

XÓ NÙNÈ JÙMÀ XÀBÒ MÈ PHÀÀ

El cómo del filosofar de la gente piel



Hubert Matiúwàa

XÓ NÙNÈ JÙMÀ XÀBÒ MÈ PHÀÀ

El cómo del filosofar de la gente piel

Hubert Matiúwàa



Oralibrura



Agradecimientos

Xó nùnè jùmà xàbò mè'phàà/El cómo del filosofar de la gente piel

Primera edición, 2022

D.R. © Hubert Martínez Calleja (Hubert Matiúwàa)

Asistente de edición e ilustración de la portada: Annalisa D. Quagliata Blanco

Corrección y edición en *mè'phàà*: Abad Navarro Solano

Corrección y edición en español: Anya De León

Diseño, maquetación e ilustraciones: Víctor Gally

D.R. © 2022, Gusanos de la Memoria Ediciones

Col. Centro S/N

Loc. Zilacayota, Mpio.

Acatepec, Guerrero, México. C.P. 41424

Correo electrónico: gusanosdelamemoria@gmail.com

Página web: <https://www.gusanosdelamemoria.org>

En colaboración con Cooperación Comunitaria, Oralibrura. Cooperación Editorial y Ediciones del Lirio.

ISBN: 978-607-99279-3-6

Todos los Derechos Reservados. Queda prohibida la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, la fotocopia o la grabación, sin la previa autorización por escrito de los editores.

Impreso en México / *Printed in Mexico*

Agradezco la confianza de amigos y amigas, parte de este pensamiento colectivo. Todo es posible si hay confianza en la palabra, gracias a Isadora Hastings de Cooperación Comunitaria, Abel Barrera de Tlachinollan, Héctor Martínez de Oralibrura, y a Enrique Flores de Adugo Biri.

Septiembre

Nací la tarde del 27 de septiembre de 1986, en una casa rodeada de árboles de café y plátano en la comunidad del Obispo, municipio de Malinaltepec, región de La Montaña de Guerrero. Me recibieron tres mujeres: mi madre Valentina, mi abuela Venustiana y mi tía Constantina (quien desapareció cuando yo tenía un mes de nacido), también estaban mis 5 hermanas: Leo, Josefina, Ofelia, Aris y América.

Dice mi madre que cuando nació mi padre Guillermo caminó toda la noche para llegar a casa, en el camino lo siguió un perro negro, quien traía el mal aire y me hizo llorar, quizá por eso, de vez en cuando, ese diablo me hace ser diablo. Cuando murió mi abuela, nacieron mis primeras palabras para hacer cicatriz de la memoria.

Por esa razón, dedico este libro a todas las mujeres que me recibieron y me enseñaron a caminar el mundo: a mi abuela, a mi madre, a mis 5 hermanas, a mis amigas, la filósofa feminista Francesca Gargallo, a la poeta juchiteca Rocío González y a todas las mujeres de la cultura *me'phàà*, ellas son la piel de este pensamiento.

| | |
|--|------|
| <i>Introducción</i> | xiii |
| El filosofar de la piel | xv |
| Primer ejercicio | |
| <i>Marmá'áàn àkiàn' ló' tsáa ñajwán ló'/</i> Despertar la memoria para recordar ¿Quiénes somos? Nuestra historia contada | 3 |
| Los yopes: <i>Mbo xtá rída</i> /Gente piel | 5 |
| Memoria de la gente piel | 15 |
| La lumbre de la lengua <i>mè'phàà</i> | 21 |
| Los <i>sĩndiõ</i> | 33 |
| Adiact y el estertor de los atabales | 47 |
| Una misma raíz: los <i>mè'phàà</i> y <i>sĩndiõ</i> | 61 |
| Comparación del idioma <i>sĩndiõ</i> con el idioma <i>mè'phàà</i> | 67 |
| Cantos de la lengua <i>Sĩndiõ</i> | 83 |
| Perder la piel de un idioma | 91 |

Segundo ejercicio

| | |
|---|------------|
| Marmá'áàn àkiàn' ló' xó nìgumà numbaa/ | 101 |
| Recordar las historias de cómo | |
| nació el mundo | |
| El xó/cómo: pedagogía de la memoria oral | 105 |
| El diálogo de las experiencias | 105 |
| El ló'/nosotros inclusivo y el xó'/nosotros | 107 |
| exclusivo y narrativo | |
| El xó'/nosotros exclusivo, descriptor | 109 |
| de la acción | |
| Relación de palabras por su significado | 113 |
| La gente que sabe hacer reír | 121 |
| El xó/cómo en las distintas narraciones | 127 |
| de la oralidad | |
| Narraciones de origen: xó nìgumà | 128 |
| numbaa/cómo nació el mundo-tierra | |
| Mbo Mathayúwàá/Gente de la calabaza | 137 |
| Xùkú xùwàá/Animales jícara | 144 |
| Narraciones sobre tiempos determinados | 148 |
| Trasformar la narración sin cambiar | |
| su estructura | 161 |
| Narración-ritualidad y poética | 167 |
| Poetas y poéticas de la memoria | 175 |
| oral mè'phàà | |
| Nàxto'ó ajngáa/Hacer piel, amarrar palabras | 175 |
| Corpus de poéticas | 186 |

Tercer ejercicio

| | |
|---|------------|
| Marmá'áàn àkiàn' ló' rí xtá ñajun ajngáa | 193 |
| rèje drígoo jùmà ló'/Recordar que somos | |
| piel-horizonte ético | |
| Piel de palabras | 197 |
| Xtámbaa (ser, ser otro, ser territorio) | 209 |
| Tu nombre en el tiempo | 212 |
| El tiempo de la gente agua y la gente guía | 223 |
| El xó/cómo de nuestros postulados | 233 |
| de conocimiento: la carne de venado | |
| La primera caza | 233 |

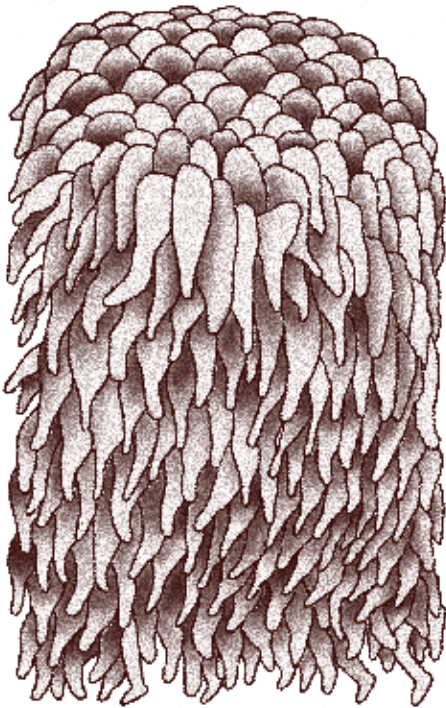
Cuarto ejercicio

| | |
|---|------------|
| Marmá'áàn àkiàn' ló' xó nìgumà gù'wá | 255 |
| ná ngi' ajngáa ló'/Recordar nuestro | |
| lugar de nombrar al mundo | |
| El xó en el lugar-tiempo | 259 |
| de nuestra voz: gu'wá/la casa | |
| Las mujeres en la casa de trabajo | 293 |
| Mujeres de montaña | 293 |
| Consideraciones finales | 307 |
| Gente piel se debe usar | 307 |
| como sobrenombre de mè'phàà | |
| <i>Bibliografía</i> | 315 |

El gusano de la memoria

Hace tiempo le encargaron al gusano medidor
recorrer todos los caminos de la tierra,
midió cada historia a su paso,
conoció el dolor y la esperanza de cada pueblo,
aprendió a caminar lento pero seguro.
Nunca cae aunque esté en la hoja más alta,
siempre encuentra el camino de regreso
o para seguir avanzando.
Por eso es el gusano del conocimiento,
el de la justa medida,
el de la memoria de nuestros pueblos.

Introducción



La abuela decía que nuestros ancestros eran caminantes, que en el camino es donde se conoce a la carne que habla y así uno encuentra su nombre, no el nombre común, sino el que nos da identidad. En ese camino me enteré de que los *mè'phàà* somos la cultura más antigua del Estado de Guerrero y fuimos la más extensa territorialmente, en la actualidad nuestro territorio quedó reducido a la región de La Montaña, lugar en donde aún se habla el idioma.

Tiempo después, cuando leí el ensayo sobre la filosofía de la historia de Walter Benjamin, reconocí a mi pueblo en la mirada inevitable del pasado para entender el presente. En esa mirada del ángel de la que habla Benjamin, se confabula la esperanza para dar paso al futuro, en el que nuestro idioma se fortalezca ante el olvido, y en el que el caminar de nuestros ancestros y su relevo generacional, sea el soporte para la preservación de la cultura *mè'phàà*.

También leí a Walter Lehmann, maestro de Benjamin, quien estuvo en Centroamérica y plasmó importante información lingüística en su obra *Las lenguas de América Central en sus relaciones entre sí y con América del Sur y México (1920)*. En las investigaciones de Lehmann, quien se especializó sobre el idioma sutiaba de Nicaragua, me asombré al descubrir que la lengua *mè'phàà* está emparentada con ese idioma.

Decidí ir a Centroamérica en busca de las huellas de mis ancestros. En Sutiaba encontré gente que ya no hablaba la lengua y conocí al poeta Enrique de la Concepción Fonseca, quien recordaba varias palabras pero no podía articular una conversación en el idioma. Gracias a él conocí la *Cartilla bilingüe Sutiaba español*, escrita por él mismo, y el *Diccionario e interpretación del habla de Sutiaba* de Adolfo Isaac Sánchez.

En mi estancia, también tuve la oportunidad de reunirme con las mujeres de la Cooperativa Adiact¹, en esta reunión se me pidió que pronunciara palabras en *mè'phàà*, dije: *ixè/árbol, rè'è/flor, gu'wá/casa, jambaa/camino, xàbò/gente, nàndò' iya/quiero agua, ndà'ñû àngwìn'/busco a mi gente*. Algunas mujeres intentaron repetir lo que yo decía, en ellas miré un futuro en el que mi pueblo, con impotencia, no podría articular ninguna palabra en su propia lengua. Ese futuro posible me angustió y me generó la necesidad de escribir más sobre mi cultura.

¹ Adiact, cacique de Sutiaba, quien murió ahorcado a manos de los españoles en un árbol de tamarindo, se ha vuelto símbolo de la resistencia y de reivindicación cultural para los sutiabeños.

La mayoría de los sutiabeños, preocupados por recuperar su idioma, son poetas, quizá tenga que ver con el oficio de ser cuidadores de la palabra. Los sutiabas y los *mè'phàà* somos de la misma raíz cultural, hijos de la palabra que trajo “la gente que sabe hacer reír”, en nuestras manos queda reunir nuestra historia.

A mi regreso a México recibí la noticia de la muerte del poeta Enrique de la Concepción, conocido como el hijo dilecto de los sutiabas. En algún momento, se le encomendó emprender un viaje al origen y llegó a Chiapas buscando a los *yopes*, le dijeron que quizá en Oaxaca podría tener información pero, ya ahí, un académico le dijo que los *yopes* estaban extintos y regresó a dar la mala nueva a su pueblo. Los sutiaba se pensaban los últimos descendientes de aquella cultura milenaria y emprendieron varios proyectos de reivindicación cultural, también recuperaron el apelativo de “la raza rebelde”, sobrenombre que se ganaron en los años 60, por la férrea defensa de sus tierras en un movimiento nombrado “los piques de alambre”. Lo de rebeldes es en honor a los antiguos *yopes*.

Cuando Enrique de la Concepción vino a México buscó con el nombre equivocado, si hubiera buscado a sus ancestros como tlapanecos o *mè'phàà* el resultado pudo haber sido distinto. La historia de nuestra cultura siempre la han contado “otros”, por eso tenemos tantos nombres, la historia del venado, la cuenta el cazador.

Las diferentes denominaciones por las que se conoció a la cultura *mè'phàà*, como *yopes*, *tlapanecos*, *maribios*, *nagradanos*, *sutiabas*, *marabichicoas*, fueron influenciadas por las interpretaciones de quienes contaron la historia o la escribieron, es decir, cada quien contó desde un lugar externo de conocimiento. En mi investigación retomo las autodenominaciones *mè'phàà* para el caso de México y *sĩndiõ* para el caso de Nicaragua.

Este libro es una respuesta a las preguntas que me hicieron salir de mi comunidad y una contestación que me hizo entender que tenía que regresar a ella. Mi recorrido me llevó a formar el colectivo de pensamiento *jùmà mè'phàà* con otros compañeros y compañeras de la región, parte de dicho colectivo es hoy “Gusanos de la Memoria”, ingresé a la maestría en Estudios Latinoamericanos de la UNAM, donde tuve la asesoría de Francesca Gargallo y mi comité académico, integrado por Sandra Escutia Díaz, Jesús Serna Moreno, José Ángel Quintero Weir y Horacio Cerruti. En una estancia de investigación en Nicaragua, durante 2015, comprobé que el estudio comparativo que me había planteado de las culturas *mè'phàà* y *sĩndiõ*, desde el uso cotidiano de la lengua, no era posible, pues el sutiaba había desaparecido entre los años 60 y 70, cuando murieron Don Natividad Campos y Doña Luisa Osorio, sus últimos hablantes.

Sin embargo, encontré otras fuentes de información, materiales lingüísticos y diccionarios del idioma

y pude adentrarme a la memoria oral de los sutiabaños gracias a Enrique de la Concepción Fonseca, Baltazar Gutiérrez Morales, Eugenio, Osmar y el acompañamiento de Guillermo Menjivar.

Para mi investigación, en la parte correspondiente a la cultura *mè'phàà*, realicé el ejercicio de “*mar-má'áàn àkiàn' ló'*/despertar el corazón para recordar”, volver a pensar en colectivo a partir de la lengua y la memoria oral. Este recordar lo hago en conjunto con mi madre Valentina Calleja Gálvez y mi padre Guillermo Martínez Santiago, mis guías y el corazón de este libro. También opté por publicar algunos fragmentos en Ojarasca, suplemento del periódico La Jornada, en la página web de Gusanos de la Memoria y en otros medios digitales, con la finalidad de enriquecer el diálogo entre los integrantes de la cultura *mè'phàà* y poder encaminar una metodología. En dichos textos, esboqué categorías que en el presente libro profundizo o en su caso corrijo.

Mi posición entre dos idiomas, el castellano y el *mè'phàà*, plantea una hermenéutica en la que los elementos de las culturas a las que pertenecen me sugieren alejarme del enfoque comparativo de conocimientos, mismo que consiste en validar lo indígena a partir de lo occidental o latinoamericano.

En este libro me limito al estudio del pensamiento *mè'phàà* y a la parte histórica de la relación *mè'phàà-sĩndiõ*, con base en la comparación lingüística de ambos idiomas. Por esa razón, este libro lleva por título *Xó nùnè jùmà xàbò mè'phàà/El cómo del*

filosofar de la gente piel, cuya traducción literal es: Cómo hacen el pensamiento los *mè'phàà*.

Analizo dos principales palabras matriz de pensamientos; *xó/cómo*, (pedagogía de la oralidad), *xtá/piel* (horizonte ético), que derivan en cuatro ejercicios de *marmá'ààn àkiàn' ló'* despertar el corazón, para recordar y volver a pensarnos en colectivo a partir de la lengua y la memoria oral:

1. *Marmá'ààn àkiàn' ló' tsáa ñajwán ló'*/Despertar la memoria para recordar quiénes somos. Nuestra historia contada.
2. *Marmá'ààn àkiàn' ló' xó nìgumà numbaa*/Despertar la memoria para recordar. Volver a las historias de cómo nació el mundo.
3. *Marmá'ààn àkiàn' ló' rí xtá ñajun ajngáa rèje drígoò jùmà ló'*/Despertar la memoria para recordar que somos piel-horizonte ético.
4. *Marmá'ààn àkiàn' ló' xó nìgumà gù'wá ná ngi' ajngáa ló'*/Despertar la memoria para recordar nuestro lugar de nombrar al mundo.

Los *mè'phàà* decimos *numbaa* para referirnos al mundo, *nu*/indicativo de lugar, y *mbaa*/tierra. El mundo es nuestra memoria y la tierra lo que la hace florecer, como la raíz al agua y la carne a la piel. La palabra *numbaa* hace referencia a que no hay visión del mundo sin territorio y desde ese lugar construimos nuestro *jùmà*/pensamiento.

El eje *xó/cómo* estriba en lo que llamo el “diálogo de las experiencias”, es el fundamento de nuestra

pedagogía, toda narración de la memoria oral empieza con un *xó/cómo*, la experiencia del mundo transformada en narración con la finalidad de formar a las nuevas generaciones en los principios del pensamiento *mè'phàà*. El *xó/cómo*, el proceso de pensar, resolver y hacer, a través de la experiencia de los distintos tiempos que fundamentan la existencia.

Esto implica que cada pueblo resuelve sus problemas desde la experiencia, a partir de su territorialización, en donde está implícita una política, un idioma y una religión, elementos que constituyen el fundamento de su filosofar. Si cada pueblo entiende el “nosotros” según su experiencia, significa que no hay una experiencia universal del mundo, que ninguna cultura puede hegemonizar su saber. Contrario al concepto “verdad” que se fundamenta en la idea de la universalización, el *xó* permite el diálogo del “nosotros”. *Xó nùnè jùmà/cómo* hacer el pensamiento, transmitirlo en las distintas formas que tiene la narración: cuento, historias de origen, poesía, rezos, canto, ritos.

En esta experiencia del mundo, la palabra *xtá/piel* es muy importante para la cultura *mè'phàà*, es su principio ético y está presente en el verbo estar/*xtá*. La palabra *xtá* es la base para nombrar y para denotar la característica de la personalidad, el ser de acuerdo al actuar: *Phú xtátsiskhaa tàtá tsú'kwèn*/Es una piel floja ese señor/Es muy flojo ese señor. Todo tiene piel.

La piel es el órgano más grande del cuerpo, a través de ella sentimos, nos advierte del dolor, nos cuida

del calor y del frío, tiene su propio lenguaje para comunicar su miedo, alegría, tristeza o esperanza, nos advierte de los cambios del cuerpo, ante una herida se regenera. Es un ser muy bello, la máxima expresión sobre el cuidado de la vida, es una deidad. En este principio los *mè'phàà* fundamentan su experiencia del conocer, su historia, su visión del mundo-tierra, su filosofar.

Por esta razón, decimos *tsína'*/cicatriz para referirnos a los tipos de escritura, una herida que sana, pero nunca cierra, la memoria de la piel. Los niños aprenden el abecedario repitiendo, *tsína A*, *tsína R*, *tsína N*, *tsína U*, *tsína L*, *tsína F*, *tsína O*. Así, cada cultura deja una cicatriz-escritura en la piel de la tierra, que será su manera de nombrar y relacionarse con el mundo, el “*Xó nùnè jùmà xàbò*/Cómo hacen el pensamiento”. Entender el territorio como si fuéramos su piel es el principio del cuidado y defensa de la vida. La piel es la base del pensamiento ético *mè'phàà*.

La deidad más sagrada es *Xtóaya'*/Piel de agua, la que crió a *àkhà'*/sol y *gùn'*/luna, quienes a su vez crearon el movimiento que hizo posible la vida. La función de la piel es cubrir y cuidar aquello de lo que forma parte. Como la relación carne y piel, la raíz de la palabra *xtá'*/piel está relacionada con las palabras *xtáyaal*/tallo de árbol, *xtíya*/panal/ropa de agua, *xtága'wun*/matriz/cuero que alimenta. Todas estas palabras refieren al cuidado: el tallo del árbol lo protege de la intemperie, el panal protege la miel, la matriz protege al feto y lo alimenta.

Cuando un niño nace se le hace la ceremonia *Xtámbaa* o *xtámbayu*, la palabra *xtámbaa* está formada por las palabras *xtá'*/piel y *mbaa*/tierra, su significado es: piel de tierra, en la práctica ritual se le llama *xtámbayu*/piel de ayuda. *Xtámbaa* es la ceremonia de ayuda para convertirnos en la piel de la tierra y recordarnos que el sentido de nuestro *estar* en el mundo es hacernos responsables del lugar donde vivimos. En la ceremonia *Xtámbaa* confluyen tres dimensiones filosóficas de ser, ser otro y ser territorio:

- a. Ser: Estar en el mundo en la misma condición que todos los seres.
- b. Ser otro: Tener un hermano animal quien es uno mismo.
- c. Ser territorio: Asumir que no estamos solos y que nosotros somos responsables de los “otros” en el lugar donde construimos nuestra territorialidad.

Significa que debemos cuidar el lugar donde vivimos, nosotros somos la piel del *numbaa*/mundo-tierra y para ello tenemos *xtángoo*/piel de las palabras, que son las normas, los principios éticos por los que se rige nuestro pueblo en relación con los otros seres, son saberes que dejaron los que nos antecedieron y que están presentes en los rituales y discursos ceremoniales, son la memoria de nuestro ser.

¿Cómo pensamos el *ser mè'phàà*? Al presentarse alguien, dice: *Ikhúún ñàjùn'* Guillermo/Yo soy

Guillermo, pero el significado literal de lo que dijo es: Yo soy el trabajo de Guillermo, la raíz de la palabra *ñajùn'* viene de la palabra *ñajun/trabajo*. También se puede presentar diciendo: *Ikhúún mbi'yù'* Guillermo/Mi nombre es Guillermo, la raíz de la palabra *mbi'yù'* viene de la palabra *mbi'i/día*, que es la manera de decir tiempo, lo que se está diciendo al presentarse de manera literal es: Yo soy el tiempo y el trabajo de Guillermo. El nombre se construye a partir de las acciones que generan vida y sostenerla implica trabajar.

El lugar-tiempo de la fijación de la memoria es en la casa/*gu'wá*, el lugar íntimo de nuestra voz y donde aprendemos a ser otros. La casa es un pilar del cual hay que partir para pensar, su relación con el todo es inherente a nuestra cultura, así como todo ser tiene piel también todo ser tiene casa, el lugar donde vive, la casa es en su *hacer* una piel que cuida y protege.

En los espacios públicos como *Gu'wá ñajun/Casa de trabajo/Casa de gobierno*, es donde se reúne la gente para hablar de las necesidades de la comunidad. En las asambleas es donde se pone el nombre del pueblo, *Murigú ajngáa ló'*/Poner la palabra, es una práctica de diálogo en, desde y entre nosotros, es el ejercicio de la política comunitaria. La palabra es como una comida que se comparte y da fortaleza para caminar en colectivo.

Pensarnos como un pueblo, con una experiencia de saber dentro de muchas otras experiencias, nos lleva a plantearnos la manera en la que vivimos lo

comunitario. Implica repensar, identificar y categorizar los postulados de conocimiento en los cuales nuestra comunidad cree.

Mirar hacia adentro nos ayuda a reflexionar sobre el *xó* (el cómo) de nuestras experiencias. Encontramos problemas, los cuales hay que revisar de manera autocrítica y comunitariamente.

Un ejemplo a analizar es el papel de las mujeres en las asambleas, donde se les niega la posibilidad de “poner la palabra”. Esta acción imposibilita su articulación política, al negar la palabra a las mujeres, se les niega la posibilidad de ser y al no permitir que asuman cargos de representación comunitaria, sus problemas e intereses no son tomados en cuenta en las decisiones de la colectividad. Sus derechos son negados, es un problema que hay que examinar, contradice el principio de lo comunitario, donde todos tienen palabra que se comparte y es guía.

Por esto, es necesario repensar las historias de origen para proponer una metodología que nos lleve a generar materiales para la educación propia, cada narración surge de un tiempo y problemática concreta, queda como experiencia en la memoria colectiva y es narrada por la “gente que sabe hacer reír”². Es urgente cuestionarnos ¿Qué recuperamos? ¿Cómo lo hacemos y para qué? ¿Qué debemos conservar y modificar?

² Narradores de cuentos, mencionados en la historia de origen del “pulque y el tlacuache”.

Con este enfoque, varios pensadores han propuesto metodologías y categorías que retomo para pensar desde el *mè'phàà*:

Carlos Lenkersdorf, en su libro *Filosofar en clave tojolabal*, abrió el diálogo con la filosofía occidental a partir de la sistematización de la palabra clave “nosotros”, el *tik* de los tojolabales, palabra que tiene un eminente sentido político y que da cuenta de otra manera de pensar. Lenkersdorf propone la intersubjetividad como forma de acercarse al buen vivir, ante los problemas de la sociedad actual, contrapone el *tik* a las concepciones dicotómicas de: objeto/sujeto, ser/realidad, mente/cuerpo, ser humano/naturaleza, espíritu/materia, base del lenguaje colonizador-eurocéntrico. Lenkersdorf (2005), sostiene que “las cosmovisiones diferentes producen éticas diferentes. Y la diversidad resultante presenta el reto de la convivencia.” (p. 138). De él retomo la metodología de palabras claves como categorías de pensamiento.

José Ángel Quintero, en *El libro de los añuu*, propone el camino hacia una epistemología que definirá un saber para la autonomía, considera que el filosofar de los pueblos indígenas puede sustentar y orientar el proyecto político de una sociedad más justa, a la que aspiramos. Para Quintero, toda cultura “está” en el lugar donde se construye su manera de ver el mundo, el “horizonte ético”. Lo que va a diferenciar unas de otras será su “hacer”. De él rescato las categorías *hacer* y *estar*:

“La perspectiva o lugar de ver el mundo, desde donde toda comunidad humana define el origen de su *estar* y que, además, es lo que orienta todo el proceso de su conformación como cultura, es decir, este *lugar de ver* es el que orienta las condiciones en que han de producirse las relaciones materiales y simbólicas del grupo con la naturaleza y el mundo, así como sus internas relaciones sociales y de poder.” (...) “Todo lo que *está sobre* (-ou-) el mundo se presenta como sujeto vivo en tanto que, posee un *hacer* (eña) que le es intrínseco por ser miembro de una comunidad determinada y, por lo mismo, está obligado a ejercer su *hacer* en función de *dar aliento al hogar* que es su comunidad. Así, todo tiene un *hacer* porque *todo vive para hacer posible la vida de todos*.” (...) éste *hacer* está determinado por las características y condiciones ecológicas, ambientales y geográficas del sitio que la comunidad humana territorializa y que, una vez territorializado, establece como su hogar, así como al *hacer* desarrollado en su distintiva territorialidad. (Quintero, 2016, pp. 25-26).

A esta concepción del *hacer* y *estar* me refiero cuando uso los términos en cursivas. Si bien, es necesario retomar la metodología de los autores mencionados, las categorías clave, la construcción de un “otro político” en la búsqueda de una autonomía del saber y, desde la perspectiva de la lingüística, retomar el análisis de las palabras a partir de su raíz léxica, es necesario tomar en cuenta que el idioma *mè'phàà*

es tonal, lo que significa que cada palabra cambia de significado de acuerdo al tono y no de acuerdo a la raíz. Para ello, es necesario escudriñar otras estrategias, propongo conectar la relación de las palabras con las historias de origen, la implicación de las ritualidades en el uso cotidiano de la lengua y el pensamiento, la relación de significados de las palabras, mismas que se van a ir revelando a lo largo de esta investigación.

En lugar de “categorías de pensamiento”, se propone usar el término *Ajngáa rèje*, la palabra *rèje* tiene múltiples significados, por ejemplo, semilla y el lugar donde crece, además hace referencia al acto de engendrar y dar vida, la fecundación y la gestación de un bebé en la matriz.

El pensamiento orienta el movimiento de la vida, desde una perspectiva que pretende descifrar y resolver los problemas que enfrenta el ser humano y la sociedad. Como lo dice Cerutti (1997), “La filosofía no es cosa de genios en su concepción sino de profesionales que aprenden su oficio y que suman su esfuerzo internacional por esclarecer las problemáticas” (p. 14).

Por esta razón, la filosofía y el proceso del filosofar no son lo mismo, lo primero refiere a un “producto, por así decir, terminado, que puede ser evaluado, criticado, discutido, comunicado, etc., producto objetivo cultural [...]”, y por otro lado en el “filosofar se entiende la acción o proceso de producción de filosofías” (Cerutti, 2000, p. 34). Bajo este razonamiento,

el proceso del filosofar debe estar aunado a la crítica de las circunstancias histórico-concretas para resolver los problemas sociales a los que se debe.

Las palabras que explican el proceso del filosofar *mè`phàà* son: *xó/cómo*, *nùnè/hacer*, *jùmà/pensamiento* y *xàbò/gente*. *El xó* es el acto de pensar, hacer y resolver, es la pregunta que se acciona para buscar una respuesta en las experiencias y resolver el problema del presente.

“Un pueblo que ha desarrollado un idioma tiene, a la vez, su manera de filosofar incluida en su lengua, por eso (...) todo pueblo está filosofando a su modo de filosofar. No importa si los filósofos académicos lo reconozcan o no. La tarea, sin embargo, es que no sólo hay que descubrir el filosofar correspondiente, sino que hay que indicar también dónde y cómo se manifiesta.” (Lenkersdorf, 2005, p. 9).

El filosofar es la herramienta crítica que sirve para entender los problemas y desafíos de nuestro tiempo. En el caso de Abya Yala, dicha herramienta resulta indispensable para reflexionar y comprender las culturas que en ella cohabitan. Cuando problematizamos el territorio de Abya Yala, nos encontramos que el filosofar de los pueblos originarios es negado por el eurocentrismo, el colonialismo en sus vertientes interna y externa que privilegian a las “ciencias exactas” como las encargadas de validar el conocimiento y de llevar el “progreso” al resto del mundo.

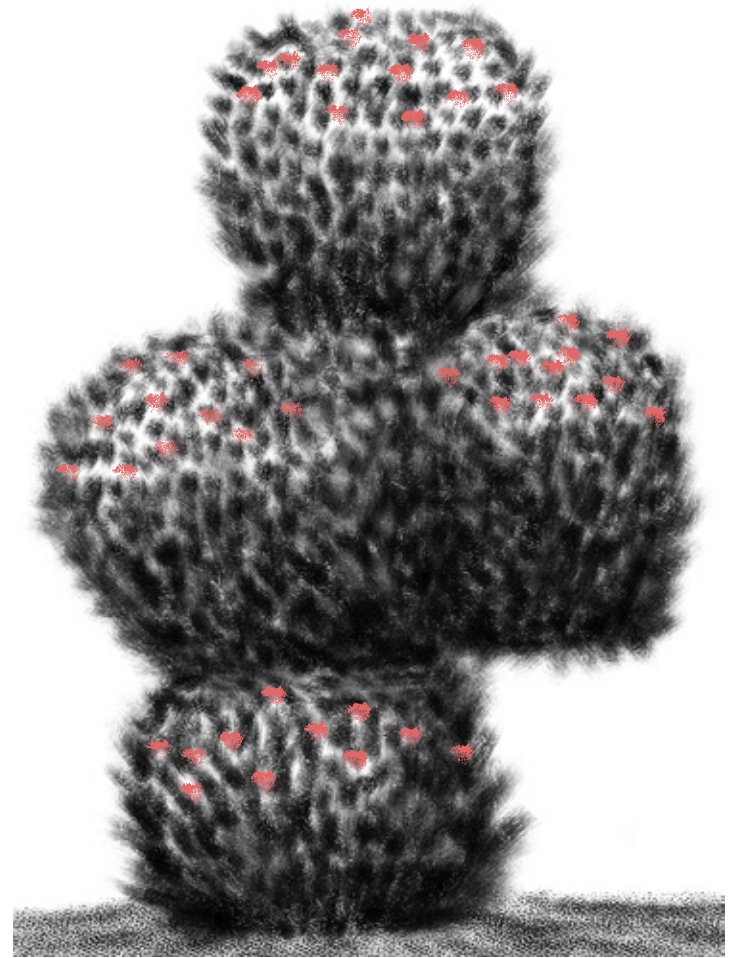
En pleno siglo XXI a los “revolucionarios” tanto de derecha como de izquierda:

[...] jamás les ha pasado por la mente la posibilidad de que otro pensamiento guíe las luchas y oriente el proyecto de construcción de esa otra sociedad a la que aspiramos. Nos referimos a la posibilidad de que la filosofía indígena se constituya en sustento no sólo teórico sino también en importante guía para la acción política del movimiento social en general. En este sentido, pensamos que una verdadera *otra política*, es decir, una política desde el nosotros supone un fundamento filosófico propio y, para ello, debemos antes que nada definir eso que somos. (Quintero, 2013, pp. 118-119).

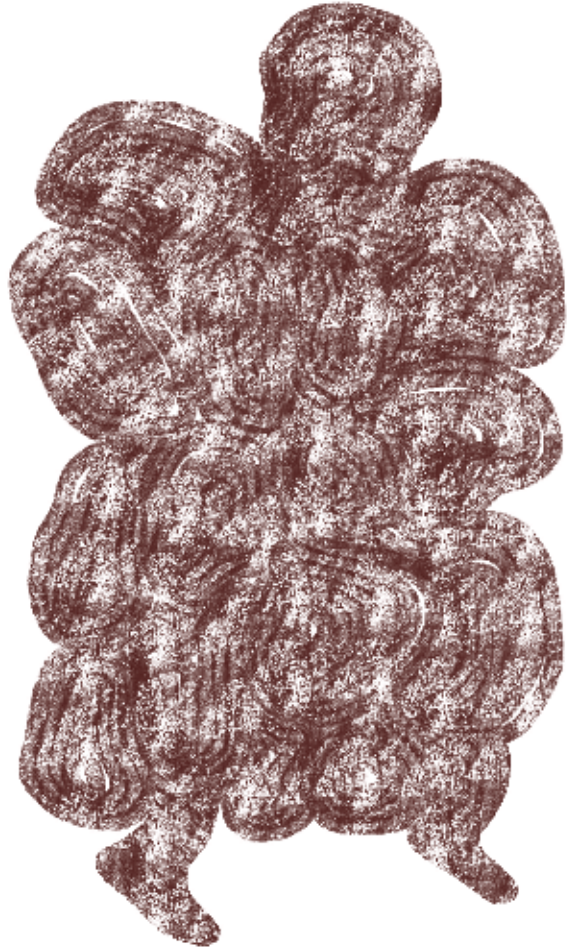
Los aportes del filosofar de los pueblos originarios en Abya Yala son fundamentales para concebir una realidad social justa, dan fundamentos políticos de resistencia e interpelan la falsa idea de “modernidad”, pero sobre todo la falaz creencia de una filosofía universal propuesta por el pensamiento eurocéntrico.

Debido a la importancia de una episteme propiamente de los pueblos originarios, el libro *Xó nùnè jùmà xàbò mè'phàà/El cómo del filosofar de la gente piel* busca una valoración filosófica e histórica de la cosmovisión de la cultura *mè'phàà* y *síndiõ*, quienes comparten una misma raíz cultural pero que han sido separadas por motivos históricos, hace menos

de nueve siglos, y a partir de esta evaluación reconstruir parte de la historia moderna de América, la cual ha sido invisibilizada por la historiografía.



Primer ejercicio



***Marmá'áàn àkiàn' ló'
tsáa ñajwán ló'***

**Despertar la memoria
para recordar**



¿Quiénes somos?
Nuestra historia contada

Los Yopes

Me di cuenta que al juntar letras descubría mundos, entonces busqué en papeles y libros historias para mi imaginación. Encontré un periódico viejo, del tamaño de tres cuartas de mano, me acosté sobre él y dejé que los signos hormigas me revelaran su camino. Leí la palabra “Yope”, “una de las culturas más antiguas con asentamiento en el estado de Guerrero, fueron conocidos por su bravura, mostraron resistencia ante la invasión azteca y española, se dividían en dos grupos, los asentados en Yopitzingo, quienes desaparecieron sin dejar rastro y los asentados en Tlapa, conocidos como Tlapanecos”.

Me asomé en esa época como quien mira el contenido de una olla por el olor que le llega, me dije: “si volviera a nacer me gustaría ser Yope, ellos, no se dejaban”. Yo veía que, cuando bajábamos de La Montaña a la ciudad de Tlapa, mucha gente nos maltrataba y en los caminos, en el punto conocido como el entronque, los soldados paraban a las pasajeras (camionetas de tres toneladas) y tiraban lo que la gente había comprado, a los hombres que protestaban los bajaban y los golpeaban. Tenía miedo de ser *mè'phàà*.

Cuando me enteré que a los *mè'phàà* también nos llamaban Tlapanecos o Yopes, un golpe de caballo creció en mí, la curiosidad sopló como el viento de octubre que trae el aliento de nuestros muertos y mi sangre se desbordó sin cause.

Los yopes: *Mbo xtá rída/Gente piel*

En la época prehispánica la lengua *mè'phàà* era conocida como *yopi*, sus hablantes eran llamados *yopes* o *tlapanecos* según el cacicazgo en que tenían asentamiento, siendo la denominación *tlapaneco* la de mayor relevancia para la historia oficial, debido a que a los *yopes* se les asoció con el apelativo de rebeldes, cuyo cacicazgo, el de *Yopitzingo*, se mantuvo como señorío independiente durante la expansión mexicana y dio cruentas rebeliones por la defensa de su territorio en la época de la colonia.

Las culturas fueron nombradas a partir del conocimiento que se tenía sobre ellas: su actividad económica, las características del lugar en el que residían y los sucesos importantes que acontecían en ellas; fue así como surgieron las toponimias, que son referencias para entender su territorialización. Bajo esta lógica se nombran estos cacicazgos: *Yopitzingo* donde se asientan los *yopes*, y *Tlappan-Tlachinollan* lugar de los *tlapanecos*.

En el libro *Historia general de la Nueva España*, Fray Bernardino de Sahagún refiere que los *tlapanecos* y *yopes* son una misma cultura:

“Estos yopimes y tlapanecas son de los de la comarca de Yopitzinco; llámanles yopes, porque su tierra se llama Yopitzinco, y llámanlos también tlapanecas, que quiere dezir “hombres almagrados”, porque se embixavan con color. Y su ídolo se llama Tótec Tlatlahuqui Tezcatlipuca, que quiere dezir “ídolo colorado”, porque su ropa era colorada; y lo mismo vestían sus sacerdotes, y todos los de aquella comarca se embixavan con color. Estos tales son ricos; hablan lengua diferente de la de México.” (De Sahagún, 1830, p. 135).

En *mè'phàà*, *mbíñùù* significa “almagre”, el cuál seguramente usaban para pintarse la cara, tal como aparecen ilustrados en el Códice Tudela³ algunos personajes *yopes*. Pintarse la cara tenía un sentido religioso, pero no podemos afirmar que fuera una característica generalizada, pues en los códices de Azoyú I y II los personajes tlapanecos no aparecen pintados. En algunos otros códices de la historia náhuatl el antifaz en los ojos simboliza la estrella del amanecer (Venus), curiosamente el linaje más antiguo de los *tlapanecos* se relaciona con este símbolo:

³ Libro pictográfico realizado por indígenas durante la época de la Colonia en el siglo XVI.

“llamado Quahiscalera o Tlahuiscalera (señores del “alba” o “amanecer”) que probablemente se remonta en el pasado hasta los gobernantes de Temixlican... este linaje tomó el nombre de Temilitzin.” (Dehouve Op. En Gutierrez y Brito, 2014, p. 36).

En esta lógica de nombrar de acuerdo al “*hacer*” o “*estar*”, los *yopes* fueron conocidos por los rituales relacionados con la piel, que se hacían en los centros ceremoniales donde se asentaron, destacamos Tehuacalco/“casa del agua sagrada”,⁴ lugar donde se realizaban los rituales a *Xtóaya*/piel de agua, una de las deidades más importantes para esta cultura. En la actualidad *Xtóaya* simboliza la fertilidad y la abundancia, los rituales asociados a ella están relacionados con el cambio de piel de la tierra, temporadas de sequía y lluvia. La temporada de sequía es representada por la deidad *Àkùùn èwè*/Señora hambruna, quien en un rito de expulsión que consiste en hacer un muñeco al que le amarran pies y manos, y lo llevan al río, donde lo ahogan en la boca de *Xtóaya*. En la historia de origen del mundo, *Xtóaya* es quien crió y cuidó a *À'khà*/sol y *Gùn*/luna, quienes a su vez generaron el movimiento que dio origen al tiempo e hizo posible la vida. *Xtóaya* también cura a los enfermos, calma el temperamento de la gente y hace posible las buenas lluvias para las siembras, ante ella también se hacen las ceremonias de *Xtámbaa*/Piel de tierra.

⁴ Actualmente es la zona arqueológica más importante del Estado de Guerrero.

En el náhuatl actual las palabras *xipeua* es “pelar o desollar”, *yopejtle* o *yopeuhtli* es “despegado”, así se infiere que *Yopitzingo*, el pueblo de los *yopes*, se relaciona con las ceremonias de desollamiento.

“Es factible que la palabra *yopi* o *yopime* sea sinónimo de “*xipe*” (desollado) y que se haya formado por contracción del verbo mexicano “*yopehua*” que significa despegar algo, que se puede traducir por los que se les despegó algo, los despellejados. Es probable que los mexicas hayan bautizado a los pobladores del sur como los “*yopi*” los que “arrancan el cuero” y también ésta puede ser una de las razones por las cuales les tomaron tanto respeto, al grado de considerar que los matrimonios de sus hijas con *yopis* las elevaban de rango.” (Vidal, 1987, p. 11).

Los historiadores mencionan que el origen de la deidad *Xipe Totec* tuvo lugar en el territorio de los pueblos *yopes* y que su culto se generalizó en muchas culturas, cada una reinterpretaría a *Xipe Totec* de acuerdo con su visión del *estar* y *hacer* en el mundo. Para los *mè'phàà*, la piel es el corazón de todo lo que existe.

Ahora bien, al grupo asentado en lo que hoy es Tlapa de Comonfort, Guerrero, se le conoce como *tlapanecos*, término de origen náhuatl. La raíz de la palabra tiene dos posibles interpretaciones: la primera es que *tla* viene de *tlalli*-tierra, *pan* es el loca-

tivo de lugar, y *neco*, que se traduce como sucio (el origen de la palabra *neco* se relaciona con *chichimeco*, que significa perro sucio o perro pintado); la segunda acepción es que *tlapan* significa espalda, entonces la palabra *tlapaneco* significa “de espalda sucia o espalda quemada”. Ambos términos se mantuvieron y evolucionaron de manera peyorativa para referirse a los *tlapanecos* como: los de cara pintada, los de cara sucia, los de cara chimeca.

El glifo de la antigua Tlapa aparece en el anverso de la foja 3 del Códice de Azoyú, su toponimia es representada con un círculo de color rojo que puede interpretarse como “tierra roja” o “almagre”. Uno de los nombres con los que se le conoce a Tlapa es “lugar de tierra roja” y puede referir a la actividad que desempeñaban sus habitantes, es decir, “lugar de tintoreros”.

En la lengua *mè'phàà* a Tlapa se le conoce como *A'phàà*, la palabra se asocia con otras como *Àphàà*/amplio o *màtha Àphàà*/río amplio, este puede ser el origen de la palabra, pues a Tlapa lo atraviesan dos ríos grandes actualmente conocidos como río Tlapaneco y río Jale. Por lo que es posible deducir que el gentilicio de *mbo mè'phàà*/el que es de Tlapa, puede ser “gente del río amplio”, nombre de acuerdo a la característica del lugar de asentamiento.

Lingüistas de la región afirman que *mè'phàà* también puede derivar de la palabra *mix'bàà*, la que traducen como “sucio, pintado o tizado”, caracterización de los *mè'phàà* que aparecen en la mayoría

de los documentos antiguos, y que, como se mencionó antes, corresponde a la toponimia de Tlapa. En la memoria oral se dice que los antiguos *mè'phàà* tenían el poder de caminar adentro de la tierra.

Los tres posibles significados de la palabra *mè'phàà*, ya sea “gente pintada”, “gente que pinta” o “gente del río grande”, corresponden al gentilicio del lugar (Tlapa), que se generalizó debido a su importancia, al igual que Yopitzingo. En esta investigación proponemos el sobrenombre de “gente piel” para nosotros los *mè'phàà*, la palabra *xtá/piel* es la matriz del pensamiento que une todas las variantes dialectales de nuestro idioma.

Actualmente en nuestra región el lugar de asentamiento define la variante dialectal del *mè'phàà*, donde los pobladores autonombran sus territorios, por ejemplo: *mbo wí'ìn* es el gentilicio del municipio de Acatepec, *wí'ìn* significa lugar de carrizos, pues esta planta predominaba en la región, el gentilicio entonces se traduce como “gente de los carrizos”. Acatepec, por otro lado, en la lengua náhuatl significa “cerro del carrizo”.

La gente del municipio de Tlacoapa se nombra *mbo míwuí*, significa “lugar de chiles”, nombre que derivó de la siembra de chiles como actividad económica, así el gentilicio corresponde a “gente de la tierra del chile”. Tlacoapa, en la lengua náhuatl significa “mitad del gran barranco”, *tlajko-apan/mitad-canal*, o “lugar en medio del bosque”, *tlakotl-apan/vara-bosque*.

De igual forma, en Malinaltepec, habitan los *mbo mañuwìin*, *mañuwìin* significa “lugar donde se tuercen los cordeles” y también hace referencia a una actividad económica del pasado, de esta forma el gentilicio corresponde a “gente de la tierra del cor-del torcido”. Malinaltepec en la lengua náhuatl significa “cerro torcido o hierba torcida”.

Por otro lado, Tlapa ha tenido una historia de asedios, por ejemplo el año 1447 por el ejército mexica:

“Después de 1461, el estado de cosas tuvo un cambio cualitativo, pues parece que sus líderes negociaron un pacto de cooperación con los mexicas, lo que evitó una guerra directa con la Triple Alianza durante 25 años y ayudó a duplicar el tamaño político-espacial de Tlapa-Tlachinollan. Finalmente, debido a luchas facciosas y conflictos de sucesión, la cohesión interna de la unidad política se debilitó y Tlapa-Tlachinollan fue conquistada militarmente por los mexicas en 1486.” (Gutiérrez y Brito, 2014, p. 27).

En 1477, la muerte del gobernante “Lluvia” de Tlapa-Tlachinollan, quien mantenía una relación diplomática con los mexicas, intensificó la incursión militar. Algunas fuentes como los códices de Tlapa-Tlachinollan indican que la conquista de este territorio se dio en el año 7 Venado o 1486. Por su parte, fuentes mexicas registran, según Sosa y Michel

(2012) “el sacrificio de cautivos tlapanecos en el templo de Huitzilopochtli”. Así mismo, los “*Anales de Cuauhtitlán* informan que en la fecha 7 Conejo, dichos cautivos fueron tomados durante la conquista de Tlapa. El año mexica 7 Conejo correspondería al año tlapaneco 7 Venado, como se dijo antes, 1486.” (p. 14).

En Tlapa confluían las culturas *mè'phàà*, *náhuatl* y *ñuu savi*, cada una con sus sistemas políticos particulares, enfrentados por conflictos expansionistas, constituía una “unidad política de gran tamaño y complejidad [...] se extendía sobre una superficie de entre 4,000 a 6,000 km².” (Gutierrez y Brito, 2014, p. 27). Cuando sucedió la invasión mexica, no se logró la unidad política-militar ni la defensa de Tlapa, a diferencia del cacicazgo de *Yopitzingo*, netamente *mè'phàà* y que se mantuvo como señorío independiente.

Los *yopes*, que desde la memoria oral llamaremos *mbo xtá rídà*/gente piel, y los *tlapanecos* o *mè'phàà* de Tlapa, diversificaron sus formas de resistencia, primero ante la expansión náhuatl y luego ante los españoles:

“Diez años después de la conquista, era encomendado de Cacahuatpec don Diego Pardo, a quien por cierto, no le hacía la vida fácil la insurrección de los Tlapanecos. En marzo de 1531 don Diego escribió al contador de México, Rodrigo Albornoz, informándole de la sublevación. Cuando pregunto a los Tlapanecos “Porque hacían tanto mal” “Me

respondieron que para que les enviaba a decir nada, que no sabía yo que ellos nunca habían querido obedecer ni servir a Moctezuma que era el mayor señor de los indios, que como quería que obedeciesen ahora a los cristianos; que ellos siempre tuvieron guerras y que en ellas quieren morir y probar quienes son.”⁵

Según datos de los códices de Azoyú, podemos inferir que los *mè'phàà* han tenido una guerra de resistencia por la defensa de su territorio desde antes de la época de la colonia. Hay una memoria del saqueo, desde la época prehispánica hasta la actualidad siguen existiendo el terror y el miedo. La guerra ahora es por el control territorial por parte de grupos delincuenciales del narcotráfico y de las empresas extractivistas.

Conocer nuestra historia permite entender las relaciones de poder por las que nuestro pueblo se forjó una identidad, la razón por la que somos invisibilizados y negados por la historia oficial. Se estigmatizó y se creó una narrativa para dividir a los *tlapanecos* de los *yopes*, como si fueran culturas distintas, para borrar su pasado y negar la memoria de sus resistencias actuales.

⁵ Documento encontrado por Francisco del Paso y Troncoso en los archivos de España; lo publicó el Museo Nacional de México, en ocasión del Primer Congreso Mexicano de Historia, celebrado en Oaxaca, en 1933. Se puede consultar en Paso y Troncoso (1905). Suma de Visitas de los Pueblos, en *Papeles de la Nueva España*, Madrid, t. I.

En la época de la colonia, cuando los sacerdotes llegaron a evangelizar esta cultura, a los pueblos *mè'phàà* que no se convirtieron al cristianismo se les señaló como demonios, caníbales o gente que desolla, por esa razón fueron exterminados. Debido a que se mantenían en resistencia, se creó alrededor de ellos una narrativa de odio, los sacerdotes alimentaron el terror para evitar que las distintas comunidades *mè'phaà* se pudieran aliar, y bajo una tendencia maniqueísta, marcaron la historia de los pueblos que se mantenían en rebeldía ante la evangelización.

Memoria de la gente piel

En la memoria oral, se cuenta que existieron los *mbo xtá rídà* (del *mè'phàà*: *mbo*/gente, *xtá*/piel, *rídà* o *ridáá*/colgado o entrecruzado), quienes hablaban una variante del *mè'phàà* antiguo y tenían el don de estirar su piel, de ellos se cuentan innumerables historias de terror, por ejemplo, que pedían hospedaje en las casas y al dormir estiraban una oreja para hacer su cama, estiraban la otra y hacían su cobija, pasada la noche se levantaban para robar niños y comérselos.

Las narraciones de la oralidad tienen una causa y una finalidad: transformar la memoria para la acción. El odio que se fomentó hacia los *yopes* terminó satanizando sus rituales, en los que desollaban a sus rivales de combate. El ataviarse con la piel dio origen a múltiples historias, narrativas que tenían la finalidad de colonizar el imaginario colectivo contra los sobrevivientes del pueblo de *Yopitzingo*, de esta manera serían perseguidos y asesinados por sus propios congéneres.

Actualmente, las empresas mineras tienen interés en la región de asentamiento de los *mè'phàà*:

“En los últimos años el territorio de los pueblos indígenas de La Montaña y Costa Chica de Guerrero ha despertado el interés del sector minero debido a los 42 yacimientos mineros que en ella se encuentran. El Gobierno Federal ha otorgado alrededor de 38 concesiones por 50 años para que diversas empresas realicen actividades de exploración y explotación minera en la región de la Montaña, sin tomar en cuenta los derechos de los pueblos indígenas náhuatl, *mè'phàà* y na Savi. Los títulos entregados de la región tienen un estimado de 200,000 hectáreas y actualmente se encuentran, todos, en la fase de exploración.” (Tlachinollan, 2017, p. 6).

Y a pesar de que algunos pueblos han interpuesto amparos, como el caso de San Miguel del Progreso,⁶ el primer pueblo en ganar la defensa ante las mineras en México, el problema sigue vigente porque no se han cancelado de manera definitiva las concesiones.

De llevarse a cabo estos proyectos de minería⁷, y como ya ha ocurrido en otras regiones del estado de

Guerrero donde las mineras tienen presencia,⁸ provocarían el desplazamiento de los habitantes, la llegada de grupos del crimen organizado, la prohibición de cultos, de la agricultura y la caza, situaciones que terminarían afectando y eliminando el saber y la identidad de la vida comunitaria.

En 2012, ante estas amenazas de extractivismo y saqueo de los recursos naturales, nace el Consejo Regional de Autoridades Agrarias en Defensa del Territorio (CRAADT), en la comunidad *mè'phàà* de la Ciénega, municipio de Malinaltepec, referente para las luchas del territorio en México.

En La Montaña constantemente se vive el acoso paramilitar, militar y de grupos criminales, quienes a través de la violencia ejercen formas de despojo del territorio, estas organizaciones son empleadas por las empresas mineras para desplazar a las comunidades, sembrando terror y muerte, para finalmente apoderarse del territorio. Y aunque en la región de La Montaña, donde vive *Xtóayà'*, se mantiene la resistencia y se pone a raya a los grupos delincuenciales (lo que exacerba la violencia en las zonas fronterizas), los habitantes de este lugar nos preguntamos ¿hasta cuándo?

⁶ Más información, en: Tlachinollan. (28 de enero de 2022). *Informe. Júba wajín: Una batalla a cielo abierto en la Montaña de Guerrero por la defensa del territorio y la vida*. https://mx.boell.org/sites/default/files/tlachinollan_web.pdf

⁷ Tlachinollan. (28 de enero de 2022). *Mapa de proyectos extractivos de minería en Guerrero y en la Costa-Montaña*. <https://www.tlachinollan.org/mapa-proyectos-extractivos-mineria-guerrero-la-costa-montana/>

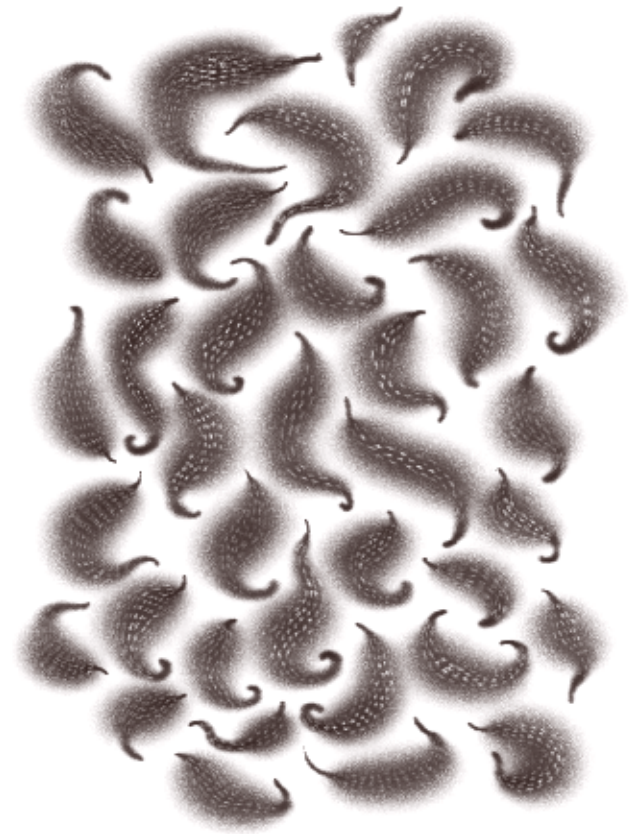
⁸ Las empresas mineras canadienses que operan en Guerrero son: Leagold, Gold Corp, Newmont, Minaurum Gold, Newmont Vedome Resources y Hochschild Mining, Torex Gold Resources. Considerada hasta en el 2015: “La mina de oro más grande de América Latina y la principal generadora de oro a nivel nacional, está ubicada entre los pueblos de Mezcala y Carrizalillo, Guerrero”. Una de las zonas con mayor índice de violencia causada por los grupos delincuenciales en convivencia con los grupos armados del Estado y bajo el amparo de las autoridades políticas.

A este contexto hay que sumarle la fractura y violencia en el interior de las comunidades, entre las cuales destacan: conflictos por linderos de tierras, la violencia, el machismo y la desigualdad que generan feminicidios gradualmente, los golpes cotidianos enquistados enfermedades que terminan con la vida de las mujeres.

De igual forma, la división a causa de los partidos políticos, genera una ruptura en el pensamiento comunitario, cada partido ambiciona el poder y busca tener presencia en la asamblea, allí las relaciones de amistad y compadrazgo se condicionan, lo que genera desgarres en el tejido comunitario y por tanto, en el bien común, esto impide enfrentar problemas colectivos y facilita el despojo territorial y de los saberes locales.

Al interior de nuestras comunidades, tenemos que repensar las relaciones de poder y las maneras en que las hemos normalizado. Nuestra lucha de reivindicación y defensa de territorios requiere de un emparejamiento ante la desigualdad social comunitaria. Para ello, es necesario rastrear hasta donde sea posible nuestra historia y poner en tela de juicio la historia oficial de la colonización, cuestionar las narraciones de la memoria oral para reeducarnos, evidenciar y denunciar a los caciques locales que han corrompido el poder en el interior de las comunidades, es necesario pensar desde el nosotros, como *xtá/piel* que cuida, para resolver los problemas que enfrenta nuestra comunidad.

Nuestros ancestros sobreviven en cada uno de nosotros, en cada acción que hacemos para dignificar la vida, en las voces de la montaña aún late el corazón de los *mbo xtá rídà*, y en la historia de muchos pueblos que hoy se defienden del crimen organizado y de las empresas extractivistas.



La Montaña

Puedes tardar días o un parpadeo en subir una montaña, en el camino te irá mostrando su cuerpo, lo que la hace más habitable a pesar de lo inhóspito, en su cima te sentirás tan pequeño que cualquier brisa te desmoronaría fácilmente.

Es difícil subir una montaña sin compañía, la fuerza viene de caminar en colectividad, de compartir vida: agua, confianza y esperanza. Al bajar de ella todo lo verde se queda en tu piel y todas sus voces se vuelven tu memoria.

La montaña se hace pequeña, se queda en ti y la puedes compartir como si fuera un canto. Los que nacimos en ese subir y bajar de montaña, la llevamos en nuestro corazón: una pequeña montaña que es nuestra fortaleza.

La lumbre de la lengua *mè'phàà*

En la región de La Montaña, en el estado de Guerrero, se concentra la mayor cantidad de hablantes del *mè'phàà*, quienes constituyen al pueblo originario más antiguo de la zona. En 2020, el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) registró 147,432 hablantes, sin embargo, es necesario decir que los parámetros con los que se realizan las encuestas, no contemplan a la población indígena en su totalidad, ya que reducen los criterios para considerarse indígena o no, por lo que se puede decir que las cifras oficiales del censo son apenas un aproximado.

La lengua *mè'phàà* está clasificada dentro del tronco lingüístico otomangue, en la subfamilia tlapaneca-sutiaba, el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI) registra nueve variantes dialectales, sin embargo, algunos investigadores y maestros bilingües de la región registran once, todas inteligibles entre sí y demarcadas en los principales pueblos donde se hablan: *Smájúin* (Zilacayotitlán), *Àguáá*

(San Pedro Huitzapala), *Wí'ùn* (Acatepec), *Xma'íin* (Teocuitlapa), *Míjuíi* (Tlacoapa), *Vátháá* (Huehueteppec), *Tsíndíi* (Azoyú), *Xirágáá* (Zapotitlán), *Mañuwìn* (Malinaltepec), *Maruxií* (El Tejoruco) y *Xkùthií* (Tenamazapa). Todos ubicados en la región de La Montaña, excepto la variante de Azoyú que se localiza en la región de la Costa Chica.

La denominación “La Montaña”, tiene sus antecedentes en un estudio antropológico:

“Realizado por Alfonso Fabila y C. Tejeda (1955); quien después de un intenso recorrido por los pueblos y municipios de la parte oriental de la Sierra Madre del sur, establecieron la clasificación y un agrupamiento municipal de lo que en aquel tiempo se empezó a llamar la “región mixteca-nahua-tlapanea de La Montaña de Guerrero. Tomando en cuenta criterios lingüísticos, orográficos, climáticos y socioeconómicos”. (Matías, 2000, p. 24).

En la actualidad La Montaña es una región donde confluyen tres culturas: la *mè'phàà*, la *na savi* y la *náhuatl*, donde el español se usa como lengua franca. Este territorio se ha vuelto sinónimo de resistencia indígena, pero también ejemplo de la injusticia, la violación a los derechos humanos, la pobreza, la exclusión, el racismo y la violencia.

En Chilpancingo, la capital del estado, se usa la expresión “eres de la montaña” para referir a Tlapa de Comonfort, en Tlapa a su vez se usa para

señalarte como habitante de algún municipio cercano, como Malinaltepec, donde igualmente se usa para referirte como residente de alguna de sus colonias. Esta frase funciona para marcar la diferencia.

La Montaña es un lugar culturalmente racializado, todo aquel que sea originario de alguno de los pueblos de esta región, se le asocia con la pobreza, la ignorancia, se le estigmatiza como bruto, como indígena. “A Tlapa se le conoce como el corazón de La Montaña, sin embargo, es un corazón racista, porque los que se asumen como los auténticos tlapaneos detestan a los indígenas, a pesar de que son el motor de la economía local.”⁹ Cuando los *mè'phàà*, *na savi* y *náhuatl*, de los municipios aledaños de Tlapa, vienen a buscar trabajo, son discriminados, maltratados y explotados, a las muchachas se les engaña y secuestra para la explotación sexual y doméstica:

“El gobierno federal quiso transformar Tlapa en un centro rector donde giraran a su alrededor las comunidades indígenas, con el fin de integrarlas a la nación y a la civilización occidental. Los resultados fueron desastrosos. Hoy tenemos una ciudad donde las minorías mestizas son las que ostentan el poder. Del mismo modo, la población indígena que se amestizó asume ahora el papel

⁹ Tlachinollan. (18 de julio de 2022). *Artículo de opinión*. <http://www.tlachinollan.org/opinion-pelear-contra-la-impunidad-y-la-desigualdad-en-la-montana-de-guerrero/>

del dominador al interior de sus municipios. Los partidos políticos se han transformado en los instrumentos de control más eficaces para dividir a las comunidades y romper con su sistema de gobierno comunitario, basado en la toma de decisiones en asamblea”¹⁰

Montaña en *mè'phàà* se dice *jùbá* y es el lugar donde se siembra y se llevan a cabo los principales rituales, quien cuida la montaña y ordena el ciclo agrícola es *Àkùùn jùbà*/Deidad corazón del cerro, la relación que establecen los pobladores con esta divinidad es de respeto, cuando se quebranta vienen las enfermedades o las catástrofes naturales.



El comité de la lengua *mè'phàà* se creó el 7 de marzo de 1997 en el municipio de Tlacoapa, desde entonces se trabaja en la reivindicación de la lengua y la cultura, se escribieron manuales para la escritura y se empezó a desconocer la palabra “tlapaneco”, por su sentido peyorativo, para autodenominarse como *xàbò mè'phàà*: personas que se definen dentro de un territorio en donde se habla la lengua *mè'phàà*. “En julio del 2004 en Santa Cruz del Rincón, municipio de Malinaltepec, Guerrero, se firmó un documento

¹⁰ Tlachinollan. (18 de julio de 2022). *Artículo de opinión*. <http://www.tlachinollan.org/opinion-pelear-contra-la-impunidad-y-la-desigualdad-en-la-montana-de-guerrero/>

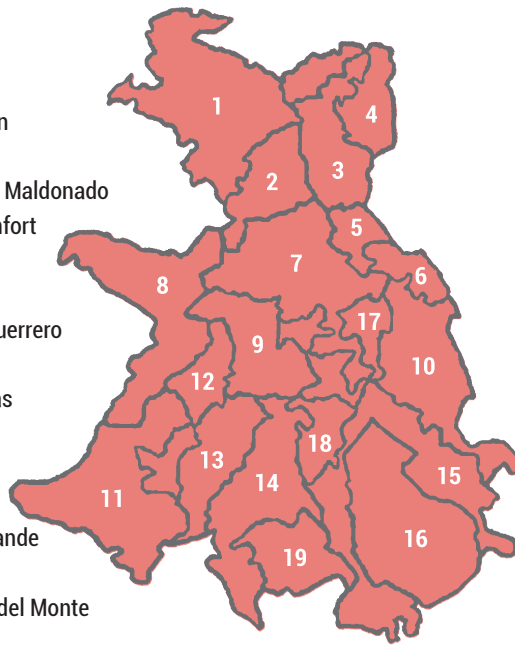
por los profesores bilingües que a la letra dice: “el término *mè'phàà* que significa ‘el que es de Tlapa’ se deberá emplear como sustituto definitivo del término ‘tlapaneco.’” (Solano, 2012, p. 11).

Si tomamos en cuenta que a través de la lengua conocemos y nombramos al mundo, que al nombrar nos adentramos en la diversidad de pensamientos y formas de vida, se vuelve fundamental nombrarnos y nombrar al mundo tal como nosotros lo concebimos. La reivindicación del término *mè'phàà* representa esta lucha por el reconocimiento.

Desde que se creó el primer congreso de la lengua, en cada ciclo escolar se realizan eventos donde los maestros comparten estrategias de enseñanzas y se hacen acuerdos entre las distintas variantes para la sistematización de un diccionario, que todavía se está desarrollando, y que si bien las discusiones para su elaboración han retardado su proceso, también lo han nutrido.

Los días 20 y 21 de febrero se conmemora a la lengua *mè'phàà*. En el taller de escritura de la lengua, cada año se asigna a una comunidad la responsabilidad de organizar la fiesta; cuando llega el día, se concentran todos los pueblos para compartir sus danzas, rituales y gastronomía, el evento es un catalizador de la cultura de cada comunidad, los visitantes pueden dar cuenta de la organización de cada pueblo y de su identidad, a través de las actividades organizadas por los maestros.

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



Mapa de los principales municipios de la región de La Montaña, Guerrero.

La mayoría de la población es bilingüe, todos los pueblos compartimos la necesidad de tener una lengua franca en la cual comunicarnos, si no ¿en qué lengua dialogamos? En nuestro caso es el español, sin embargo, esta lengua también representa a la cultura hegemónica que históricamente ha impuesto su saber y su forma de vida, por esa razón, el *mè'phàà* se ha dejado de hablar en las principales cabeceras, en las fronteras urbanas los más jóvenes ya no quieren aprender el idioma, pocos se interesan en preservar la identidad cultural y las costumbres de los viejos.

En el año 2006 en la comunidad de Ojo de Agua, municipio de Malinaltepec, se creó la lumbre de la lengua *mè'phàà*, como símbolo de vida, cada año el fuego es cuidado por una comunidad, algunas veces éste es acogido en determinado pueblo porque allí se está perdiendo el idioma. A quien le toca el fuego tiene la responsabilidad de hacer actividades que fortalezcan la cultura y la enseñanza del *mè'phàà*, hasta que en el marco del festejo del día de la lengua materna, los principales participan en una ceremonia de entrega y recibimiento de la lumbre a los nuevos responsables.

El 21 de febrero, Día de la lengua materna, es una fecha impuesta que la cultura *mè'phàà* se ha apropiado. La creación de la lumbre de la lengua responde a la necesidad de retrasar una pérdida inminente, es una forma de resistir a la globalización cultural que ha penetrado en todos los aspectos de nuestra

cotidianidad, hay una necesidad de resignificar símbolos ante nuevas problemáticas.

Para los *mè'phàà* el fogón y la lumbre simbolizan fuerza, unión y sabiduría, son los abuelos más viejos quienes con su trabajo hacen posible el sustento de la familia, gracias a ellos nuestra cultura creó conocimientos y tuvo alimento, ante ellos se contaron las primeras historias que nos dieron origen. El hecho de que la lumbre sea símbolo de la lengua no es causal, es una tradición milenaria de consagrar lo más importante para la cultura *mè'phàà*, en todos los rituales está presente, se le piden consejos y sabiduría para enfrentar los problemas.

La mejor manera de resistir a la globalización es pensar desde nuestra cultura, desde donde se construyó un saber milenario, mismo del que podemos hacer uso para enfrentar las distintas formas de colonialismo y las políticas institucionales que intentan neutralizar nuestro pensamiento, folclorizando nuestras formas de vida.

Pero además, es necesario preguntarse si en esta pretendida reivindicación de lo propio, desde las iniciativas del Estado ¿realmente nos estamos reapropiando de lo nuestro o nos estamos enajenando? En las comunidades se han abierto “casas de cultura” donde se enseñan bailables como la polka norteña o el jarabe tapatío, entre otras actividades denominadas culturales; en la celebración de la lengua *mè'phàà* se presentan danzas folclóricas, transformando el sentido de reivindicación identitaria a

un mero espectáculo, esto también significa la des-territorialización de la espiritualidad.

En el día de la lengua materna estas acciones reflejan el desconocimiento que se tiene de lo propio, festejamos nuestra identidad con parámetros externos, reproducimos la colonización a partir de un concepto de cultura que se creó para desplazar nuestras formas de saber, estas prácticas terminan por enajenarnos.

Entendemos por enajenación aquel proceso de aculturación mediante el cual los individuos junto con la sociedad se van transformando, hasta hacerse ajenos o contradictorios a sus circunstancias históricas, esto según los intereses económicos del sistema vigente, es decir el capitalismo. Nosotros mismos gradualmente, hacemos ese despojo hasta llegar al punto de olvidar por completo las historias que nos dieron origen.

En el día de la lengua sería necesario reflexionar y cuestionarnos ¿qué entendemos por revitalizar una cultura?, ¿cantar, sin importar el contenido, significa recuperar un saber?, ¿escribir en *mè'phàà* sin reflexionar sobre la historia de las palabras es revitalizar la lengua?, ¿traducir contenidos pedagógicos de manera literal significa enseñar a través de una educación propia?, ¿contar cuentos y leer poesía en las escuelas es enseñar a crear desde la lengua?

Para las autoridades gubernamentales el 21 de febrero es el único día que los pueblos indígenas existen, se hacen encuentros, recitales, coloquios,

conferencias, pero no se discuten las “leyes de derecho indígena”, por el contrario, se busca desapa- recerlas o modificarlas a conveniencia como en el caso de la ley 701 de reconocimiento, derecho y cultura de los pueblos y comunidades indígenas y afro- mexicanas del estado de Guerrero.

La enajenación es un espejo que encubre la rea- lidad y la mistifica, nos devuelve el reflejo de lo que no somos, nos presenta una cultura idílica, un pa- trón de gustos y referencia uniformizada: progra- mas de entretenimiento, bailables para eventos culturales, mas no las danzas tradicionales. Ante esta situación, es necesario que en el día de la len- gua materna se recuperen saberes para reconstruir la casa de nuestra memoria, proponer estrategias para la revitalización del idioma que está perdiendo hablantes.

Renovar la lumbre que es símbolo del cambio y permanencia del saber. Nuestros ancestros simbo- lizaban la quema de leña como el inicio de un nue- vo ciclo, pero también la de un tiempo para la transformación política, se hacían sacrificios y se to- maban decisiones importantes para la cultura.

La última ceremonia prehispánica de fuego nue- vo *mè'phàà* se realizó en 1520:

“Las ceremonias de Fuego Nuevo en la zona tlapa- neca se realizaban en los cargadores de año 2 Mo- vimiento, es decir con 13 años de desfase con respecto a la ceremonia mexica que se llevaba a

cabo en 2 Caña (2 Hierba en el calendario tlapane- co). Así, en el marco cronológico de los códices de Azoyú, los tlapanechos habrían celebrado su cere- monia de Fuego Nuevo en los años 1312, 1364, 1416, 1468, Y 1520. Por su parte, los mexicas cele- braron la misma ceremonia en los años 1299, 1351,1403, 1455 y 1507. Desconocemos si después de la conquista española se tenga reportada una ceremonia de Fuego Nuevo en alguna parte de Guerrero o en el resto de Mesoamérica.” (Gutiérrez y Brito, 2014, p. 46)

Mientras siga encendida la lumbre de la lengua, se- guirán ardiendo las esperanzas en la hoguera del pensamiento de los pueblos *mè'phàà*, la flor de la lumbre crecerá en el pecho de cada niño.

El viaje

Cuando entré a estudiar en el Posgrado de Estudios Latinoamericanos de la UNAM, solicité una estancia de investigación en Nicaragua, decidí ir por tierra para encontrar algún posible rastro del camino de mis ancestros a Centroamérica, crucé la frontera de Tapachula, Guatemala, El Salvador y Honduras. Cuando llegué a Managua pensé, estoy aquí como un fragmento del tiempo, queriendo encontrar partes de un árbol al que solo le quedan raíces ¿Cuántas migraciones de ida y vuelta a habido desde la primera? ¿Qué significó ese camino en la piel de mi gente?

Estuve varios días revisando archivos en el Instituto de Historia de Nicaragua y Centroamérica (IHNCA), ahí encontré los libros del poeta de sutiaba, Enrique de la Concepción Fonseca.

Tomé un camión a la ciudad de León y me encontré con Guillermo, me dijo: “¿tú eres el sutiaba mexicano?”, me extrañó ese sobrenombre, le contesté: “si y soy *mè'phàà* de México”. Platicamos largo rato bajo la sombra de la catedral, a un lado de la estatua de los leones, ¿cuántos sutiabas habrían muerto para levantar esa majestuosa construcción?

Inmediatamente tuve la oportunidad de entrevistarme con el poeta Enrique, pero tuve nervios porque no había terminado de leer sus libros, aplacé la reunión, no quería hacer preguntas sin saber a profundidad sobre la investigación que él había hecho.

Cuando llegó el día del encuentro, llegamos a su casa, él no estaba, lo esperamos, lo vi llegar con machete y morral, venía del campo, pensé en la gente de mi pueblo, me regresó la confianza, como cuando uno llega a su casa después de mucho tiempo de ausencia.

En Nicaragua los *mè'phàà* fueron conocidos como: *maribios*, *sutiabas*, *nagradanos*, *cuascaleños* y *s̃ndiõ*, actualmente se preserva el nombre de *sutiaba* y se encuentran asentados en el actual departamento de León, en la región del Pacífico. En mi investigación retomé la autodenominación *s̃ndiõ*, palabra que usaban los ancestros para nombrar a su lengua y cultura.

Hay mención de los *s̃ndiõ* en varios autores como Gonzalo Fernández de Oviedo Valdés, en *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra firme del mar océano*, donde relata acontecimientos de los años 1492-1549, también el Doctor Diego García de Palacio (1576), en *Carta dirigida al Rey de España*, refiere que el *maribio* es una lengua que se habla en Nicaragua.

También, hay datos en los *Documentos para la historia de Nicaragua* hechos por el Doctor Andrés Vega Bolaños, archivo conocido como “Colección Somoza”, que comprende del año de 1529 al 1550. También hay referencias en los estudios de E. G. Squier (1853),

Nicaragua, sus gentes y paisajes, donde aparece un vocabulario de la lengua bajo el nombre de *nagrandano*. Abeé Charle Brasseur de Bourbourg, (1862) en la obra *Rabinal-Achi*, incluye tres cantos de la lengua *maribia*: *Naachù Nasumanicu* (sonido de los novios) *Naachù Dañamó* (canto del hambre) *Nagzdagañu* (bailé de la muerte).

Por su parte, el sacerdote Doroteo Anaya (s.f.), menciona que la verdadera denominación para la cultura *sindiö* es *cuasculá*. Al consultar la sistematización de palabras del idioma *sindiö* que hace Lehmann, la traducción de *cuasculá* es “qué tal, buen día”, equivalente al *watsá ló*/buen día del *mè’phàà*, por tanto, la palabra refiere a una forma de saludo y no al nombre de la cultura, el mencionado sacerdote hizo una sistematización de “cinco manuscritos envueltos en cuero de venado” y que actualmente están extraviados.

Walter Lehmann, estuvo en Nicaragua de los años 1907 al 1909, y en 1920 realizó investigaciones, mismas que plasmó en su obra *Las lenguas de América Central. En sus relaciones entre sí y con América del Sur y México*, es él quien recupera el más extenso vocabulario de la lengua *sindiö*. Tomas Ayón (1993) en *Historia de Nicaragua desde los tiempos más remotos hasta el año 1852*, llama a los *sindiö* como *orotiñas*. La investigación más reciente es el libro *Identidad y derecho: Los títulos Reales del Pueblo de Sutiaba* de Mario Rizo.

Además, es importante mencionar tres documentos que recogen palabras de la tradición oral y están

escritas por sutiabeños: el *Diccionario e interpretación del habla de Sutiaba*, coleccionado por Adolfo Isaac Sánchez Hernández y la *Cartilla bilingüe de Sutiaba-español*, *Breve Historia de los Indígenas de Sutiaba*, tomos I y II de Enrique de la Concepción Fonseca González.

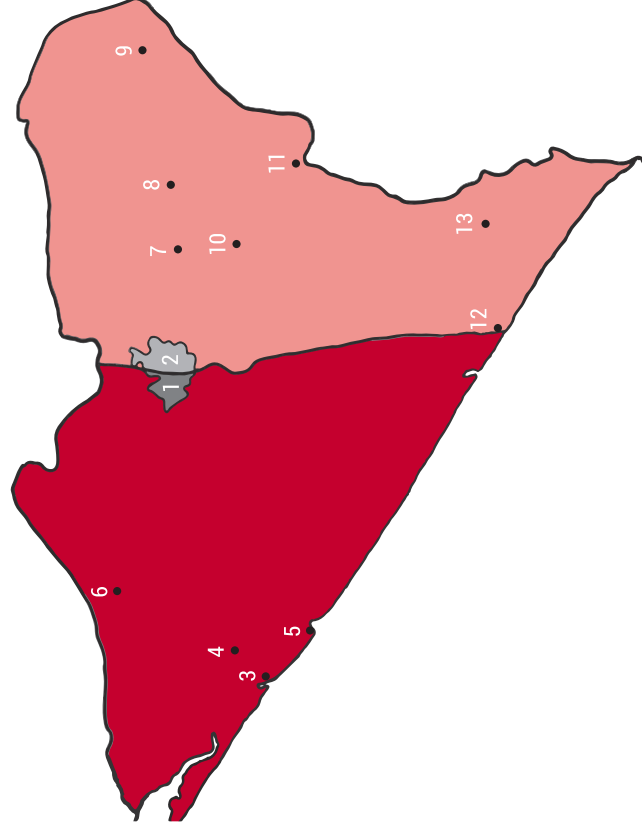
Actualmente, la población *sindiö* está asentada en la costa del Pacífico de Nicaragua, el censo socioeconómico de 2010 reporta una población de 44, 215 personas, de la cual sólo el 10% expresó conocer el idioma de los antiguos *sindiö*. La población se encuentra repartida en 112 comunidades ubicadas en los principales sectores: Sector Peri Urbano Norte, Sector Peri Urbano Sur, Sector Rural–Costero y Carretera, Sector Rural Norte y Sector Rural Sur.

La palabra *sutiaba* tiene varias interpretaciones, para Valle (1920), es de origen náhuatl: “La etimología de *Sutiaba* es *shuctli*, caracolito negro, *atl* agua, *pan* adverbio de lugar lo cual significa “Río de caracolitos negros”, chotes les decimos en León” (p. 43).

El antropólogo Mario Rizo (1999) menciona que la palabra *sutiaba* ha evolucionado desde “1544 y lo escriben en la forma ‘sotiava’, ‘sutiaba’ y *sutiava*. En 1548 aparece en las formas ‘sutiaba’ y ‘sutiava’; en 1586 aparece en una forma mexicanizada como ‘xutiaba’ e indistintamente como ‘sutiaba’ y ‘sutiava’, en 1627” (p. 17). Rizo, agrega que “la primera referencia escrita del pueblo de *sutiaba* data de mediados del siglo XVI, exactamente de 1538 cuando se menciona su existencia como encomienda subordinada a la jurisdicción de León de Nicaragua” (p. 47).



1. Municipio de León
2. Territorio en el que vive la población que se identifica como parte de la comunidad indígena de Sutiaba
3. Ciudad de León
4. Territorio de la comunidad indígena de Sutiaba que reconoce que sus pobladores no se identifican como sutiabas
5. Managua
6. Mar Caribe



1. Ciudad de León donde habita la comunidad indígena de Sutiaba urbana.
2. Ciudad de León donde la comunidad indígena de Sutiaba reconoce que no forma parte de Sutiaba
3. Poneloya
4. Comarca Miramar
5. Las Peñitas
6. Soledad
7. Santa Lucía
8. Loma Pelada
9. Valle Los Arauz
10. Comarca El Convento
11. Comarca Amatitlán
12. Salinas Grandes
13. Comarca Las Marimbas

El poeta Enrique de la Concepción Fonseca, refiere que el Corregidor Diego de Valdés fue quien institucionalizó la forma escrita de “subtiaba” en 1676, término que evolucionó de manera peyorativa, cobrando mayor fuerza el 27 de diciembre de 1902 cuando el Congreso Nicaragüense abolió la municipalidad de sutiaba y decretó su anexión a la ciudad de León, por eso actualmente es conocida como “un barrio” de León, hecho que marcó la memoria de los sutiabeños. El poeta De la Concepción Fonseca (1996), considera que el término sutiaba es:

“Un mote que nos impusieron como remoquete a la palabra sutiaba, [...] la palabra Sub, esta palabra justa y cabal para otras cosas, a nosotros como parte de la ya tolerada toponimia... es deshonrosa y humillantemente lesiva, porque... subtiaba es una parodia gigantesca que nos dice que cada sutiaba encontró su padre en cada leonés que lo despoja de cuanto quiera” (p. 13).

Walter Lehmann, en su visita a Nicaragua en 1902, realiza una entrevista a Victoria Carrillo (84 años), a Ángela Vázquez (80 años) y a Bernardo Suazo (45 años), apunta que la palabra con la que se autodenomina el pueblo de sutiaba desde su propia lengua es *šindiö*, pero no anota el significado. Sin embargo, a partir de otras palabras que aparecen en el vocabulario que recupera, podemos rastrear la raíz.

| Sutiaba/Lehmann ¹ (IHNCA-UCA, 2011, p. 47) | Español | Raíz de la palabra | Significado |
|---|-----------------------|-----------------------|-------------------|
| <i>šindiö</i> | Subtiaba | <i>šín</i> | |
| <i>šindiö Taa</i> | Cacique de sutiaba | <i>šín</i> | |
| <i>šínu, sixnu</i> | Piedra | <i>šín</i> | Piedra/ dureza |
| <i>šínu dagu</i> | Sílex | <i>šín</i> | |
| <i>ñau šínu</i> | Metlapil | <i>šín</i> | |

La raíz de la palabra *šín*: *šínu*, *sixnu*, *šínu dagu*, podría referir algún tipo de piedra. En *mè'phà* la palabra cercana a *šínu* es *tsénò* o *tsínù*/metate, el que se usa para moler maíz. La posible definición de *šindiö* podría ser: lugar donde se tallan las piedras.

Al respecto Lehmann menciona:

“Cuando pregunté por el significado de esta palabra que se conservó en los nombres de los volcanes Maribios, se me dijo que equivalía a “piedra”. La palabra con certeza forma parte de la antigua lengua Sutiaba, pero se distingue totalmente de la palabra para piedra «Sínu». Tal vez denomine ciertos tipos de piedra volcánica o sea un nombre propio ya vuelto inexplicable hasta la fecha.” (Künne, 2011, p. 145).

Se han encontrado vestigios de piedras talladas en la región de Sutiaba, piezas que conservan las familias como patrimonio de su memoria ancestral.

Actualmente los *sutiaba* reivindican la palabra *sĩndiõ*, la manera en la que sus ancestros se auto-nombraban:

“Nosotros los *sutiaba* creemos que recuperar el verdadero nombre (*sĩndiõ*) de nuestro pueblo es recuperar siglos de historia, debido a que nuestros abuelos calculan dos fechas de arribo al territorio del Pacífico de Nicaragua. Unos calculan, en el siglo IV después de Cristo, y otros en el siglo VI después de Cristo. En cualquiera de las dos fechas antes propuestas, el nombre *sĩndiõ*, es de más valor histórico que el nombre *sutiaba*, ya que *sutiaba*, es puesto a partir de la conquista de nuestro territorio, los *maribios*.”¹¹

Maribio y *Sutiaba* significan dos cosas distintas, *maribio* es el territorio donde se habló la lengua *sutiaba*, y *sutiaba* es el nombre por la que son conocidos los *sĩndiõ* en Nicaragua.

Un lugar que se ha vuelto símbolo de los *sĩndiõ* es la Cordillera de los *maribios*, mejor conocida como la Cordillera de los desollados, el nombre viene de la siguiente historia:

“Un caso cruel y notable nunca oydo antes, diré aquí, aunque aq̄este no acaes̄ió en el tiempo que yo estuve en Nicaragua, sino año é medio ó poco

¹¹ A. B. Gutiérrez, comunicación personal, 19 de febrero del 2020.

mas antes, durante la conquista del capitán Françisco Fernandez, teniente que fué de Pedrarias; é fué desta manera; que como los indios vieron la osadía y esfuerço de los españoles, é temían mucho de los caballos, é nunca avian visto tales animales, é que lo alañaban é mataban, pensaron en un nuevo ardid de guerra, conque creyeron que espantarían los caballos é los pornian en huyda é vençerian á los españoles. E para esto, çinco leguas de la cibdad de león, en la provincia que se diçe de los *Maribios*, mataron muchos indios é indias viejas de sus mismos parientes é vecinos, é desolláronlos, después que los mataron, é comiéronse la carne é vistiéronse los pellejos, la carne afuera, que otra cosa del indio vivo no se pareçia, si no solo los ojos, pensando, como digo, con aquella su invencion, que los christianos huyrian de tal vista é sus caballos se espantarían. Como los christianos salieron al campo, los indios no rehusaron la batalla: antes pusieron en la delantera esos indios que traian otros revestidos, é con sus arcos é flechas dieron prinçipio a la batalla animosamente é con mucha grita é tambores. Los christianos quedaron muy maravillados de su atrevimiento, é áun espantados del caso, é cayeron luego en o que era é començaron á dar en los contrarios é á herir é matar de aquellos que estaban forrados en otros muertos...E de allí adelante se llamo aquella tierra, donde acaes̄ió lo ques dicho, la provincia de los *Desollados*”. (Fernández de Oviedo, Tomo VI, p. 360-361).

¿Qué significa ataviarse con la piel, y más, si el muerto es de la misma estirpe? Para los *síndiō-mè'phàà* la piel es el principio de la vida, en ella se fundamenta la relación ética con el mundo, ponerse la piel de los ancianos para el combate significaría la transmutación de la sabiduría, la valentía y la fortaleza: lo que llevaban puesto en la espalda los guerreros *maribios* era la piel de la memoria.

Los *síndiō* son una cultura aguerrida, defienden y han defendido, como la piel al cuerpo, su cultura. Cabe recordar lo relatado por (Fernández de Oviedo, Tomo VI), en 1528 en el lugar conocido como el Olocotón, donde 18 caciques atacaron y dieron muerte al “tesorero Alonso de Peralta y un hidalgo llamado Zúñiga y otros dos mancebos, hermanos, llamados los Baezas”, (p. 359). Fueron a visitar a sus esclavos y cobrar tributos, pero ya no regresaron, los *maribios* se comieron hasta a sus caballos, luego sucedió lo siguiente:

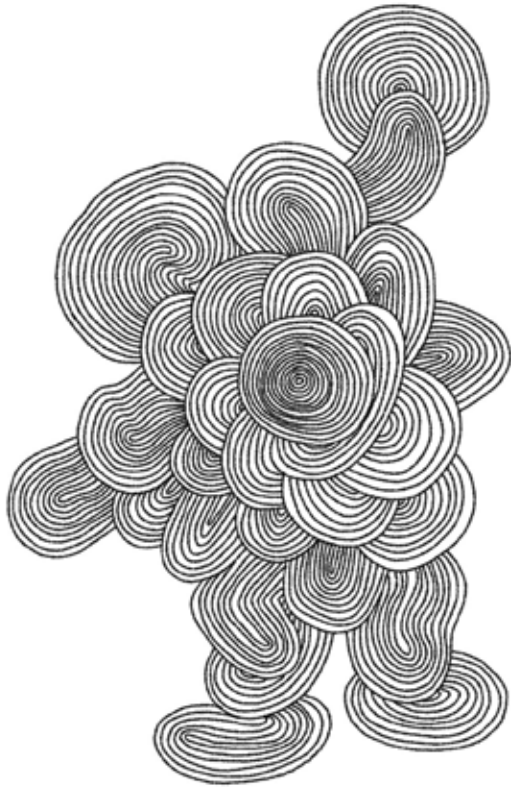
“Pedrarias Dávila envió un capitán con gente a buscar a los malhechores, y prendieron de ellos 17 ó 18 indios caciques e indios principales, y mandoles Pedrarias aperrear que se los comiesen a ellos perros. Y un martes a 16 días de junio de aquel año, en la plaza de León, los ajusticiaron de esta manera: que le daban al indio un palo que tuviese en la mano, y decíanle con la lengua o intérprete que se defendiese de los perros o los matase él a palos; y a cada indio se echaban cinco o seis perros cachorros

–por imponerlos sus dueños en esa montería– y como eran canes nuevos, andaban en torno de el indio, ladrándole, y él daba algún coscorrón a alguno. Y cuando a él le parecía que los tenía vencidos con su palo, soltaban un perro o dos de los lebreles y alanos diestros, que presto daban con el indio en tierra, y cargaban los demás y los desollaban y destripaban y comían de él lo que querían. Y de esta manera los mataron a todos dicciocho malhechores, los cuales eran del valle de Olocotón y de su comarca. Hatados los perros, quedáronse los indios en la plaza, a causa de que se pregonó que a quien de allí los quitase le darían la misma muerte... Y como la tierra es caliente, luego otro día hedían, y al tercero o cuarto día que allí estaban, por atemorizar y dar ejemplo a los indios.” (Fernández de Oviedo, Tomo VI, p. 359-360).

Para Mantica (2004), la palabra *maribio* significa: “mai-rabú, “Hombres por excelencia” mai: superlativo de bueno y rabu: hombre” (p. 186). En la actualidad, en la variante *mè'phàà Vátháá* (Huehuetepec) dicen *ràbù/gente*. Para Alfonso Valle la palabra *maribio* evolucionó, adaptándose a la fonética del inglés:

“Cordillera de los Maribios se llama la cordillera de volcanes que empieza en el Cosigüina y termina en el Momotombo y Momotombito. Los Maribios o tlanepanca yopi, denominación de los sutiabas o nagrandanos, al invadir Nicaragua en la misma

época que los chorotegas, se establecieron en las faldas de esa cordillera y la parte del territorio adyacente hasta orillas del Pacífico. De allí el nombre de Maribios, que adaptado al fonetismo inglés por etnógrafos, exploradores, geógrafos y escritores anglosajones, se transformó en Maraibios y luego en Marrabios. Maribio significa piedra, roca, o piedra labrada, en el idioma sutiaba.” (Valle, 1920, p. 28).



Sutiaba mexicano

Llevaba meses buscando la memoria oral de sutiaba, subí y bajé sus montes, me sumergí en la negra arena de las playas de Poneloya, caminé sin sombra en sus amplias calles, me detuve varias veces a mirar los rizos del sol de la iglesia, busqué alguna huella, algo que me dijeran los ídolos tallados del museo, al bajar los párpados invocaba que los sueños me revelaran en su lenguaje ese tiempo ancestral. Sutiaba me recordó a los pueblos de la costa de Guerrero.

Poco antes de la conmemoración de la muerte de Adiact, me invitaron a exponer avances de mis hallazgos en la investigación, *Pueblos de una misma raíz; los mè'phàà y sutiaba*, pero ¿por dónde empezar? Al presentarme dije: “Soy mè'phàà de La Montaña de Guerrero, México”, alguien me corrigió: “es el sutiaba mexicano”, después de ese sobrenombre, a donde quiera que iba o me asomaba, me decían el sutiaba mexicano, pensé, cuando alguno de ellos vaya a mi tierra les diré: “mè'phàà nicaragüense”. El mote de “sutiaba mexicano” me abrió puertas y diálogos con los ancianos de la comunidad.

En dicho evento, cuando hablé, sentí antiguos los sonidos de mis palabras, cada que abría la garganta se inmiscuían tiempos e imágenes, ¿cómo empezó todo y por qué?

Adiact y el estertor de los atabales



Muchos sucesos funestos marcaron la memoria de los *sindiõ*, entre los cuales destaca la muerte del Cacique Adiact, quien fue ahorcado en un árbol de tamarindo por los españoles. Hay múltiples relatos sobre este personaje, es difícil situar de manera precisa su origen.

En las crónicas que escribe Oviedo se menciona el nombre de un cacique Ariat que puede referirse a Adiact: “En el cacique Nagrando [Nagarote] y Ariat y Mabitra [Imabite] y en el de Mahometombo [Momotombo] se bautizaron 585 personas. En la provincia de Maribio se bautizaron 6.346 personas.” (Fernández de Oviedo, Tomo VI, p. 417).

Si se analizan con detenimiento las crónicas o las toponimias, muchos nombres de los caciques o lugares de asentamiento tienen su raíz en idiomas indígenas que los cronistas escribieron mal, como podría ser el caso del nombre de los caciques mencionados en la crónica de Oviedo: *Ariat*, *mabitra* (*imabite*), *Nagrando*, *Momotombo*.

En el libro *Interpretación de nombres geográficos indígenas de Nicaragua*, de Alfonso Valle, hay varias toponimias que corresponden a la raíz léxica del *mè'phàà*, sobre todo en la zona donde tuvieron asentamiento los *sĩndiõ*.

| Toponimia | Posible raíz <i>mè'phàà</i> | Significado |
|--|---|---|
| <i>Mabitra</i> (<i>imabite</i>) | <i>Mànbitá'á</i> /relámpago | Lugar de relámpagos |
| <i>Jumuika</i> | <i>Jùmù'</i> /mi pensamiento, <i>ikháá</i> /caminar | Donde camina el pensamiento |
| <i>Matamba</i> , para A. Valle, significa: "flecha larga, <i>mahta</i> / flecha, <i>mba</i> /grande o larga" | <i>Matha</i> /río, <i>mbàà</i> /grande | Lugar de río grande |
| <i>Diriamba</i> , para A. Valle: "grandes cerros o colinas". <i>Diri</i> /cerros, <i>mba</i> / grande" | <i>Àjmba</i> / viejo | Lugar del viejo |
| Maribios, para A. Valle: "piedra o roca" | <i>Ràbù/xàbù</i> /gente | Lugar donde se habla la lengua <i>mà ràbù</i> |

Para el sutiabeño Baltazar Gutiérrez, quien es un estudioso de la cultura *sĩndiõ*, la palabra *Adiact* está compuesta de *À'dajü*/ hijo, donde *ajü* tiene su raíz en *iaa*/agua, y agrega la palabra *Ahca*/ Sol. El nombre de *Adiact* lo traduce como "Hijo del Agua o Sol", y sitúa la muerte del cacique en el año de 1614.

Su versión de la historia es la siguiente:

"El Capitán español Jose Alberto Guardia y Espinal se encantó con la nativa *Dü-lu ídu* (Flor de Caña), declarándole su amor, que fue correspondido. Existía en la tribu sutiaba un joven de nombre *Ruüá rĩnu* que significaba perro viejo, quien pretendía el amor de *Dü-lu ídu*, y al enterarse de la relación amorosa de su pretendida, expuso a sus leales guerreros sobre el peligro que representaba para el pueblo de Sutiaba dicha relación, ya que de esa forma perderían a sus mujeres, sus tierras y sus bienes, lo hizo con la intención de que *Adiac* se enterara y tomara fuertes decisiones.

Efectivamente, *Adiac* convocó a sus notables para estudiar la situación, reuniéndose con ellos en *Júbà ñiná-ñu* (Cerro de los Vientos). Mientras eso sucedía, otro guerrero del grupo de Perro Viejo, llamado *Ápú gù-gáñuu*, Culebra de la muerte, informó secretamente al Gobernador sobre las intenciones de los indios sutiaba.

El Gobernador dio crédito a la denuncia y dictó instrucciones al Capitán Guardia y Espinal, quien invadió el Cacicazgo, capturando a los principales jefes indígenas procediendo a incendiar sus caseríos. *Adiac* cogido por sorpresa fue conducido a la plaza de Sutiaba. Fue juzgado, aperreado y condenado a morir ahorcado en las ramas de un árbol de tamarindo, en presencia de su pueblo que lloraba la muerte de su querido cacique sin poder hacer nada para salvarlo, hecho ocurrido un día viernes 25 de abril de 1614, fecha que aún perdura en el

corazón de los sutiaba.” (A. B. Gutiérrez, comunicación personal, 19 de febrero del 2020).

El historiador Mario Rizo, al rastrear la leyenda de *Adiact*, da cuenta que Joaquín Macías Sarria la publicó por primera vez en el año 1936 en el libro *20 narraciones y una conferencia*, Sarria le agregó elementos de creación literaria, la historia pudo ser retomada, reinterpretada y adoptada por la comunidad *sutiaba*.

Rizo, también al estudiar los documentos coloniales, encuentra un registro jurídico, el cual pudo dar origen a la historia de *Socchi* y *Adiac*, como él lo llama:

“Proceso acumulado contra Andrés Medrano estanciero de Christobal García. En el Realejo de la Posesión término y jurisdicción de la ciudad de León, Provincia de Nicaragua, en veinte y cinco días del mes de Febrero de mil quinientos cuarenta y uno por ante mi Marcos Alemán, Teniente de Escribano Mayor de esta provincia, [comparece] el magnífico señor capitán Luis de Guevara, Alcalde Mayor y Teniente de gobernador en esta provincia por su majestad, dijo que por cuanto a su noticia es venido que un Andrés Medrano estanciero de Cristóbal García en çigüina quemó una india hasta que murió y que al cacique porque lo reprendió le dio de azotes y le echó una sogá al pescuezo para ahorcarle. Para hacer información de lo susodicho hizo comparecer ante sí el cacique, que dijo ser

de la dicha plaza y siendo preguntado por lengua de Ynesica india ladina de Miguel Martín, dijo lo siguiente el dicho cacique llamado *Çital* siendo preguntado por lengua de la dicha [...] dijo que lo que pasa es que puede hacer ocho días poco más o menos que Andrés Medrano, que está en la dicha plaza por estanciero, tomó a una india que se llama Sochel y la tuvo en un palo dentro de un bohío y la quemó hasta que murió; y que a este testigo por que le dijo que porqué la quemaba le echó un hico [lazo] al pescuezo y le quiso ahorcar y le dio azotes en la espalda y mostró las señales que dijo que le había hecho [...] que le había dado con la espada, que la espada dice que le hizo las señales que mostró y que a dicho la verdad y no miente y señaló al señor Teniente de su señal...”¹²

Sin duda *Adiact* existió y es un símbolo importante para los pueblos *sindiõ*, por esa razón se ha perpetuado su nombre y reinventado de muchas maneras. El *Ariact* que se menciona en la crónica de Oviedo no es el mismo *Adiact* de la memoria oral que nos relata Baltazar, ni es el mismo con el nombre de *Cital* que encuentra Rizo en los archivos históricos,

¹² Rizo, 2014, p. 13-14. Para más información: Vega Bolaños, Andrés (1956) Colección de Documentos para la Historia de Nicaragua, Tomo Diez, p. 430. Colección Somoza, Madrid. En “Juicio de Residencia que Diego de Herrera Oidor de los Confines, tomó a Luis de Guevara, teniente de gobernador de la provincia de Nicaragua en virtud de lo mandado en cédulas de 7 y 13 de septiembre de 1543”. Concluyó el juicio en la ciudad de León, el 28 de junio de 1544.

sin embargo, la leyenda de *Adiact* está presente en el imaginario de los *síndiõ*, por ejemplo, en la población de Sutiaba, los viejos aún cuentan las historias de la memoria oral: El Punche de oro, El Cadejo, El Toro Guaco, creen que el punche de oro representa el espíritu del cacique *Adiact* y esperan su regreso.

En décadas recientes, las protestas realizadas por cuestiones agrarias en los años 1954-1965, fueron otro suceso significativo para los *síndiõ*. Los hacendados cercaron sus tierras impidiéndoles hacer actividades tales como la agricultura, el pastoreo y la pesca, ellos actuaron en respuesta a esa situación:

“Durante una noche típica de rebelión unos 1,000 sutiabas, organizados en unas en cinco brigadas montadas, cortaban cercas de alambre de púa en una área de unos 50 kilómetros, expulsaban a los capataces y trabajadores de varias haciendas, y escapaban antes de que la Guardia Nacional llegara al lugar de los hechos. Tales acciones, a su vez, condujeron a la militarización de las haciendas de tal manera que los oficiales de la Guardia Nacional se convirtieron en capataces y los establos en cárceles. Sin embargo esta brutal represión no tuvo éxito contra esta comunidad Indígena. En las palabras de un militante: “Somos 8,000 indios dispuestos a todo”. Antes del final de 1960, los sutiabas de hecho forzaron al régimen a otorgarles concesiones de peso incluyendo la distribución de unas 2,500 manzanas de sus antiguos terrenos.” (Gould, 1990, p. 107).

El papel de las mujeres en este movimiento por la defensa de la tierra fue fundamental, cabe destacar los nombres de las que integraron la primera Junta Directiva Femenina: Filomena Sánchez, (Secretaria), Trinidad González (Tesorera), Isabel Téllez (Fiscal) y Ángela Bárcenas (Vocal).

Los *síndiõ* tuvieron una participación activa en los diferentes acontecimientos históricos de Nicaragua, contra la dictadura somocista y la liberación de León con el Frente Sandinista de Liberación Nacional; Omar Cabezas, nos relata el trabajo político-militar que se hizo en la zona:

“El trabajo en Subtiava empieza a crecer como reguero de pólvora, silenciosamente, en la sombra. Y nosotros empezamos a proyectar a Sandino dentro de Subtiava. Ellos tienen un cacique que fue el cacique más representativo de ellos: Adiac. Nosotros proyectamos a Sandino como continuador de Adiac... tratamos de traspolar sus viejas luchas ancestrales de Adiac, recordarles cómo fueron despojados, cómo fueron sometidos, y cómo liberales y conservadores fueron empujándolos y quitándole las tierras, y cómo Sandino se rebela, igual que se rebeló Adiac... Y luego la cuestión de que las clases burguesas los están dominando. Entonces cuando los subtiavas salían en manifestación, antes de salir en manifestación, sonaban sus atabales ¿sabés lo que es un atabal?, es un tambor. Entonces salían las comisiones por todo el barrio con

tambores: parangan, pangarán... Es un sonido así: parangan, pangarán. Pero es un sonido sordo, es un sonido serio; no es un sonido alegre ni es un sonido triste, sino que es un sonido tenso: parangan-parangaránparanganparangarán. Y ellos no voltean a ver a los lados, sino que van recto, paranganparangarán-parangan-parangarán.” (Cabezas, 1981, p. 31-33).

Falta sumar esfuerzos para revitalizar la cultura *sñndiõ* que, a pesar de las vejaciones, se abren camino con esperanza, sabiduría y fortaleza como la piel que cuida la vida. En las casas de los *sñndiõ* aún suena el estertor de un atabal que busca fijar la memoria en las nuevas generaciones:

“Los sutiabas lograron atraer a muchos ladinos quienes vieron en “la raza rebelde” la encarnación de una historia digna de orgullo y de un método de lucha digno de emulación. Porque, ciertamente, la contribución más grande de los sutiabas a la liberación de Nicaragua fue, al mismo tiempo, lo que los distinguió de sus aliados ladinos: una vocación creadora por la organización autónoma, inextricablemente ligada a un sentido único de su propia historia. Aunque los diez años de revolución no han fortalecido la unidad de la comunidad, cualquier anuncio de la muerte de Sutiaba sería algo prematuro.” (Gould, 1990, p. 109).

Ante la pérdida del idioma, las mujeres *sñndiõ* se organizaron en una cooperativa que lleva por nombre “*Adiac*”. Todo inició cuando se preguntaron sobre lo que aún preservaban de sus ancestros, todas coincidieron en el saber de la gastronomía, recetas que habían aprendido de las mujeres que les antecedieron.

Cada año, el 25 de abril se hace un evento donde las integrantes de la cooperativa dan una muestra gastronómica y comparten los distintos saberes que aún preservan, dicha festividad se desarrolla en el marco de la muerte de *Adiac*, hijo de *Sutiaba*.

Perdieron las palabras, pero aún conservan la cicatriz de ese idioma, sus ramificaciones en cada una de las formas del saber.

Dentro de la constitución política del gobierno de Nicaragua, los pueblos del Pacífico Norte y Sur no tienen los mismos derechos que los pueblos indígenas de la Costa Atlántica, uno de los argumentos para desconocer su derecho indígena, es la pérdida del idioma.

El idioma *sñndiõ* actualmente está declarado extinto, sin embargo, a partir de la obra de Walter Lehmann y de la memoria oral, los pobladores han emprendido proyectos para el rescate de su lengua, Baltazar Gutiérrez, habla sobre esta labor:

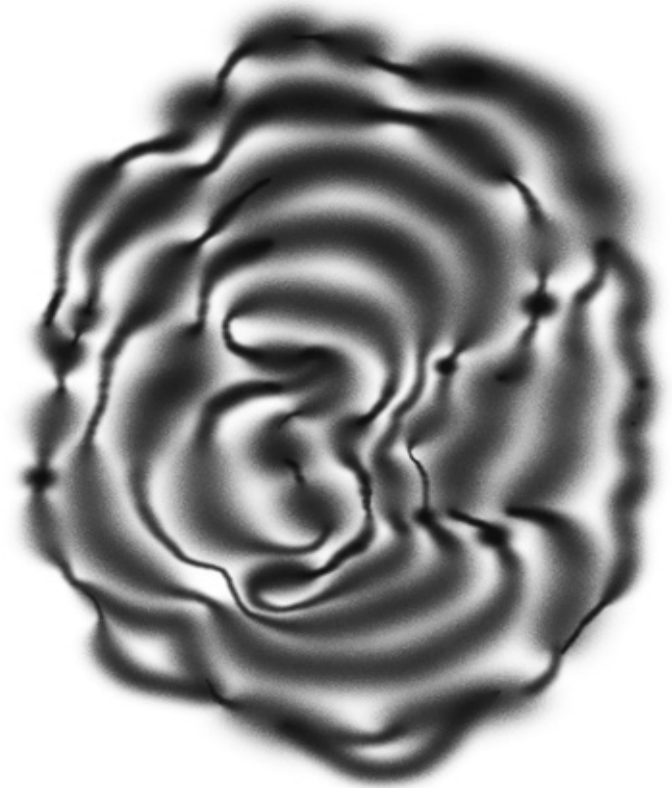
“La idea del rescate de la lengua sutiaba, la he escuchado desde que era niño, tal vez será en 1968, de unos 11 años. Pero fue en el año de 1979 cuando

me integré en la fundación de la Casa de Cultura de Sutiaba, trabajé con el poeta e historiador Enrique de la Concepción Fonseca González, el poeta Isaac Sánchez Salgado y el historiador Eliseo Hernández, todos ellos oriundos de Sutiaba, pero no fue hasta el año de 2012 que el poeta Enrique Fonseca logra gestionar la traducción de la obra de Walter Lehmann del alemán al español, y fue publicada en la Revista de Historia del Instituto de Historia de Nicaragua y Centroamérica de la Universidad Centroamericana.

Este trabajo fue presentado en el Cabildo Indígena de Sutiaba. Posteriormente en el 2015 recibo una llamada de la directora de la Oficina de Cultura e Historia de la Alcaldía de León, donde me dice que le urge mi presencia en dicha oficina, pues tiene una visita de un joven de origen mexicano, que está interesado en la lengua de Sutiaba, y fue así que conocí a Hubert Martínez Calleja, con quien me dirigí a la casa del poeta Enrique de la Concepción Fonseca donde nos reunimos.

Por razones que impedían trabajar en ese momento al poeta Enrique Fonseca con el compañero Hubert, me delegó a mí, para que trabajara con él, durante su estadía en Sutiaba. Fue así que nació el “Proyecto de Revitalización de la lengua Sutiava en Nicaragua”, Proyecto que hemos tratado de echar adelante, pero se nos ha hecho imposible, por la situación sociopolítica que atraviesa el país. Actualmente estoy impulsando talleres de la lengua

sutiaba para alumnos de primaria y secundaria.” (A. B. Gutiérrez, comunicación personal, 19 de febrero del 2020).



Los nichos

Guillermo me contó que, en la época de la guerra Centroamericana, conoció un lugar llamado “los nichos”, un refugio sagrado para los sutiabeños; él recordaba tres piedras grandes con pequeños huecos, se especuló que en ellas se hicieron sacrificios en la época prehispánica, me dijo: “chavaló, tengo una vaga memoria de cómo llegar” y decidimos ir.

Nos montamos en una moto sobre un camino de terracería, cruzamos un puente cargando la moto, caminamos entre árboles de morro, les colgaban pequeñas cabezas de calabaza, que Guillermo dijo eran de antiguos dioses, siguió una larga vereda de pastizal y kilómetros de arena seca.

Cuando llegamos, vimos cuerpos rocosos quemados por el sol, nos emocionamos, lo primero que hicimos fue tomarnos fotografías, platicamos sobre la posible finalidad de las piedras y sus huecos tallados, parecían tres ídolos de rayo de gran tamaño.

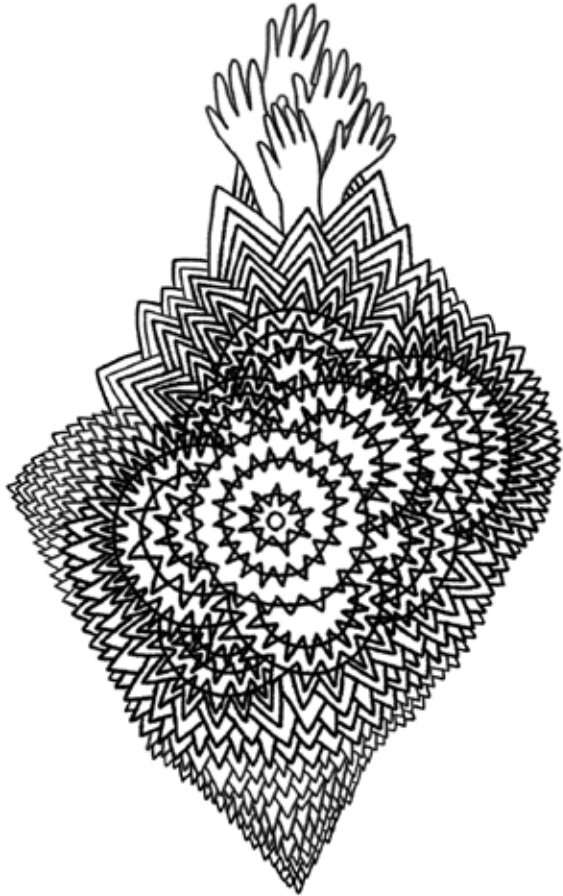
Llegó la tarde, al querer regresar no encontramos las huellas del camino por dónde llegamos, el viento con arena las había borrado.

Pensé, “los ídolos nos castigan”, ante nosotros solo maleza, sin un punto fijo para guiarnos, caminamos sin rumbo bajo el calor, se hizo de noche y con ella nacieron sonidos de extraños animales, nos cuidamos de las serpientes, una sed rasposa y espesa espinaba nuestras gargantas. Guillermo dijo, “oye chavaló, esperemos el amanecer, quizá el camino sea más claro”, nos sentamos, nos cobijó un frío viento. Me llegó un presentimiento, recordé la voz de mi madre, “cuando no sepas a dónde ir sigue los pasos del animal luna”, me paré y caminé, Guillermo me siguió, de pronto escuché un

ladrido, dudé de lo que había escuchado, prestamos atención, contuvimos la respiración para poder escuchar, solo era el airé llorando con la maleza, mi corazón tuvo un único deseo, escuchar a esos perros, y de pronto el silencio tuvo forma, llenó de sangre nueva nuestro corazón.



Una misma raíz: los *mè'phàà* y *sĩndiõ*



El argumento contundente del parentesco de ambos idiomas es el registro lingüístico que hace Walter Lehmann en el libro “*Las lenguas de América Central. En sus relaciones entre sí y con América del Sur y México,*” a esto se suman los tres diccionarios del idioma *sĩndiõ* escritos por los mismos hablantes. Se puede decir que el *sĩndiõ* es una variante del *mè'phàà* antiguo, fue adoptando nuevas tonalidades y características de acuerdo al territorio y al contacto con otras culturas. Sin embargo ambas lenguas conservaron elementos identitarios de un pasado que los hermana.

Para los lingüistas, las lenguas presentan ciertas características de evolución de las palabras, de ahí se puede deducir su clasificación y antigüedad, en esta línea se postula que los *sĩndiõ* se separaron de los *mè'phàà*, en un tiempo variable de ocho siglos, en el transcurso del año 1,200 d.C., hecho respaldado por el fechado léxico-estadístico de Swadesh

(1967).¹³ Dato que a su vez está relacionado con lo propuesto por otros investigadores, “Kaufman y Healy coinciden que los maribios llegaron a Nicaragua en la fecha mencionada.” (Künne, 2011, p. 171). Entre la lengua *mè’phàà* y *sĩndiõ* hay una distancia cercana a los 800 años de evolución, un tiempo pequeño en referencia a la edad de una lengua.

Respecto a las causas de la migración, se tienen las siguientes hipótesis:

- a. Por guerras con otras culturas en México.
- b. Por una hambruna que afectó la zona y se vieron obligados a emigrar para buscar un territorio más próspero.

Los *mè’phàà*/ *sĩndiõ*, también tuvieron asentamiento en El Salvador y Costa Rica, en El Salvador en el lugar que se conoció como Maribichicoa. Sobre los fundadores de dicho pueblo, Oviedo menciona que un grupo de maribios asentados en Nicaragua emigraron a las tierras de El Salvador:

“...a la par del río[...] Maribichicoa, y así se llama un pueblo en que hay ochocientos indios de repartimiento y son en él más de dos mil quinientas ánimas; y los indios llaman al río que es dicho

¹³ Para más información véase: Wadesh, Morris 1960. *The Oto-Manguean hypothesis and Macro-Mixtecan*. IJAL 26: 79-111. 1967. Lexicostatistic classification. En: Robert Wauchope (ed.), *Handbook of Middle American Indians*. Volume 5. Linguistics: 79-115. Austin: University of Texas Press.

Gaatahiguala, y está a treinta leguas de León¹⁴. El origen de aquesta gente de Maribichicoa es de la provincia de los Maribios, y por hambre se fueron a poblar en aquella tierra no ha mucho tiempo; porque cuando yo estuve en aquella tierra, había hombres vivos que se acordaban de ello, y se conocen por parientes los unos a los otros, y se hacen honra como entre adeudos.” (Fernández de Oviedo, Tomo VI, p. 370).

Actualmente el lugar citado se encuentra en Guatagiagua, municipio del departamento de Morazán, que anteriormente fue territorio del idioma lenca, en el Este de El Salvador.

Para Martin Kunne, la ubicación que hace Oviedo es imprecisa, el lugar al que se refería quedaba al norte de la ciudad de León: “la provincia de marabichoa mejor Marabichicoa, se encontraba... en El Salvador oriental y no dependía del cacique Nagrando.” (Künne, 2011, p. 58). Actualmente no hay vestigios de la presencia de los *sĩndiõ* en El Salvador.

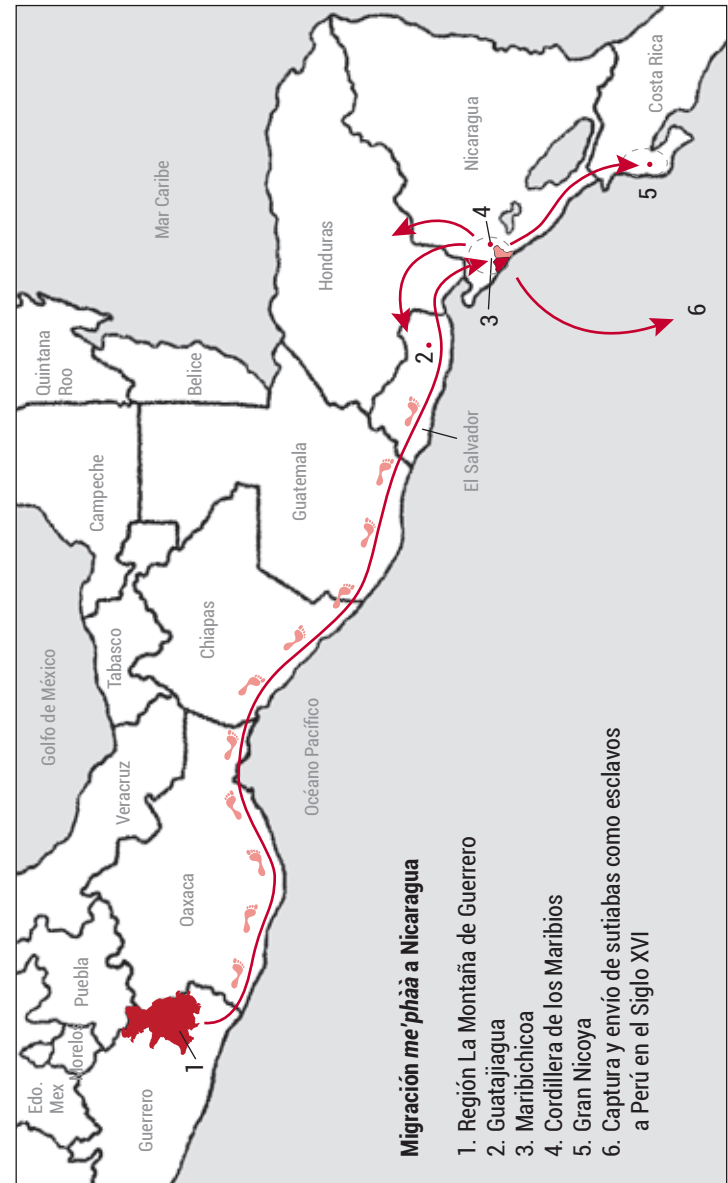
En Costa Rica los *mè’phàà*/*sĩndiõ*, fueron conocidos como sebteba o seteba, Rudolf Schuller, (1928), en el libro *Las lenguas indígenas de Centro América, con especial referencia a los idiomas aborígenes de Costa Rica*, hace una comparación léxica de ambos

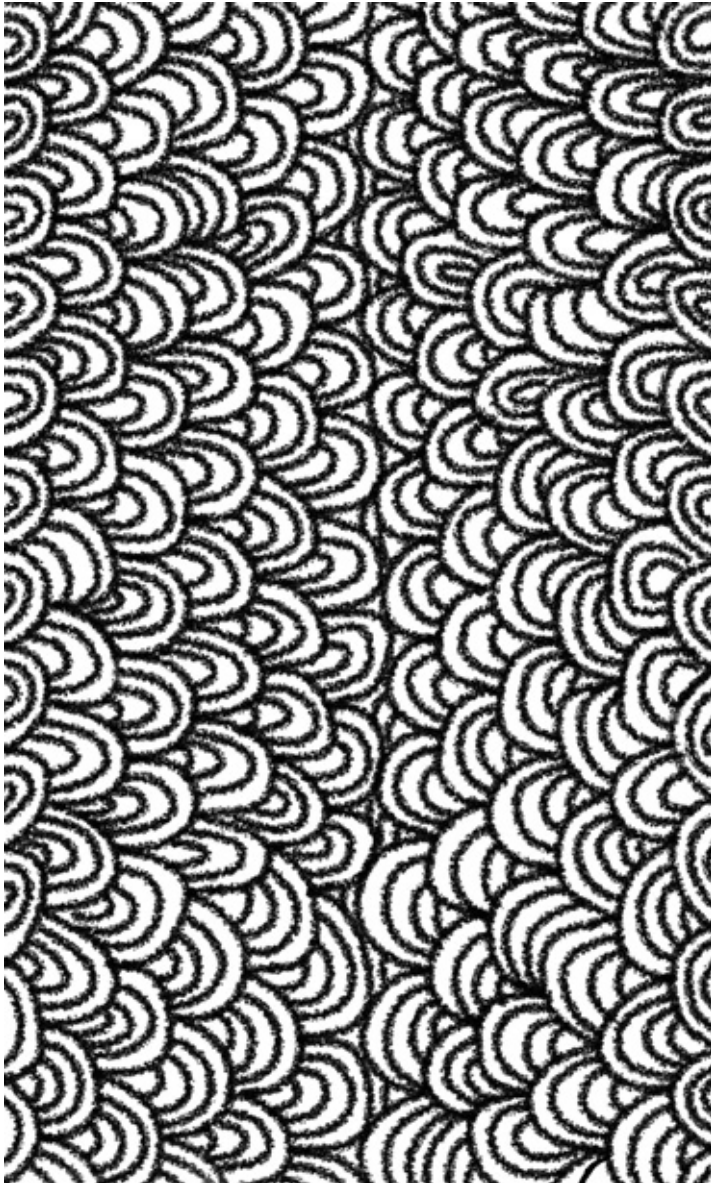
¹⁴ “Gaatahiguala es identificada como Guatagiagua. Lehmann lo ubica, al noreste de El Salvador, pero las minas estaban en la Gobernación de Nicaragua, posiblemente en la región del río Júcaro”.

idiomas, menciona que los *sebteba* son un grupo cultural que habitó en lo que actualmente se le conoce como la gran Nicoya.

También existe la hipótesis de que los sutiabas llegaron a Perú, ya que la mayoría de los esclavos mandados por Gil González Dávila¹⁵ de Nicaragua a Perú, fueron sutiabas y chorotegas, vendidos a los españoles aliados a Francisco Pizarro González, este dato se menciona en el documento “Boletín de la Academia Nacional de Historia”, antes Sociedad Ecuatoriana de Estudios Históricos Americanos.

¹⁵ Capitan Español (1480-1526), fue el jefe de la expedición al territorio de las actuales Costa Rica y Nicaragua.





Comparación del idioma *s̃ndiõ* con el idioma *mè'phàà*

Tomando en cuenta las obras e investigaciones de los principales autores y estudiosos del idioma *s̃ndiõ*, elaboré diversos cuadros comparativos que me permitieron comprobar la estrecha relación entre dicho idioma con mi idioma materno, el *mè'phàà*.

Cuadro comparativo I

Las lenguas de América Central. En sus relaciones entre sí y con América del Sur y México, 1920, de Walter Lehmann, tiene el registro más sistemático del idioma *s̃ndiõ*, contiene 892 palabras y un cuadro fonológico, y representa la única recopilación con ese enfoque y metodología. A partir de esta obra pude demostrar, de manera contundente, que el idioma *mè'phàà* hablado en la región de La Montaña del Estado de Guerrero y el idioma *s̃ndiõ* que se habló en Sutiaba, departamento de León, Nicaragua, es el mismo.

Cabe mencionar que Lehmann, a través de dicha investigación, se capacitó en el estudio del idioma

sutiaba para acceder a una cátedra universitaria, donde el filósofo Walter Benjamín asistió como alumno, y de Lehmann abrevó sobre el pensamiento indígena que posteriormente aparecería en su obra.

En el siguiente cuadro comparativo, hice una selección de palabras, oraciones y frases que consideré muestran de manera más estrecha la semejanza entre ambos idiomas. Es clara la marca de la evolución de las palabras, el sonido de la “r” por la “d”, por ejemplo: *dawún/boca (sĩndiõ)*, *rawún/boca (mè`phàà)*.

Selección de palabras¹⁶

| Lehmann (sĩndiõ) | Mè`phàà | Español | Significado |
|---------------------------|---------------------|----------------------|------------------------|
| <i>Gũã</i> | <i>Gù`wá</i> | Casa | Sentado-voz |
| <i>Gõõ</i> | <i>Go`wòó</i> | Su casa (casa de él) | |
| <i>Kunĩtilũ</i> | <i>Kũnitè`gixàà</i> | Diablo | Espíritu malo |
| <i>Kũĩya/leña</i> | <i>Xkwíya</i> | Leña/planta | Animal/semilla de agua |
| <i>l̃ya</i> | <i>l̃ya</i> | Agua | |
| <i>l̃ya mbã</i> | <i>l̃ya mbàà</i> | Río grande | |
| <i>l̃ya mĩtãun/chicha</i> | <i>l̃ya tawún</i> | Agua dulce | Agua dulce |
| <i>Nã-mbĩya</i> | <i>Nãmbiyà`</i> | Llorar | Estoy llorando |
| <i>Ãgũ</i> | <i>Agu</i> | Fuego/lumbre | |

¹⁶ Lehmann, hizo un sistema fonético para representar los sonidos de las palabras del *sĩndiõ*, y debido a su particularidad, no encontré como integrar de manera completa dicha simbología, sugiero consultar la obra para mayor precisión de la puntuación.

| Lehmann (sĩndiõ) | Mè`phàà | Español | Significado |
|---------------------------------------|-----------------------|-------------------------------|---|
| <i>Sĩnũ dãgũ</i> | <i>Itsĩ agu</i> | <i>Sĩlex</i> /piedra de fuego | |
| <i>Gunĩ</i> | <i>Ngúnĩ</i> | Humo | |
| <i>l̃dũ</i> | <i>l̃dũ</i> | Sal | |
| <i>D-ãxkã-lũ</i> | <i>Ãkhà`</i> | Sol | |
| <i>Sĩgũ</i> | <i>Tsĩgu</i> | Año | |
| <i>Bĩ</i> | <i>Mbĩ`ĩ</i> | Día | Tiempo |
| <i>Gũbã</i> | <i>Júbã`</i> | Barro-arcilla | Tierra |
| <i>Gãmba</i> | <i>Jãmbaa</i> | Camino | |
| <i>Rãbu</i> | <i>Xãbò/xãbũ/rãbũ</i> | Ser humano/gente | |
| <i>Rãb-agũ</i> | <i>Ã`gũ/ã`go</i> | Mujer | |
| <i>Ãda-ỹũ/hijo-hija</i> | <i>Ãdã</i> | Niño/niña | |
| <i>Ñãu ãxmbã/cuñado (mano grande)</i> | <i>Ñãwũũn ãjmbã</i> | Mano del viejo | Puede referir a que antes los yernos hacían servicio de novia en la casa de los suegros, son una mano de trabajo en la nueva familia. |
| <i>Ãxmbã</i> | <i>Ãjmbã</i> | Anciano | También la palabra se usa para macho, viejo. |
| <i>Rãbu rĩũ</i> | <i>Xãbó xĩ`rĩũ</i> | Hombre viejo | <i>Xĩ`rĩũ</i> es el nombre de los abuelos del pueblo. |

| Lehmann (šindiö) | Mè'phàà | Español | Significado |
|--|-----------------------|---------------------|--|
| <i>Rōaxī/gente/ gāxtīñu rōaxī/ antepasados/ gente de lejos</i> | | | Parece que el sonido de la "r" en algunas palabras suena como "x" y el de x como "j", probablemente, sea la palabra <i>xōajī/gente de pueblo</i> . |
| <i>Kūninū mbā/ dormilón (gran durmiente)</i> | <i>Àkhùùn ninù</i> | Deidad-sueño | Deidad del sueño |
| <i>Dāū</i> | <i>Rawun</i> | Boca | La "r" suena como "d" |
| <i>Dākō</i> | <i>Rakhá</i> | Nariz | |
| <i>Ñāū</i> | <i>Ñà'wun</i> | Oreja | |
| <i>Īnū, ĩnā/rostro</i> | <i>Ina/Inù'/ināà'</i> | Mi cara/tu cara | |
| <i>Sūhu</i> | <i>Tsúùn</i> | Cabello | |
| <i>Ñāū</i> | <i>Ñawún</i> | Mano | |
| <i>Nāxkū</i> | <i>Nakhú</i> | Pie | |
| <i>Īsū</i> | <i>Ītsò</i> | Hueso | En mè'phàà, la "o" puede sonar como "u" |
| <i>Īā mīšu</i> | <i>Iya míxu</i> | Orina | Agua de orina |
| <i>Ambā</i> | <i>Àmbá</i> | Excrementos fecales | |
| <i>Nā ndīyū</i> | | Enfermo | |

| Lehmann (šindiö) | Mè'phàà | Español | Significado |
|------------------------|---------------------------|--------------------------------|-------------|
| <i>Gi-ndīstāa</i> | <i>Nditá'a</i> | Tos | |
| <i>Tšī mīštšū yāhā</i> | | Enfermedad de manchas cutáneas | |
| <i>Rūxkū</i> | <i>Xùkú</i> | Animal | |
| <i>Ĕndī</i> | <i>Indíí</i> | Jaguar | |
| <i>Āgā</i> | <i>Àgà</i> | Cerdo | |
| <i>Dāgāba</i> | <i>Ràgàba</i> | Sapo | |
| <i>Āpū</i> | <i>Àbò/àbù</i> | Serpiente | |
| <i>Rægūī</i> | <i>Xà'wí</i> | Cangrejo | |
| <i>Axkūā</i> | <i>Àkwāán</i> | Hormiga | |
| <i>Ÿūā</i> | <i>Yu'wa</i> | Agave | |
| <i>Nāndī</i> | <i>Ndīí</i> | Tabaco | |
| <i>Rānā</i> | <i>Thana</i> | Medicina | |
| <i>Gāgāñu</i> | <i>Nijañuù/ wājèn</i> | Muerto | |

Selección de verbos

| Lehmann (šindiö) | Mè'phàà | Español | Significado |
|--|--------------------------|------------------|-------------|
| <i>Nā-dōkō (g ũ ä) Cerrar (casa)</i> | <i>Nàrògòò gù'wá</i> | Cierro la casa | |
| <i>Nā-šmī</i> | <i>Náxmí/ naxmé</i> | Coser/ bordar | |
| <i>Ikū na-gū</i> | <i>Ikhuún nàgú</i> | Estoy durmiendo | |

| Lehmann (s̄indiö) | Mè'phàà | Español | Significado |
|------------------------|--------------------|--------------------------------|---|
| Gapō | Jàbò' | Acostado/ estoy acostado | |
| Nā-tāu | Ná xtá'ún | Estar sentado | Piel sentada |
| Ikū nā-mbīya | Ikúún námbiya' | Yo lloro | |
| Dō-nā-un | Ído nàno/ nànù | Moliendo/ estoy moliendo | |
| Nā-miñū | Nàmiñù' | Temer/tengo miedo | |
| Nā-ñaxū | Nañajun | Trabajar/yo trabajo | También se traduce como verbo ser |
| Mba nūši | Mbaa nùxi' | Tierra nueva | |
| Āsu-mbī | Àtsú mbi'i | Tres días | |
| Rabāgū nānī t āgūma | À'gù nà'ni guma | La mujer hace tortillas | |
| Mīša | Mi'xá | Blanco | |
| Mōxmō | Mòjmò | Amarillo | |
| Māšā | Maxa | Verde | |

Cuadro comparativo II

“Nicaragua sus gentes y paisajes”, de E.G. Squier, publicado en 1857, es el registro más antiguo que se tiene del s̄indiö, aparece con la denominación de nagrandano, nombre derivado de Nagarote, provincia donde se habló el s̄indiö, actualmente es un municipio del departamento de la ciudad de León.

El siguiente cuadro está elaborado a partir de la obra de Squier, arqueólogo de profesión, quien escribió las palabras como las escuchó, sin un sistema fonológico de por medio.

Selección de palabras

| Squier (s̄indiö) | Mè'phàà | Español | Significado |
|------------------|----------------------|---------|--------------------------|
| Kunete | Kùnitè' | Diablo | Espíritu malo. Deidad |
| A'mbin | Àjmbè' | Esposo | |
| A'guyu | À'gwi' | Esposa | |
| Geneu | Gì'tiù' | Hermano | Hermanito |
| Edi | Ede | Cabeza | Cabeza o pensamiento |
| Enu | Inu' | Cara | |
| Dahu | Ràjùn | Lengua | |
| Abulu | Aphuu | Cuello | |
| Pa'pu | Xpáphuu | Brazo | Hombro |
| Danau | À'dá ñawún | Dedos | Hijo de mi mano |
| Ahca | Àkhà' | Sol | Deidad sol |
| Medoun | Mindo'on/ mbro'on | Noche | Es muy noche |
| Ahku | Agu | Fuego | Deidad Lumbre |
| Esse | Ìtsí | Piedra | |
| Eshe | Ixí | Maíz | |
| Eshe | Exè/ixi | Árbol | |
| Ena | Iná | Hoja | |

| Squier (s̃ndiö) | Mè'phàà | Español | Significado |
|------------------|-------------------------|----------------|-------------|
| <i>Apu</i> | Àbù | Culebra | |
| <i>Icu</i> | <i>Ikhúún</i> | Yo | Sagrado |
| <i>Ica</i> | <i>Ikháán</i> | Tú | |
| <i>Ica</i> | <i>Ikhàà</i> | Él | |
| | | Números | |
| <i>Imba</i> | <i>Mbá</i> | Uno | 1 |
| <i>Apu</i> | Àjmà | Dos | 2 |
| <i>Asu</i> | Atsú | Tres | 3 |
| <i>Acu</i> | <i>Akhù</i> | Cuatro | 4 |
| <i>Huisu</i> | <i>Witsu</i> | Cinco | 5 |
| <i>Mahu</i> | <i>Majun</i> | Seis | 6 |
| <i>Niquinu</i> | <i>Juwan</i> | Siete | 7 |
| <i>Nuha</i> | <i>Migiñu</i> | Ocho | 8 |
| <i>Melnu</i> | <i>Mijna gùwà'</i> | Nueve | 9 |
| <i>Guha</i> | <i>Gùwà'</i> | Diez | 10 |
| <i>Guanimba</i> | <i>Gùwà' imbà</i> | Once | 10+1=11 |
| <i>Guanapu</i> | <i>Gùwà' ijmà</i> | Doce | 10+2=12 |
| <i>Guanasu</i> | <i>Gùwà' itsù</i> | Trece | 10+3=13 |
| <i>Guanicu</i> | <i>Gùwà' ikhù</i> | Catorce | 10+4=14 |
| <i>Guanisu</i> | <i>Gùwà' nitsu</i> | Quince | 10+5=15 |
| <i>Guanmahu</i> | <i>Gùwà' nitsu imba</i> | Dieciséis | 15+1=16 |
| <i>Guanquinu</i> | <i>Gùwà' nitsu ijma</i> | Diecisiete | 15+2=17 |
| <i>Guanuha</i> | <i>Gùwà' nitsu itsu</i> | Dieciocho | 15+3=18 |

| Squier (s̃ndiö) | Mè'phàà | Español | Significado |
|---------------------------|-------------------------|---------------|--------------------------------------|
| <i>Guanmelnu</i> | <i>Gùwà' nitsu ikhù</i> | Diecinueve | 15+4=19 |
| <i>Imbadiño</i> | <i>Mbá skíñú</i> | Veinte | 20x1=20 |
| <i>Badiñoguhuanu</i> | <i>Mbá skíñú gùwà'</i> | Treinta | 20+10 =30 |
| <i>Apudiño</i> | <i>Àjmà skíñú</i> | Cuarenta | 2x20= 40 |
| <i>Asudiño</i> | <i>Atsú skíñú</i> | Sesenta | 3x20=60 |
| <i>Huisudiño/ guhamba</i> | <i>Witsu skíñu</i> | Cien | 5x20=100 se tradujo como diez grande |
| <i>Diñoamba</i> | <i>Mbá ñúmbaa</i> | Cuatrocientos | 20x20=400 |

Cuadro comparativo III

El *Diccionario de interpretación a partir del habla de Sutiaba*, de Adolfo Isaac Sánchez Hernández, encuadernado en 1976, contiene 138 palabras más oraciones, que fueron escritas a partir de la memoria oral.

A partir de la obra de Isacc Sánchez, poeta originario de Sutiaba, elaboré el siguiente cuadro. Es necesario mencionar que el autor escribió las palabras tal como las escuchó, sin un sistema fonológico.

Selección de palabras

| Isaac (s̃ndiö) | Mè'phàà | Español | Significado |
|----------------|--------------|---------|-------------|
| <i>Amba</i> | <i>Àjmba</i> | Viejo | |
| <i>Azú</i> | <i>Àtsú</i> | Tres | |
| <i>Azcú</i> | <i>Akhò</i> | Cuatro | Sagrado |
| <i>Ciñú</i> | <i>Iñu</i> | Diente | |

| Isaac (sĩndiõ) | Mè'phàà | Español | Significado |
|----------------------------|------------------|--------------------------|-------------|
| Cuá | Gù'wá | Casa | |
| Cuascu lá | Watsá lá' | ¿Qué tal? Buenos días | |
| Cuascu lá ni guáqui | Wakíi/wakiá | Buenas tardes | |
| Cuniste | Kùnitè' | Espíritu malo/diablo | |
| Dáгаа | Àga | Marrano | |
| Dagába | Ràgàba | Sapo | |
| Daguma | Guma | Tortilla | |
| Dau | Rawan/ ràwùn' | Boca | |
| Dazna | Naxnáà' | Te doy | |
| Dazna ia | Naxnáà iya | Te doy agua | |
| Ené | È'nè/i'ni | Pinol | |
| Equí | Ìgì' | Pez | |
| Gagañú | Nijáñúù | Se murió | |
| Gañajú | Ñajun | Trabajo | |
| Guájú lá | Wájun lá' | Parados | |
| Guáqui dá | Wakiá lá' | Buenas tardes | |
| Gunumba | | Ladino/a | |
| Gumba | Gumbá | Mujer madura | |
| Gumba gunumba/Mujer ladina | Gumbá numbaa | Mujer del mundo | |
| Hrabú | Xàbò/Ràbù | Gente | |
| Huizú | Witsu | Cinco | |

| Isaac (sĩndiõ) | Mè'phàà | Español | Significado |
|----------------|-----------|-----------|-------------|
| la | Iya | Agua | |
| Imbá | Imbá | Uno /otro | |
| Majú | Majun | Seis | |
| Nazcú | Nakhú | Pie | |
| Nazcúa má | Nakwa má' | Ya vamos | |
| Negó | Ni'gòò | Maduro | |
| Ni miga | Nimiga | Quebrado | |
| Tau | Tawun | Dulce | |

Cuadro comparativo IV

La *breve historia de los indígenas de Sutiava*, Tomo II, de Enrique de la Concepción Fonseca, fue publicada en 1996 y contiene 302 palabras.

Enrique fue un sutiabeño, poeta, ensayista y apasionado investigador e impulsor de la revitalización de su cultura. Sistematizó las palabras como las escuchó de un barbero de nombre Don Natividad Campos, sin un sistema fonológico, como él lo indica en alguna de sus entrevistas.

Selección de palabras

| Enrique (sĩndiõ) | Mè'phàà | Español | Significado |
|------------------|---------|---------|-------------|
| Acu | Akho | Cuatro | |
| Asu | Atsú | Tres | |
| A'mbin | Àjmbè' | Esposo | |
| Ahaca | À'kha' | Sol | |

| Enrique (s̃ndiõ) | Mè'phàà | Español | Significado |
|------------------|-------------------|--------------------|-------------------------|
| Ahcú | Agu | Fuego | |
| Ciñu | Iñu/iñù' | Diente | |
| Daguna | Guma | Tortilla | |
| Dapu | Àbò/àbù | Culebra | |
| Dahta | Arathán | Habla | Hablar |
| Eia mbá | Iya mbàà | Agua grande/mar | |
| Egni | Ègì'/igì' | Pez | |
| Ena | Ina | Hoja | |
| Gamba | Jámbàà | Camino | |
| Gañaju | Ñajun | Trabajo | |
| Guaquí | Wakíí | Tarde | |
| Guba | Júbà | Tierra | |
| Ica | Ikháán | Tú | |
| Masha | Maxa | Verde | |
| Mesha | Mi'xá | Blanco | |
| Majú | Majun | Seis | |
| Magubi | Magunií/ muníí | Van a hacer | Se tradujo como hacer |
| Mica | Mikha | Caliente/ tibio | |
| Nau | Ña'wu | Oreja | |
| Negó | Ni'gòò | Maduro/ maduró | |
| Shambo | Chambóò | Tripa/ estómago | Se tradujo como barriga |
| Sigú | Tsigu | Año | |

| Enrique (s̃ndiõ) | Mè'phàà | Español | Significado |
|------------------|------------------|---------|-------------|
| Taho | Tátá | Señor | |
| Taco | Rakhà/ Rakhó' | Nariz | |
| Tusú | Tsúùn | Cabello | |

Cuadro comparativo V

El siguiente cuadro se elaboró a partir de los cuadernos del “Taller de la lengua sutiaba, 2020”, escritos por Baltazar Gutiérrez Morales, quien es narrador y pintor sutiabeño, además de promotor de la lengua y ha creado un archivo de documentos antiguos y de la memoria oral. Actualmente elabora la formación de un sistema fonológico del s̃ndiõ, a partir de los estudios lingüísticos que existen del mè'phàà. Baltazar, inició la impartición de talleres de revitalización del idioma s̃ndiõ en los niveles de educación primaria y secundaria desde el año 2020.

Selección de palabras

| Baltazar (s̃ndiõ) | Mè'phàà | Español | Significado |
|-------------------|-------------------|---------|-----------------|
| Naagúá | Nàwá'an/ nàxma | Temblor | Tiembra |
| Sínuu | Ìtsí | Piedra | |
| Síxnu | Ìtsí | Roca | |
| Shuaa | Xuáá | Plaza | Plaza/algo duro |
| À'diáhc | À'dá/À'dià' | Hijo | Hijo |
| Sòstó | Xòxtà/Xòxtò' | Pecho | |
| Nàxkú | Nakhú/nàkhù' | Pie | Mi pie |

Cuadro comparativo VI

El último cuadro lo elaboré a partir de la obra *Las lenguas indígenas de Centro América, con especial referencia a los idiomas aborígenes de Costa Rica (1928)*, escrita por el filólogo alemán Rudolf Schuller, quien clasificó el *sĩndiõ* con el nombre de sebteva, idioma que se habló en Costa Rica, en la región conocida como la Gran Nicoya. Registró 51 palabras, pero no da referencias fonológicas para deducir la pronunciación.

Selección de palabras

| Schuller (<i>sĩndiõ</i>) | <i>Mè'phàà</i> | Español | Significado |
|----------------------------|-------------------|------------------|----------------|
| <i>lia-yia</i> | <i>Iya</i> | Agua | |
| <i>Águ</i> | <i>Agu</i> | Fuego | |
| <i>Kui ya</i> | <i>Xkwíya</i> | Vara | Planta |
| <i>Íshí ranga</i> | <i>Ixè</i> | Leña | Leña |
| <i>Axaksa lu</i> | <i>À'khàà ló'</i> | Sol | Nuestro sol |
| <i>Sigu</i> | <i>Tsigu</i> | Año | |
| <i>Ukú</i> | <i>Gùn'</i> | Luna/mes | |
| <i>Úm-ba</i> | <i>Mbaa</i> | Tierra /suelo | |
| <i>D-asha-lu</i> | <i>Raxà' ló'</i> | Zacate | Nuestro zacate |
| <i>R-ábu</i> | <i>Xàbù</i> | Gente/ hombre | |
| <i>Áda yu</i> | <i>À'diá ló'</i> | Hijo /hija | Nuestro hijo |
| <i>Choá</i> | <i>Dxájú'</i> | Hermano | |
| <i>Ní-ku-yú</i> | <i>Nígún</i> | Yerno | |

| Schuller (<i>sĩndiõ</i>) | <i>Mè'phàà</i> | Español | Significado |
|----------------------------|-------------------------------------|----------------------|--------------------|
| <i>Púru- na-datá</i> | <i>Phú nàrathán</i> | Habla mucho | Hablas mucho |
| <i>Pax-pú</i> | <i>Xpáphuu</i> | Brazo | Hombro |
| <i>Nax-kú</i> | <i>Nakhú</i> | Pierna | Pie, pierna |
| <i>Na-oshá</i> | <i>Xáà</i> | Respirar | |
| <i>Dúdu-lu</i> | <i>Yà'dú</i> | Pecho de mujer | Senos |
| <i>Sostó</i> | <i>Xoxtà/Xòxtò'</i> | Pecho | |
| <i>Asu</i> | <i>Yà'tsu/ ngàtso</i> | Grasa | Agua de hueso |
| <i>Ruá, ruuá</i> | <i>Xùwàán</i> | Perro | |
| <i>Déndi chichi</i> | <i>Indíi hijgi/ indíi tuwii</i> | Tigrillo | Jaguar chiquito |
| <i>Ishi</i> | <i>Ixí</i> | Maíz | |
| <i>Guá</i> | <i>Gu'wá</i> | Casa | |
| <i>Shanai</i> | <i>Chádá</i> | Sandalias/ caites | Huarache |



Tres cantos de la lengua *maribia-s̃ndiõ* aparecen en la obra *Rabinal-Achí*¹⁷, traducida por el Abad Charles Brasseur de Bourbourg (1862).

Los *àjmùú/cantos*, son:

Naachù Nasumanicu (sonido de los novios), en *mè'phàà* se escribiría: *Ná dxawùún tsí nunigu'*/En la fiesta de los novios.

Naachù Dañamó (canto del hambre), en *mè'phàà*, *Ná dxawòò*/En la fiesta, la palabra *Dañamó* no tiene traducción, lo más cercano es *nìngeyòò*/tuvo hambre.

Nagzdagañu (baile de la muerte), puede traducirse como “estoy muriendo”, cuando alguien está enfermo dice: *nándojañu'*/estoy muriendo; el concepto para enfermedad es *nandii*, al manifestarse en el cuerpo de cualquier ser, es una potencialidad de la *wàjèn*/muerte.

¹⁷ Obra maya, escrita en el siglo XIX, descubierta en Guatemala y declarada por la Unesco en 2005, como una Obra Maestra de la tradición Oral e inscrita en la Lista del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad.

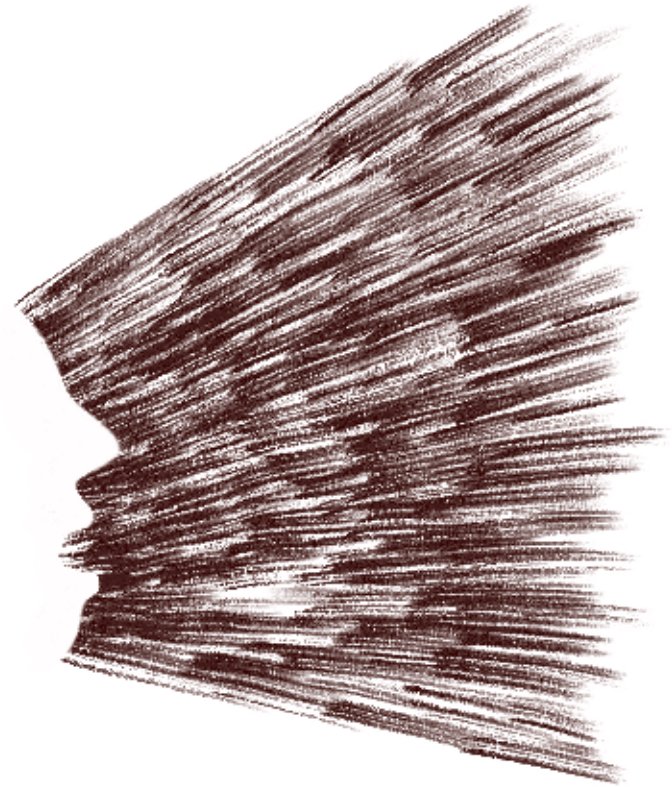
En las crónicas también podemos rastrear elementos comparativos de la cosmovisión y la religión, como por ejemplo la concepción de la piel. Actualmente, en Sutiaba se conserva un ritual llamado “indio viejo”, es representado por el árbol *Bursera morelensis* o cuajote colorado, nombrado en *mè'phàà* como “*ixè xtáña*’/piel roja”, tiene la característica de cambiar de piel, por esa razón es símbolo de la transformación y renovación:

“se conoce un árbol con el nombre de ‘*Indio Desnudo*’ que antiguamente se veneraba el día 20 de abril, en honor al Dios *Yopi* de los Sutiaba, fecha que fue cambiada por la religión católica, celebrando ese día a *San Benito de Palermo*, romería que se festeja hoy día, saliendo la procesión de la Iglesia de San Francisco de León, y se dirige hacia ‘*Río Grande*’.

Otra costumbre que perduró hasta los años de 1970 era la de los indios que vivían de la caza y la pesca, poner un guacalito de chicha y un puño de puros en un plato de barro, en los pies del árbol “Indio Desnudo” y rezar una oración, antes de internarse en la montaña, para pedir permiso al dueño de la montaña, y tener una abundante caza o pesca. Si esto no se hacía, la pesca y caza de animales era infructífera.” (A. B. Gutiérrez, comunicación personal, 19 de febrero del 2020).

La piel sigue siendo importante para ambas culturas, es un principio que rige su pensamiento ético.

Sobre el tema, faltan estudios de carácter comparativo, arqueológicos y antropológicos que sin duda arrojarían nuevos datos.



Laguna de apoyo

Cuando estuve en la ciudad de León, me informaron que debía conocer la Laguna de Apoyo, era muy posible que ahí pudiera encontrar rastros de los antiguos sutiabas. Tomé el autobús hacia ese destino, pasé montañas y pastizales, la noche fue cayendo, poco a poco los pasajeros fueron bajando. De repente el chofer me dijo, “hasta aquí llego”, le pregunté, “¿hay un lugar aquí para hospedarse?”, “sí”, me dijo.

Bajé y caminé, vi una casa con una luz tenue, grité y salieron los perros, casi rompían sus mecates para morderme, recordé la vez que me había perdido en el monte y solo seguí sus ladridos, agradecí que estuvieran ahí, seguí gritando hasta que salió un señor, le pedí de favor me diera hospedaje, me ofreció una cabaña en medio del bosque, pensé “al menos no me quedé en el frío espejo de la laguna”.

En la mañana, me despertaron aullidos y golpeos sobre la casa, eran tan fuertes que pensé en gorilas, no me atreví a salir, se escuchaban cerca y muy furiosos, me tenían acorralado. Pasaron algunas horas, y al ver que no se iban, decidí asomarme, abrí la puerta con mucha precaución, no vi nada, alcé la vista hacia los árboles y vi pequeños cuerpos negros moviéndose, me enojé, salí y les aventé piedras, todos corrieron gritando. Le conté al guardabosque lo que me había pasado y me dijo, “así son, pequeños pero escandalosos”, así conocí por primera vez a los monos aulladores.

El pensamiento de la piel es base de la espiritualidad y de la vida de los *mè'phàà* y *sĩndiõ*, es lo que nos mantiene en constante resistencia. En ambos pueblos está presente el verbo piel, en *mè'phàà* es *xtáà*/piel-estar y en *sĩndiõ* es *gistõ*/piel-ser-estar-vivir, la raíz viene de *ngí*/sentado y *stõ*/mi piel: donde está sentada mi piel.

Conjugación y palabras del verbo piel: *gistõ*/piel-estar, del *sĩndiõ*

| Lehmann (<i>sĩndiõ</i>) | <i>Mè'phàà</i> | Español | Significado |
|---|--|---------------------|---|
| <i>Gistõ</i> / Ser, estar-vivir | <i>Gi'xtò</i> / <i>xtáá</i> | Estoy | Sentada mi piel |
| <i>Ikū-nā-gi stõ</i> / Soy-estoy | <i>Ikhúún</i> <i>na'gi'xtò</i> / <i>xtáá ikhúún</i> | Yo estoy | Yo sentada mi piel |
| <i>Ikū-ni-gi stõ</i> / Fui-estuve | <i>Ikhúún</i> <i>ni'gi'xtò</i> / <i>nixtáá ikhúún</i> | Yo estuve | Yo senté mi piel |
| <i>Ikū-sĩ-ni-gistõ</i> / He sido-he estado | <i>Ikhúún tsí</i> <i>ni'gi'xtò</i> / <i>ikhúún ñàjùn'</i> <i>tsí nixtáá</i> | Yo fui quien estuvo | Yo quien sentó su piel |
| <i>Gũã gistõ gĩ-nĩ</i> / Casa está hecha | <i>Gù'wá ná</i> <i>gi'xtò' giníi</i> / <i>Gù'wá ná</i> <i>nixtáá giníi</i> | Mi primera casa | La primera casa donde senté mi piel |
| <i>Õstõ</i> /Cáscara | <i>Xtòo</i> / <i>xtòò</i> | Su cáscara | Todo tiene piel, todas las cáscaras de las frutas o plantas son piel. |

| Lehmann (šindjō) | Mè'phàà | Español | Significado |
|--|-------------------------------------|---|--|
| Ōstō/corteza | Xtóo | Su corteza | Su piel |
| Ūšta/papel | | | |
| Stā-dāngüä | Xtá rawan | Labio superior | Piel de tu boca |
| Šī-ni gamb-ōstō/ Arrugado (el que se acabó su piel) | Tsíníyámboò xtóo/ nìwambà xtá | Piel desgastada | El que se acabó su piel |
| Nā stōxmä/ Atar(imperativo) | Ná xtó'ómá'an | Donde está amarrado | Donde hizo piel |
| Sāxüä söstō/ Alma (pecho aliento) | Xüwáá xòxtò' | Pecho, (la traducción literal sería: Jícara de mi piel) | En <i>me'phàà</i> también usamos <i>ètsó xoxto</i> /hueso de mi pecho, la raíz de la palabra viene de: <i>Ètsó</i> -hueso <i>Xòó</i> -su jícara <i>Xto'</i> -mi piel Hueso de la jícara de mi piel |

En esta investigación, en lugar de definir las diversas formas de concebir las filosofías, preferí reconstruir un conocimiento desde lo nuestro, recuperar nuestra historia y la piel de nuestras palabras, de ahí la importancia de hacer un recorrido por los antecedentes históricos de la cultura *mè'phàà*. Las diferentes denominaciones por las que fue conocida en los distintos territorios en donde tuvo asentamiento, fueron

datos que permitieron identificar el concepto *xtá*/piel, una característica compartida del pensamiento y su hacer. La piel como el fundamento del horizonte ético.

En la idea de comparar las filosofías, lo indígena siempre se ha valorado con relación a lo occidental, esta metodología es el punto de partida de muchos investigadores que abordan el tema actualmente, categorías como “ser”, definido como totalidad, son algunas de las que se intentan adecuar al pensamiento de los pueblos originarios.

Para nosotros, el concepto “ser” se entiende desde otra perspectiva: todo “ser” es a partir de su “hacer”, o sea de su trabajo, por eso el verbo “ser” se traduce como *ñajun*/trabajo. El verbo “estar” es más importante que el “ser”, los *mè'phàà* entienden que todo lo que está es piel/*xtá*, significa que todo ser vivo o muerto se hace piel del lugar en donde vive, eso implica una responsabilidad con ese lugar, y puesto que no hay ser vivo o muerto sin territorio, la piel establece la reciprocidad de los seres.

Muerte del poeta

Estuve casi un año en Nicaragua, los sutiabas me abrieron su memoria, en La Montaña conocí a los hermanos de la raza rebelde. El polvo, la sequedad y el mar eran parte de una misma historia, vejaciones y resistencias, los sutiabas protestan esporádicamente contra los ingenios de caña de azúcar, porque se acaban el agua de consumo y para los cultivos. En un anoche azul, me despedí de Sutiaba como esas estrellas que nunca se van, pero están ahí, aunque no las veamos.

Una semana después de mi llegada a Guerrero, me enteré de la muerte del poeta Enrique de la Concepción, “el último tlapaneca”, sobrenombre que le daban en la prensa nicaraguanse, sentí salivar un gorjeo de tiempo en mi pecho, recordé su patio, el chillido de su silla mecedora, desde donde hilábamos palabras con la luz del ocaso, escuché los audios de las conversaciones que habíamos tenido, me sentí afortunado por haberlo conocido, cómo si una deidad ancestral hubiera planeado desde un origen nuestro encuentro.

Perder la piel de un idioma

● Qué significa perder la piel de los sonidos que dieron colores y formas al mundo? Es una pregunta que tenemos que hacernos, porque todos los días perdemos hablantes a causa de las violencias ejercidas contra los pueblos indígenas. Actualmente el idioma *sĩndiõj* sutiaba, ya no se habla, el español le ha quitado la piel, como lo ha hecho con muchos idiomas. En este “sistema-mundo”,¹⁸ con sus implicaciones ideológicas de poder y supresión de la otredad, acelera la muerte de las “otras” culturas.

En Abya Yala, se ha desarrollado un proyecto interminable de colonización epistémica de los territorios e idiomas. El eurocentrismo, se ha autodefinido como la cultura superior, justificando la violencia y la supresión de lo otro (lo no-eurocéntrico), reafirmando su *éthos* de dominación como totalidad, fundamentado en lo que llamamos pensamiento moderno.

¹⁸ En los términos de Wallerstein M. I. (1979). *El moderno sistema mundial*, tomo I. Siglo XXI Editores.

Muchas epistemologías son negadas, por considerarlas carentes de rigor científico o porque no corresponden a las metodologías de las ciencias eurocéntricas o del capitalismo, éste es el caso de los pueblos “indígenas”.

En la historia de cada cultura indígena hay una historia de racismo que ha configurado el ser de sus hablantes. Para fomentar un país multilingüe primero tenemos que resolver, atender y reconocer el racismo imperante en el mundo, dejar atrás el concepto de pueblos indígenas como si éstos fuera homogéneos, como si no hubiera diferencias sustanciales entre cada cultura.

En la actualidad se habla mucho sobre los derechos de los pueblos indígenas, desde las políticas públicas se construyen retóricas demagógicas sobre el reconocimiento de los indígenas como sujetos de derecho, pero ¿desde dónde, bajo qué mecanismos jurídicos se da dicho reconocimiento?

El discurso difiere de las prácticas, se sigue viendo a los pueblos indígenas como sujetos sin capacidad de articular un sistema de pensamiento propio, del cual se derive una educación basada en su lengua y su cultura, un sistema que garantice una vida digna para las nuevas generaciones.

A pesar de los procesos históricos de cambio en Abya Ayala, en particular en México y los discursos modernizadores que se ostentan desde las instituciones hacia los pueblos indígenas, nada ha cambiado, la esencia del poder es la misma, solo ha cambiado la estructura colonizante.

Este colonialismo es impulsado por la burocracia estatal, la clase empresarial representada en cada rincón del mundo por las empresas transnacionales. En México conviven sesenta y ocho pueblos originarios, lo que nos convierte en una nación multicultural, sin embargo, conocemos poco de su historia, debido a la hegemonía del idioma español en nuestro pensamiento. En el trasfondo hay un racismo heredado de la Colonia que se reinterpreta en cada relación de poder.

En la colonización hubo un encuentro para nombrar desde la clase: la élite española, acostumbrada a interpretar el mundo a partir de la pureza genealógica y de los títulos de propiedad, dialogó bajo sus términos con la cultura hegemónica del momento, los nahuas. La primera obligó a los segundos a crear títulos de propiedad para demostrar su linaje, por tanto, se nombró y se conoció a las otras culturas desde la historia náhuatl y la española. Así, los *mè'phàà* fueron conocidos en los documentos oficiales como tlapanecos, término náhuatl que evolucionó en una denominación racista y clasista.

Con la idea de clase se acrecentó el racismo, marcando contrastes: «indígena» para denominar a los pueblos que no hablan castellano. La diferencia se basa en la forma de hablar, de vestir y en el color de la piel. Los rasgos fenotípicos que sobre las personas se han erigido, crean una ideología que marca, subraya y esencializa la diferencia entre culturas, en donde evidentemente lo mestizo es superior, por

lo tanto, el ser racializado determina un discurso de reconocimiento de los cuerpos blancos y mestizos, la “gente de razón”, y de exclusión y marginación de los cuerpos indígenas.

La racialidad se construyó en las relaciones de poder, desde el nombrar se marcaron diferencias que fueron minando en cada cuerpo hasta hacerse hueso, con la bandera del concepto indígena se naturalizó la pobreza y la exclusión.

Tomemos por ejemplo las traducciones que se hicieron de la palabra “indígena”, ésta se tradujo al *mè'phàà* como *xàbò ginùù*/gente pobre, así apareció en las propagandas, en las radios y en los programas de apoyo, esa era la idea de lo que entendían las instituciones por “ser indígena”.

La traducción, apegada a la etimología original del concepto, puede ser *xàbò wajyúú*/gente antigua, *xàbò katsuu*/ancestros, sin embargo, la palabra *xàbò numbaa*/gente del mundo es más adecuada para traducir la palabra indígena, la palabra *numbaa*/mundo-tierra, refiere que todo ser humano tiene un territorio y una visión-experiencia del mundo, está en la misma condición que todos los seres.

El concepto indígena fue pensando desde afuera, sin embargo, los pueblos lo han politizado y se han amparado en él para la defensa y exigencia de sus derechos constitucionales. A pesar de los obstáculos, los pueblos indígenas han tenido una resistencia ante los proyectos neoliberales, resistencia que han sabido articular con otras poblaciones en su

misma condición, con propuestas alternativas al sistema político-económico, por eso, son un problema para los grupos hegemónicos-dominantes, porque afectan a sus intereses.

¿Qué tipo de políticas ha aplicado el Estado mexicano en las comunidades indígenas donde existen conflictos? Se ha creado una opinión en torno a la racialidad como pretexto para dividir a los pueblos indígenas, para que no se organicen, porque representan una amenaza a los intereses políticos en la región, es el clásico “divide y vencerás”. Por ejemplo, las políticas de división étnica han generado un racismo que existe hoy en la Costa-Montaña de Guerrero, la población negra se refiere a los indígenas como indios, guancos, montañeros, sucios, y la población indígena refiere que los negros son traicioneros, flojos, brutos, demonios, ¿a quién le conviene exacerbar las diferencias étnicas y raciales, sobre todo en los territorios en donde existen movimientos sociales?

El Estado ha auspiciado estas segregaciones financiando movimientos narco-paramilitares para confrontar a pueblos y movimientos sociales de la zona. A través de sus políticas culturales, clasifica, decide quién es y quien no es indígena o negro. Existen antecedentes coloniales donde se exacerbaron las diferencias culturales: los negros fueron designados capataces de los indígenas en las fincas, esto con la finalidad de crear rivalidad.

El Estado denomina los problemas indígenas y negros como conflictos étnicos, por el territorio o pugnas de poder, las resoluciones a dichos conflictos terminan casi siempre en el encarcelamiento de los indígenas o negros.

Esta relación de dominación ha servido para que desde un marco institucional de legalidad se norme el derecho de propiedad, con la consecuente expropiación del territorio indígena y negro por las empresas mineras. Si bien las razas no existen, sí existe la racialidad, así como las prácticas discriminatorias que de ésta derivan, y el Estado ha manipulado esta situación para su propio beneficio.

El etnocentrismo se redefine en cada contexto. Se esencializa a los pueblos para negarles el derecho a transformar su cultura. El concepto “originario” también se ha manipulado para este fin, se utiliza para remarcar el esencialismo que supone cómo debe vivir y hablar cada miembro de una cultura.

Los integrantes de los pueblos indígenas somos conscientes de que el racismo es el mayor problema que México debe resolver en relación al respeto de la diversidad cultural.

Cierto día, preocupado por la pérdida del idioma, platiqué con un abuelo sobre la relación entre la lengua y el racismo imperante en las ciudades, me dijo: “La lengua es como tu cobija, la piel que te protege, en donde quiera que vayas la puedes llevar contigo: si hace frío te dará calor, si te toca dormir en el piso será tu almohada, si no la lavas se

ensuciará; depende de ti si la mantienes limpia o no; si se rompe debes cocerla. Durante mucho tiempo nos llamaron *mbo we'è xtátsó xká*/gente de la cobija vieja, a muchos nos dio pena ser pobres y dejamos de usar el gabán, ahora no tenemos esa cobija que nos distingue como *mè'phàà*”.

Nuestro idioma nos protege del mundo, es la piel que nos distingue y da voz. La enseñanza del abuelo de asumir el idioma como nuestra cobija y piel no es casual, es profundamente filosófica, el racismo es una de las maneras de despojo que los pueblos indígenas vivimos cotidianamente. La mayoría de los mexicanos guarda un racismo violento que solo espera las condiciones pertinentes para manifestarse.

En Nicaragua se ha perdido la piel de un hermano, pero no la piel de la memoria, la de la casa-lugar donde nombramos al mundo. La cultura de la gente piel, *yopes, tlapanecos, mè'phàà, maribios, sutiaba, sñ-diõ*, se mantiene viva en La Montaña de Guerrero, México, ¿pero por cuánto tiempo? en los últimos años, se ha precipitado la pérdida de nuestro idioma.

Segundo ejercicio



*Marmá'áàn àkiàn' ló'
xó nìgumà numbaa*

**Recordar las historias
de cómo nació el mundo**

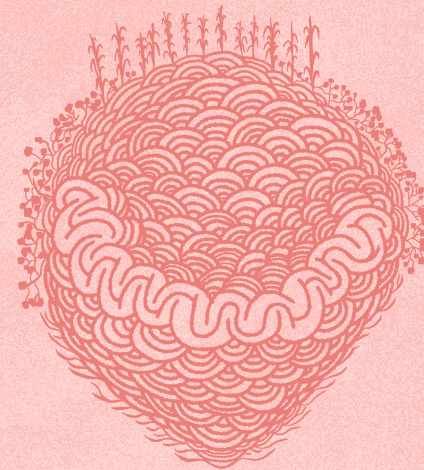
Conocer a Carlos Lenkersdorf

Estudié filosofía en la Universidad Autónoma de Guerrero, donde teníamos la costumbre de viajar de raid a los congresos. En 2007, del 4 al 9 de noviembre, en Mazatlán Sinaloa se realizó el “14 Congreso Internacional de Filosofía”, con el tema Identidad y Diferencia. Decidí ir, junto a otros compañeros, quedamos de acuerdo en reunirnos una semana antes, a las 6:00 am frente a la iglesia de Chilpancingo, fui el primero en llegar, el árbol conocido como “el de los huevones”, no tenía ninguno, al poco rato llegó Elizandro, esperamos a los demás pero nadie llegó. Decidimos hacer el viaje con la idea de regresar si no encontrábamos raid, poco a poco fuimos avanzando y así llegamos a Morelia, dormimos en las terminales, una muchacha nos dio permiso de dormir en un baño pensando que éramos migrantes y en una de las carreteras, un señor que viajaba con su hijo y nos dio aventón, nos preguntó, “¿a dónde van?”, “somos estudiantes, vamos a un congreso de filosofía en Sinaloa”, contestamos, “no parecen estudiantes ¿son migrantes verdad?”, y señalo a Elizandro, “tú eres salvadoreño y tú guatemalteco”, señalándome a mí, “¿ya comieron? también fui migrante, vengan les invito unas carnitas”. Comimos, y además nos pidió para llevar, y nos regaló doscientos pesos a cada uno, nos despedimos con un fuerte abrazo y seguimos nuestro camino.

Llegamos de madrugada a Mazatlán, buscamos donde dormir pero todo rebasaba nuestro presupuesto, después de una larga búsqueda encontramos un hotel de cien pesos la noche, tenía una loza como cama. Nos levantamos temprano para ir a la sede del congreso, nuestra sorpresa fue que era en un hotel lujoso y cobraban la entrada, llegar hasta ahí y no poder entrar, era un

dilema absurdo que teníamos que resolver. Juntamos el dinero que teníamos y dejamos a la providencia nuestro sobrevivir durante los días posteriores. Queríamos conocer a Habermas y a Vattimo, pero ya en sus conferencias descubrimos que estos pensadores no hablaban español, miré a Elizandro para saber si él entendía algo, nos reímos y decidimos buscar otras mesas de reflexión, ahí encontramos a un señor que se paraba y discutía muy apasionadamente, decía llamarse Carlitos, nos empezó a caer muy bien por la claridad de su pensamiento, hablaba de otra filosofía, una filosofía distinta venida de los pueblos tojolabales.

Elizandro me dice, “hay que seguir a ese viejito, porque donde va hace un desmadre”, lo seguimos en varias mesas, hasta que nos presentamos con él, le dije, “soy *mè'phàà* de La Montaña de Guerrero” y me sonrió.





El xó/cómo: pedagogía de la memoria oral

El diálogo de las experiencias

Los *mè'phàà* tenemos una manera particular de narrar, toda historia tiene un *xó/cómo*: “*Mathààn' xó nìgùma iya mì'xá*/Te contaré cómo nació el pulque”. La experiencia del mundo transformada en narración, que pudo haber nacido de un hecho real o ficticio, tiene como finalidad orientar a las nuevas generaciones sobre los valores de la cultura, con la particularidad del *ajngáa xká'tsa*/lenguaje florido.

| Xó | Cómo |
|--|---|
| <i>Mathààn' xó nijriyàà xtuajen tsí nì'khò duun.</i> | Te contaré cómo se salvó el conejo que comió chile. |
| <i>Mathààn' xó nìtaxíí minàà dxá'àn xàbò tsí naskòò.</i> | Te contaré cómo una persona floja se convirtió en zopilote. |
| <i>Mathààn' xó nigí'núu mbáa xàbò tsí nigá'yá ñajun.</i> | Te contaré cómo le fue a una persona que salió a buscar trabajo. |

El *xó/cómo* es el proceso de pensar, resolver y hacer, a través de la experiencia de los distintos tiempos que fundamentan la existencia; sirve para educar, dar consejos, comparar para aprender. Por esta razón, el *xó*, en la experiencia de narrar, es el principio de la pedagogía oral *mè'phàà*.

A partir de la epistemología cotidiana es posible decir: *Xó nù'nè gù'wá ikháàn ló' mbo mè'phàà*/Cómo hacemos la casa nosotros los *mè'phàà*, en relación a *Xó nùnù gù'wá ikhiin rènè*/Cómo hacen la casa ellos, los *na savi*. Nuestro saber se fundamenta en las experiencias colectivas, por eso sostenemos que nosotros los *mè'phàà* no tenemos el concepto de “verdad” y su ideología implícita, en su lugar existe otra forma de “hacer” el conocimiento, a través del diálogo de las experiencias, expresado en el uso del idioma, en las palabras *ló'*/nosotros y *xó'*/nosotros inclusivo, descriptor de la acción, el cómo de las experiencias. Estas palabras son a su vez categorías filosóficas.

Todos tenemos experiencias que contar, esto implica que cada pueblo se construye y resuelve sus problemas desde la diferencia, a partir de la territorialización, donde está implícita una política, un idioma y una religión, que constituyen el fundamento de su filosofar, contrario al saber científico, donde la verdad constituye un problema en sí, como bien lo señala Lenkersdorf (2005):

“el monismo se hace presente en ramas diversas de la filosofía. Porque la verdad no tolera compe-

tidores. La verdad es una sola. Así, por supuesto, se afirma también que el ser es único e indivisible, y que de él todas las cosas se derivan, porque es el principio de todo. Asimismo, la filosofía política y la social se desarrollan conforme a los lineamientos del mismo monismo, con exclusión de la pluralidad de sistemas político-sociales.” (p. 88).

La existencia de verdades absolutas nos lleva a las dicotomías: verdad o mentira, ser o no ser. Poseer la verdad implica cerrarse al diálogo de las experiencias, la verdad intenta convencer con argumentos o hechos, imponer y violentar a los “otros” desde la singularidad de lo propio. Pretender tener la verdad es no estar dispuesto a aprender de los otros porque se considera lo propio como lo único válido.

El concepto “verdad” sirve como base ideológica en la colonización de las culturas, se expresa en los pensamientos filosóficos del ser o no ser, donde al pensamiento indígena se le sitúa en el horizonte epistémico del no ser. En México, por ejemplo, ser indio cobra sus propios matices y trae consigo una ideología que marca la diferencia entre culturas, los que tienen la verdad y los que no.

El *xó/cómo* no se posiciona como una verdad de facto, pretende relatar una experiencia; esto no quiere decir que no tengamos palabras que refieran a “lo cierto” (*gakho*), en una conversación, hablar con el corazón es hablar de una manera cierta, da con-

fianza. El *xó* es el saber de las experiencias, tiene la finalidad de articular el presente en relación al pasado, permite aprender, tener una guía a partir de lo vivido o construido por otros, toda narración debe tener oportunidad de ser creída.

Las experiencias del saber están presentes en las narraciones que relatan la creación del mundo/*num-baa*, creadas con la finalidad de transmitir el conocimiento, y están expresadas en las historias origen, los cuentos, las ritualidades y los discursos poéticos, en la raíz de las palabras, que a su vez son nuestras fuentes vivas para desentrañar el *xó* de nuestro pensamiento.

El *ló'*/nosotros inclusivo y el *xó'*/nosotros exclusivo y narrativo

En la cultura *mè'phàà* usamos el *xó'* y el *ló'* para decir nosotros. El *ló'* indica el nosotros de manera inclusiva y tiene el mismo sentido que el *Tik* del tojolabal, expuesto por Carlos Lenkersdorf en su libro “Filosofar en clave tojolabal”.¹⁹ El *ló'*, se restringe a un espacio particular y a la práctica comunitaria de cada pueblo, en este sentido, el nosotros *mè'phàà*

¹⁹ El ‘tik’, significa ‘nosotros’, a partir de esta palabra Lenkersdorf esboza una categoría filosófica de la intersubjetividad, un mundo donde no hay objetos y que se contrapone a la filosofía occidental. En palabras del autor: “por un lado está el nosotros y, por otro, el individualismo, el ego competitivo. Los dos están diametralmente opuestos, por tanto, el mundo occidental trata de no escuchar el mundo de nosotros, se esfuerza por degradarlo y, en casos determinados, por destruirlo.” (Lenkersdorf, Carlos. *Filosofar en Clave tojolabal*, página 159)

se particulariza y entiende esta particularización como una limitante para la construcción del diálogo de las experiencias.

Si bien cada pueblo entiende el nosotros según su experiencia y contexto particular, el *xó* permite el diálogo a partir de narrar la experiencia. Se usa constantemente el *xó/cómo*, integrarse al *xó'* (nosotros) volviéndose un saber colectivo:

| Oración | Significado |
|-----------------------------------|--------------------------------------|
| <i>Xó nineè xó' jámbàà</i> | Cómo nosotros hicimos el camino |
| <i>Xó nineè xó' gù'wá</i> | Cómo nosotros hicimos la casa |
| <i>Xó nitsikàa ló' júbà</i> | Cómo nosotros quemamos el cerro |
| <i>Xó ni'neè thanùún ló' xàbò</i> | Cómo nosotros curamos a las personas |

Esto permite articular las experiencias para construir el saber en conjunto, respetando siempre la forma de enunciación, si es desde el *ló'* o desde el *xó'*. Cada saber se construye desde la territorialidad y en esto estriba su diversidad.

| Nosotros inclusivo | Nosotros exclusivo |
|---|--|
| <i>Skiyà' ló'/Nuestra fuerza</i> | <i>Skiya' xó'/Nuestra fuerza)</i> |
| <i>Ajngáá ló'/Nuestra palabra</i> | <i>Ajngáa xó'/Nuestra palabra)</i> |
| <i>Gù'wá ló'/Nuestra casa</i> | <i>Gu'wá xó'/Nuestra casa</i> |
| <i>Murigu ajngáá ló'/Pongamos nuestra palabra</i> | <i>Murigi anjgáa xó'/Pondremos nuestra palabra</i> |

El *xó'*/nosotros exclusivo, descriptor de la acción

El artículo *ló'* no tiene género, se usa indistintamente, es la práctica comunitaria lo que le da vida y el *xó'* (nosotros exclusivo y narrativo), es una reafirmación del nosotros en el *hacer*, un descriptor de la acción.

Sus usos pueden explicarse de la siguiente manera: *ló'* como nosotros inclusivo, en donde todos participamos y somos responsables; *xó'* como nosotros exclusivo, donde no todos participamos y se excluye a quien nos escucha de la acción. Es decir, el *xó'* se utiliza específicamente cuando narramos ante alguien que no participó con nosotros en alguna actividad o hecho, por ejemplo:

| <i>LÓ'</i> | <i>XÓ'</i> |
|--|---|
| <p><i>Ído ni'neè ndxawòò xuajen nixíyâá ló' xèdè/En la fiesta del pueblo nosotros matamos la res.</i> Es decir, nosotros, todos los que estamos aquí escuchando, matamos la res.</p> | <p><i>Ído ninèè ndxawòò xuajen nixíyâá xò' xèdè/En la fiesta del pueblo nosotros matamos la res.</i> Es decir, nosotros matamos la res, excepto la persona que nos está escuchando.</p> |
| <p><i>Ído mà'khaà ru'wa mù'dù ló' íxí/Cuando llegue la lluvia nosotros sembraremos el maíz.</i> Nosotros, todos los que estamos aquí y escuchando, sembraremos el maíz.</p> | <p><i>Ído mà'kâá ru'wa mudùu xò' íxí/Cuando llegue la lluvia nosotros sembraremos el maíz.</i> Nosotros sembraremos maíz, excepto la persona que nos está escuchando.</p> |

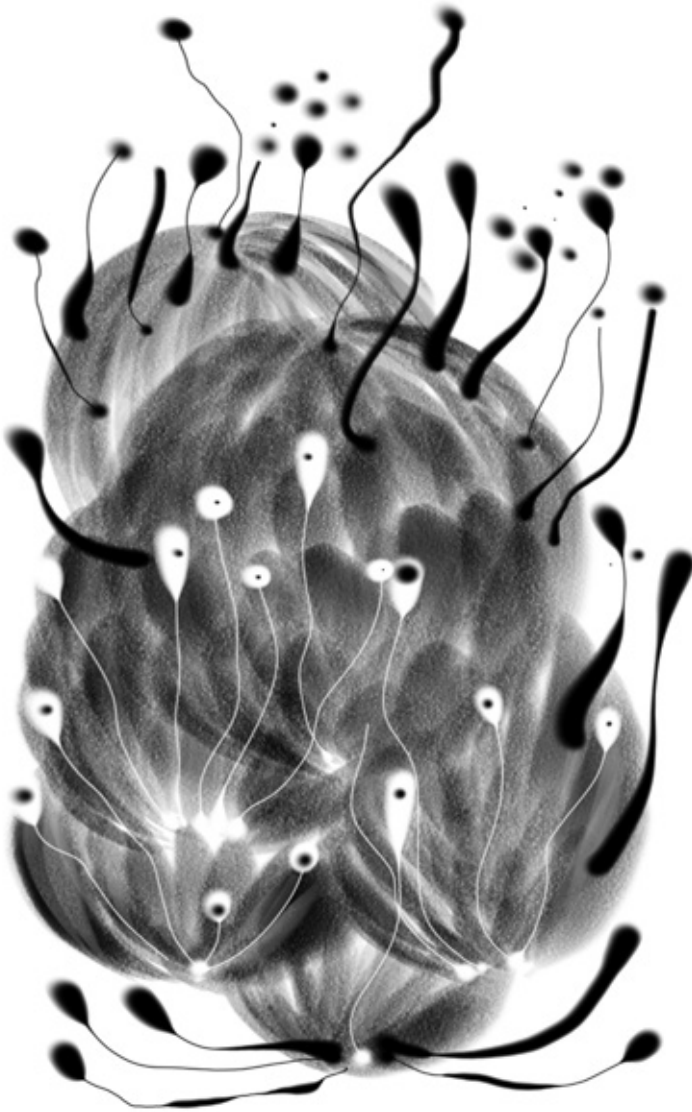
| | |
|---|--|
| <p><i>Xó nùneè jùmà xí'ñá ló'/</i> Cómo hacen el pensamiento nuestros abuelos.</p> | <p><i>Xó nùneè jùmà xí'ñá xò'/</i>Cómo hacen el pensamiento nuestros abuelos. Nuestros abuelos, menos los de las personas que nos están escuchando (personas de otra comunidad).</p> |
| <p>Nuestros abuelos, los de todos nosotros (pertenecientes al pueblo <i>mè'phàà</i>).</p> | |

Cuando el *xó'*/nosotros exclusivo describe la acción, se convierte en *xó/cómo*: la fijación de la memoria, la palabra en donde se da el intercambio de experiencias a través del diálogo, permite aprender del otro, tener una guía a partir de lo vivido o construido, es el lugar donde nos reconocemos como otros en la narración.

Variaciones de la palabra *xó'*/nosotros y *xó/cómo* y sus significados

| Variación | Significado |
|----------------|----------------|
| <i>Xá'</i> | Apretado/lleño |
| <i>Xè'/xì'</i> | Aliento/olor |
| <i>Xó'</i> | Nosotros |
| <i>xó</i> | Cómo |
| <i>Xú'</i> | Mi aliento |

Relación de palabras por su significado



Es importante considerar que el idioma *mè'phàà* es aglutinante y tonal, es característico de esta lengua, el que haya palabras que se pronuncian igual pero significan cosas distintas. La metodología empleada de rastrear las palabras por familia léxica no siempre ayuda, ante esa imposibilidad proponemos una metodología que consiste en hacer una “relación de significados”. Como podemos mostrar en los siguientes ejemplos:

Relación de significados *xó'*/nosotros, *xó*/cómo

| Relación de significados | | |
|--------------------------|---|--|
| <i>Xò'</i> /Nosotros | | <i>Xoo</i> Todavía/falta por completarse |
| | | <i>Xowòò</i> Su jícara/su caparazón |
| | → | <i>Xo</i> Contrición de <i>xàbò</i> /gente |
| <i>Xó</i> /cómo | | <i>Xó</i> Cómo |
| | | <i>Xò'</i> Nosotros |

Aparte de indicar el nosotros de manera exclusiva y ser un descriptor de la acción, el *xó*, sin la marca glotal (‘), significa “cómo” y refiere al diálogo de ex-

perencias, que tienen la finalidad de articular el presente con relación al pasado, con fundamento en la experiencia de los otros, es decir, es la pedagogía de la memoria oral.

Raíz de la palabra *xtóo*/ su piel

| Relación de significados | | | |
|--------------------------|---|--------------|----------------------|
| <i>Xtòò</i> /Su piel | → | <i>Xto'ó</i> | Amarrado |
| | | <i>Xtòò</i> | Milpa |
| | | <i>Xtòò</i> | Su piel o su genital |

Nàxto'ó/amarrar significa hacer piel, esta palabra se usa en los rituales para decir “se amarran las flores”, “se amarran las cadenas”, conocidas como *ni'tú*/ venas, y cuando se construye una casa, “se amarran los adobes”. La milpa/*xtòò* es la planta que más se transforma y es la más importante en la alimentación, por eso es manojito piel, lo mismo que los genitales, que dan vida.

Otro ejemplo de palabras con relación de significados es:

| Relación de significados | | | |
|--------------------------|---|--------------|-------|
| <i>Àmbà</i> /Homosexual | → | <i>Àjma</i> | Dos |
| | | <i>Àjmba</i> | Macho |
| | | <i>Àjmaà</i> | Raíz |
| | | <i>A'ma</i> | Abeja |

¿Cuál es la relación de significados de estas palabras? Se puede afirmar que *àjmá*/dos, *Ajmba'*/homosexual, *ajmbá*/macho y *àjmá*/raíz comparten una interrela-

ción de significados, esta relación puede variar y no ser precisa, sin embargo, la poesía nos ha enseñado que las palabras están conectadas entre sí, comparten historias de origen²⁰, por eso corresponden al mismo campo semántico.

Otro ejemplo es el caso en los verbos *ndàyòò*/conocer-mirar, que comparten la misma palabra y se entiende así que el proceso de conocer va de la mano con mirar: quien mira conoce porque le es revelado el nombre-tiempo de lo que mira, mirar viene de observar, sentir y pensar. También la palabra *nda'yóò*/el que sabe y *nda'yóó*/lo que falta, tienen relación de significado, pues un conocimiento nunca está completo, el tiempo lo transforma, es en sí mismo algo que falta.

Oraciones

| Oraciones | Significado |
|-----------------------------------|---|
| <i>Ndá'yóò xtángoo</i> | Conoce-mira las leyes (Abogado) |
| <i>Ndá'yóò tsàà nitsikhá júbà</i> | Conoce-mira quien quemó el cerro |
| <i>Xàbò tsí ndá'yoo thana</i> | Persona que mira-conoce los medicamentos (Médico) |

²⁰ Por ejemplo, en el relato de origen de las palabras *xàbiya*/gente agua y *xàbèkha*/gente guía.

Conjugación del verbo *ndàyòò*/conocer-mirar

| Número | Pronombre | Persona gramatical | Verbo <i>ndàyòò</i> /conocer mirar | Significado |
|----------|-------------------|--------------------|------------------------------------|--|
| Singular | <i>Ikhúún</i> | 1 er | <i>Ndàyòò</i> | Yo miro-sé-conozco |
| | <i>Ikháán</i> | 2 da | <i>Nàtiyáá</i> | Tú miras-conoces |
| | <i>Ikháá</i> | 3 er | <i>Nàtiyáá</i> | Ella/Él mira-sabe-conoce |
| Plural | <i>Ikháàn ló'</i> | 1er | <i>Ndu'yàá</i> | Nosotros (inclusivo) miramos-sabemos-conocemos |
| | <i>Ikáán xò'</i> | 1er | <i>Nduyáá</i> | Nosotros (exclusivo) miramos-sabemos-conocemos |
| | <i>ìkháán lá'</i> | 3 er | <i>Nduyáá</i> | Ustedes miran-saben-conocen |
| | <i>Ikhîin</i> | 3 er | <i>Nduyáá</i> | Ellos miran-saben-conocen |

Al ampliar el campo semántico de la palabra *ndàyòò*/conocer-mirar, en la conjugación de los verbos: *nda'ya*/vivir, *ndà'yaà*/buscar y *nda'yóó*/falta, hay relación de significados porque quien mira conoce, quien busca conoce, quien vive conoce. Ejemplo:

| Oraciones | Significado |
|------------------------------|---|
| <i>Ndàyà xóó jámbàà</i> | Vivo-conozco todavía el camino |
| <i>Ndá'ya ixè</i> | Vive-crece el árbol |
| <i>Ndá'yèé xóó</i> | Vive-busca todavía |
| <i>Ndá' yèé mbúkhaà</i> | Vive-busca dinero |
| <i>Ndá'yá ñajun</i> | Vivo-busco trabajo |
| <i>Ndá'yoo xóó migà yaja</i> | Conoce-falta todavía que se cueza el frijol |
| <i>Ndá'yoo xóó màgàjaà</i> | Conoce-falta todavía que crezca |

Por al contrario, la palabra *tsí'yóò*/no mira-no conoce tiene relación de significado con *tsí'yoo*/fantasma, un fantasma es un muerto y un muerto es alguien que ya no mira la luz del día, por lo tanto no conoce, no puede seguir buscando su tiempo-nombre, porque le ha llegado *nijanu mbi'yuu*, y ya no pertenece al tiempo de los *xàbò mbi'i*/gente día, donde las cosas son reveladas por el brillo de la luz del sol y la luna, esa persona que ya no mira, ha vuelto al pueblo de los muertos, allá tendrá otra mirada, una nueva vida y olor.

Esquema de relación de significados de *tsí'yóò*/no sabe:

| Relación de significados | |
|---|---|
| <i>Tsí'yóò</i> /No conoce/ sabe/mira | → <i>Tsí'yóò</i> No mira <i>Tsí'yoo</i> Fantasma <i>Tsí'yó'</i> No quiero |

Recuperar la memoria de nuestras palabras va de la mano con orientarnos, para resolver problemas actuales que enfrentan nuestras comunidades. Ninguna palabra está aislada, cada una pertenece a una familia que en su conjunto hacen una comunidad, por ejemplo, si nombro a la palabra *rùjmbà*/neblina pienso en *iya*/agua, si pienso en agua inmediatamente pienso en *ru'wa*/lluvia. A cada una le corresponde un lugar en la casa que habitan, se amarran, hacen piel de palabras/*nàxto'ó ajngáa*, y todas son necesarias para entender ese mundo.

La palabra para pensamiento-conocimiento es *jùmà*, todo proceso de pensar tiene un sentir, por eso cuando hay un dolor en la mano se dice: *nìjùmùè ñawún*'pensó mi mano. Cuando hacemos pensamiento, cada parte de nuestro cuerpo es la que siente y piensa, se constituye lo que llamamos el corpus narrativo del *xó*/cómo, palabra de matriz filosófica que nos permite situar las distintas formas de escritura-cicatriz de la memoria oral.

Vuelta a la memoria

Cuando estábamos estudiando en la Universidad Autónoma de Guerrero, un compañero hizo un ensayo sobre el pensamiento filosófico de la policía comunitaria, cuando fue la entrega de las calificaciones, el maestro lo llamó y frente a todos le dijo: Te dije que esto no es filosofía, ¿qué es eso del *mè'phàà*?, voy a volver a mandarte a la primaria para que entiendas”, rompió el ensayo y lo tiró al bote de basura.

En mi piel, sentí el ruido de las hojas al romperse. Esa semana, yo y otro compañero nos mudamos a vivir con él, y planteamos la idea de regresar a nuestros pueblos para escuchar a los viejos y a nuestra montaña. Así nació nuestro colectivo *jùmà mè'phàà*, que fue integrando a nuevos compañeros y compañeras y que con el tiempo dio origen a otros colectivos como Gusanos de la Memoria.



La gente que sabe hacer reír



En el siguiente relato se explica la necesidad y la importancia de los contadores de historias, su labor para transmitir el saber de una generación a otra los convierte en pedagogos de la memoria oral. A los creadores de cuentos se les llama *xàbò tsí nàkàraxmáxuù ajngáa*/gente que crea palabras, los que tienen el *xó* son los que cuentan el cómo de las experiencias del mundo.

Xó nì'nè kuwà' xòwè iya mì'xá/ Cómo el tlacuache robó el pulque

“Hace mucho tiempo los *mè'phàà* no conocían la alegría, al darse cuenta de esa situación, el *xòwè*/tlacuache ideó un plan para robar el pulque de su hermana y dárselo a los *mè'phàà*.

Fue a buscar a su compadre *gàyú*/mapache y le contó que necesitaba de sus habilidades para llevar a cabo su plan. Llegaron los ladrones a la casa de *Gúmbaa yu'wa*, el tlacuache le dijo:

—Hermana venimos muy cansados ¿tienes de esa agua que alegra el corazón para que nos regales poquito?

—Hermano, llegas muy tarde, apenas ayer saqué, vendí todo—contestó la señora. Conocía las mañas de su hermano, un borracho que siempre buscaba robarle pulque.

El tlacuache miró las ollas, estaban llenas de pulque y pensó “mi hermana es muy mezquina y mala, nunca me quiere regalar, pero ahora verá”.

El mapache se había quedado escondido detrás de la casa, con el plan de espantar a los pollos de *gumbà yu'wa* para que ésta vaya tras él y así el tlacuache pueda robar todo el pulque.

De pronto se escuchó “*kereke kereke kereke*”, la señora salió corriendo a ver a sus pollos, entonces el tlacuache aprovechó para agujerar y beber el pulque de los toneles. Cuando su hermana regresó lo notó un poco raro, su panza había crecido más de lo normal y le dijo:

—¿Qué tienes hermano?

— Me siento un poco mal, me duele mi estómago, me voy a descansar a mi casa— contestó el tlacuache y salió rápido a juntarse con el mapache.

La hermana revisó sus ollas y se dio cuenta de los hoyos que tenía y pensó “otra vez me robó ese maldito tlacuache cola pelada”.

Mientras tanto, el tlacuache y el mapache venían gritando “*jepa eaaa!, jepa eaaa!*”, antes de llegar al pueblo gritaron para que les llevaran ollas

para vaciar el pulque: “¡Traigan ollas, que voy a repartir la alegría!”, decía el tlacuache.

Al llegar, regurgitó todo lo que había bebido, por esa razón el pulque es baboso, por la baba y la fuerza que puso el tlacuache en él.

Los *mè'phàà* lo bebieron y se emborracharon, al poco rato se alegraron y bailaron, pero más tarde, como en toda borrachera, empezaron los reclamos y pelearon entre sí. El tlacuache se puso triste, porque en vez de traer la alegría trajo el conflicto y la tristeza.

El gusano oreja de olla observaba todo desde un árbol y le dijo al tlacuache: —¡hey amigo! —el tlacuache no sabía de donde venía la voz, hasta que vio al gusano que le dijo: —ya te metiste en un problema, pero te quiero ayudar, si caminas en esa dirección, más allá de aquella loma, encontrarás a la gente que sabe hacer reír, ellos te ayudarán.

El Tlacuache fue a buscarlos, tardó varios días, años, hasta encontrarlos, regresó con ellos y trajeron la palabra que cuenta, la que unió los tiempos y unió los corazones de los *mè'phàà*.²¹

Este relato habla sobre la importancia de contar historias para hacer reír y resolver las diferencias, el acto primigenio de contar tuvo que ver con la necesidad generacional de transmitir el conocimiento.

²¹ Santiago Martínez Guillermo y Matiúwaa Hubert. *La creación del mundo mè'phàà*. (Inédito).

Al tlacuache se le considera el primer contador de historias, además es cantor y poeta.

Los *xàbò tsí nùnè nùndu'wàà ló'* la gente que sabe hacer reír son los cuenteros. La palabra que cuenta uno todos los tiempos, pues una narración tiene que ser dinámica al tiempo en que es contada, debe reencarnar en quien la escucha, resolver sus preocupaciones, por eso el contador debe escuchar siempre a la palabra de su tiempo, sin olvidar las palabras de otros tiempos de donde le viene la memoria.

La raíz de la palabra *nùndu'wá ló'* viene de *ndú'* junto, *wá* de *a'wá/voz* y *ló'/nosotros*, la traducción literal puede ser “gente que junta la voz de todos”.

El acto de reír refiere a “voces juntas”, en la risa confluye la voz de todos. La gente que sabe hacer reír se mete en la mente del otro, lo hace suyo, en la risa es donde todos son una sola voz, se identifican con la historia. El acto creativo se hace presente al narrar una historia siendo la voz de todos.

En este mismo sentido, también existe una palabra que indica la labor de las personas que comparten el saber con la comunidad: *xàbò èkhà*/personas guía, los que encaminan. El nombre deriva de una historia de origen sobre *àkha'*/sol y *gùn'*/ luna, quienes fueron nuestros primeros maestros y nos enseñaron el *xó*, cómo vivir en el mundo. Esta historia lo abordaré más adelante, en el apartado *El tiempo de la gente agua y gente guía*.

A los maestros actualmente les nombramos *xàbò tsí na'sngáá*/gente que enseña-educa, quienes ponen

en acción las palabras para transmitir el conocimiento, de un cuerpo a otro, de un lugar a otro, de un tiempo a otro, es también el lugar y la acción de transmitir la palabra.

Por su parte, estudiar se dice *no'nè gajmàá*, la palabra está relacionada con *gàjmàá*/compañero. Para decir escuela, existe la palabra *gù'wá nìsngáá* o *gù'wá ná nù'nè gajmàá*, la casa donde nos transmiten la palabra o casa donde nos acompañamos para compartir experiencias de nuestro saber.



Nudos de tiempo

La neblina se pegaba en mis manos, se volvía agua de tiempo, ingresé una ficha para acceder a internet, apenas y reprodujo un video, apareció Juan Manuel Contreras Colín, hablaba sobre la filosofía de los pueblos y dijo pertenecer a uno, anoté su nombre. Cayó el tiempo, mi corazón se desataba en nudos, decidí irme a vivir a la Ciudad de México para ver la posibilidad de seguir estudiando filosofía, en ese camino busqué a Juan Manuel en la UACM. Entré a su cubículo y le dije, “Me gusta la filosofía de los pueblos, hace tiempo te miré en un video”, sorprendido, me dijo siéntate, ¿Ya comiste? Volví, varias veces, platicamos sobre lo que nos unía en el pensamiento, me inscribí en la licenciatura de Creación Literaria, y un día con Juan Manuel y Pedro Regadas, y con nuestro colectivo *jùmà mè'phàà* decidimos hacer un encuentro con el nombre de “Indígenas Universidad” para tener un mapeo de pensamientos. Volví a la Montaña y desde esta lejanía, pensé en la necesidad de juntarnos todos para pensar, le escribí a Juan Manuel una carta que después se volvió un poema y que usamos como canto del encuentro que hicimos, lo titulé: “*Mùrì-gu ló' ajngáa*/Pongamos la palabra”. El encuentro fue un éxito a medias, no resultó lo que esperamos, pero nos enseñó un nuevo camino, habría que quitarse la piel y desollarse el pensamiento para volver con otros ojos y corazón a nuestro pueblo.

El xó/cómo en las distintas narraciones de la oralidad

Ante el desplazamiento cultural, tenemos que regresar a los análisis y a la sistematización de nuestras narraciones, para así revitalizar nuestro pensamiento. Los cuentos y otros discursos orales tienen la finalidad de educar y mantener viva la memoria, por ejemplo, lo que conocemos como “*xó niguma numbaa*/historias de origen” son relatos en los que se da respuesta a las preguntas que hicieron nuestros ancestros sobre el mundo: ¿Qué somos? ¿Qué es el tiempo? ¿Por qué existen los cerros y los ríos? ¿Cómo nació nuestra lengua? ¿Por qué debemos comportarnos de cierta manera?

En las narraciones de origen se relata la experiencia primigenia de ver el *numbaa*/mundo-tierra. La palabra *numbaa* refiere que no hay una visión del mundo sin territorio. A partir de estas narraciones se han recreado rituales y discursos poéticos que tienen la finalidad de mantener viva la memoria como algo sagrado.

Hay distintos tipos de narraciones y cada una tiene su propia finalidad y estructura. Las que tienen una profunda enseñanza ética se reactualizan a través de las ritualidades y poseen el propósito de hacer que la enseñanza se encarne pues afectan directamente al cuerpo. Las historias y sus rituales pueden cambiar de forma, pero no en lo sustancial. Si los ritos no se realizan, suceden enfermedades o cosas malas para la comunidad.

Narraciones de origen: *xó nìgùmà numbaa*/cómo nació el mundo-tierra

***Xó nikha xàbò ná mujúín*/ Cómo una persona viajó al pueblo de los muertos**

“(…) El hombre salía a trabajar cada temporada, se iba hasta dos o tres meses, no se enteró de la muerte de su esposa, cuando volvió ya no la encontró, ya la habían enterrado. Decidió ir a buscarla en el pueblo de los muertos pero no sabía llegar, salía todas las tardes a caminar y se sentaba en la cima de las montañas. Un día vio a un zorro, éste le dijo: —¿A dónde vas? —Voy en la tristeza —contestó el hombre, —¿Por qué? —Me pasó una desgracia, mi esposa se murió y no supe dónde dejó nuestros ahorros ¿Tú no sabes a dónde se fue? —el zorro se quedó pensando y dijo: —Es cierto que a veces necesitamos. Cuando vivía tu esposa, yo pasé por tu casa, iba desnutrido, queriendo comer un pollo, pero tu esposa me corroteó con un palo lleno de

brazas. Ahora que necesitas, me preguntas, a mí no me mires. —El zorro siguió su camino.

Otro día el hombre vio pasar a un coyote y le preguntó: —Amigo ¿sabes en dónde está mi esposa? Dime por favor. —¿Ah sí? —contestó el coyote —Ahora hasta favor me pides. Un día fui a tu casa queriendo comer un chivo ¿no te acuerdas que saliste con un rifle y un machete en la mano para corrotearme? Eres muy grosero cuando estás en tu casa, ahora no me dirijas la palabra.

El hombre seguía caminando todas las tardes, se encontró a un águila y le dijo lo mismo, el águila contestó: —Cuando vivías con tu esposa, una vez pasé queriendo comer tu pollo pero salió tu esposa moviendo sus brazos, gritándome para que me fuera, ustedes no son buenos, es verdad, todos necesitamos pero no nos ayudamos, así que no me hables más.

El hombre pensaba “alguien me tiene que ayudar”, no perdía la esperanza, cuando se encontró con el zopilote, le preguntó: —¿Qué haces? —No hago nada, vivo en la desgracia. —contestó el hombre, —¿Que te pasó, mi hermano? —Se murió mi esposa y no me despedí de ella, tampoco me dijo en dónde guardaba nuestros ahorros, si tú sabes, ayúdame. —Pobre mi hermano, cuando tu vivías con tu esposa, es cierto, guardabas tu dinero, y allá donde lo tenías escondido, lo sacaban para comprar un burro para que yo coma. Si te ayudo hermano, ustedes son muy buenos conmigo, yo sé

dónde vive tu esposa, sólo que está lejos, yo te llevo y te traigo, súbete en mi espalda y cierra los ojos.

Llegaron a *Mujín*, el hombre bajó, era un gran llano, —Allá en aquellas casas pregunta por tu mujer —le dijo el zopilote. Vio casas blancas y redondas, caminó a escondidas hacia la plaza y preguntó, la gente se sorprendió al verlo, —*Xàbò mbi'i/ Gente de día* —le decían —No conocemos a tu mujer, si quieres ir a ver en el río, ahí hay muchas mujeres lavando.

El hombre fue y de lejos vio a su mujer, se acercó y le dijo: —¿Qué haces acá? —la mujer se sorprendió y le contestó: —¿Cómo llegaste aquí? Aún no es tu tiempo, regrésate o te van a oler. No estoy porque quiero, me dio una enfermedad y me mandaron aquí, ya no puedo regresar, ya me volví a casar, aquí está la ropa de mi esposo. —La mujer enseñó la piel del zorro.

La mujer le volvió a decir: —Ya vete, para que no te vean —el hombre se escondió y cuando terminó de lavar su esposa, la siguió. Ella entró a una casa, el hombre rápidamente la alcanzó y le dijo: —¡Vámonos! —¡Vete! Está a punto de llegar mi nuevo esposo. —El señor no quiso irse, se escondió debajo de la cama. Cuando el zorro llegó, empezó a golpear a la mujer y dijo:

—*Nandò' mè'khò xúgè'*, huele a mundo, huele a mundo.

El señor pensó “yo nunca le pegué a mi mujer y este maldito animal la está golpeando”, salió de

su escondite y le aventó polvo de cigarro, como el zopilote le había recomendado, el zorro salió corriendo con lágrimas, diciendo:

—Un hombre del día me pegó —y fue a dar la queja con las autoridades.

El que ahí mandaba era *Akhùùn wàjèn/Deidad* de la muerte, le seguían los *Rídú/Los ojos*, también llamados regidores, los animales que avisan y anuncian la muerte: el tecolote, la víbora mazacuata, el carpintero, los mal agüeros, también nombrados comisiones o topil.

El zorro fue a dar su queja ante esas autoridades y resolvieron mandar primero al pájaro carpintero, pero el hombre se volvió a defender con el polvo del cigarro, el polvo quemó la cabeza del carpintero, por eso le quedó roja. El ave salió corriendo y llorando del lugar hasta llegar a la *gu'wá ñajun/*comisaría y dijo lo que le había pasado. Las autoridades mandaron a otro mensajero, esta vez fue la víbora mazacuata pero le pasó lo mismo, el polvo del cigarro le quemó la espalda, por eso hasta ahora está pinta por las quemaduras.

Así mandaron a muchos animales, pero nadie pudo con el hombre, hasta que su mujer lo convenció de entregarse. Lo llevaron ante *Akùùn wàjèn*, un ser de cara alargada, con piel colgada, la cuenca de los ojos huecos y los dientes muy largos. *Akùùn wàjèn* olió al hombre y dijo: —*Ndaa mbi'i, mdaa mbi'i*, huele a día, huele a día, *nandò' mè'khò xúgè'*, quiero comer ahora —y se acercó al señor

para comérselo. El hombre sacó el cigarro y lo metió a la boca de *Akùùn wàjèn*, quien cayó desmayado con todo y silla.

Cuando despertó, *Akùùn wàjèn* dijo que aquel hombre era muy problemático, que mejor se lo llevara *Akùùn Bègò*/Rayo a trabajar en su casa, *Akùùn Bègò* al principio no quería pero tenía mucho trabajo y terminó por aceptar. Al llegar al *xuajen mikuíí*/pueblo del cielo, el hombre vio a muchos ancianos con el cabello blanco, se acercó a ellos y pidió trabajar. Lo dejaron en una casa donde había muchas ollas de maíz y frijol pero también otras en las que se hacían las lluvias, los vientos y los granizos.

Así comenzó a ser quien preparaba la comida a los rayos. Un día le dijeron: —Vas a preparar una comida especial, el pozole de frijol —y le dieron siete maíces, siete frijoles y siete jícaras de agua, porque siete es el número que multiplica todo. —Esto será lo que vas a preparar para comer —el hombre pensó, “esto no va alcanzar, nada más piensan comer ellos, yo también quiero comer” y entonces echó en la olla una jícara más de cada cosa, de pronto todo empezó a multiplicarse, al ver que la olla se desbordaba, abrió otras ollas para vaciar ahí la comida, pero al abrir la primera olla, salió corriendo una tormenta, de la segunda se escapó un granizo, de la tercera corrió un viento. El hombre se espantó, había provocado un caos en la casa. Por la tarde, cuando los rayos llegaron, muy cansados y mojados, se enojaron con él.

Esa primera tormenta del caos provocada por el hombre, fue la que inundó el mundo y dañó la siembra de la gente. Los rayos pidieron ayuda a los animales para componer el mundo, quien estuvo a la cabeza de ese trabajo fue el ratón, por su tamaño y agilidad pudo esconder y salvar las semillas entre las piedras, por el contrario, el tejón tardaba hasta un mes en encontrar las semillas, y por eso lo llamaron *gùn'*/animal luna.

Entre todos los animales lograron salvar la siembra, cuando terminaron el trabajo exigieron su pago y, como no había con que pagarles, quedó el trato de que ellos se cobrarían comiendo la milpa en cada siembra que hicieran los humanos, por eso algunos animales sacan las semillas o se comen las mazorcas y las calabazas; al ratón como fue el que más trabajó se le hace una fiesta, la que ahora conocemos como *Ndxáwòd tsíjní*/la fiesta del ratón, donde se les da de comer pozole de frijol, la comida sagrada de los rayos.

Todo esto pasó en una semana, en la que el hombre estuvo en el mundo de los muertos, pero cuando regresó a nuestro mundo habían pasado muchos años, nadie lo reconocía, habían muerto todos sus familiares. Él contó todo lo que vio y puso así la medida de cómo íbamos a vivir y cómo nos organizaríamos, sacando copia del *mujiín*, del pueblo de los muertos.”²²

²² Santiago Martínez Guillermo y Matiúwaa Hubert. *La creación del mundo mè'phàà*. (inédito)

Esta historia relata el viaje que hace una persona al pueblo de los muertos y se menciona que de ahí se tomó copia para organizar la *gu'wá ñajun*/casa de gobierno, nuestro sistema político, donde se ordena el cómo debemos vivir.

El aprendizaje de la vida viene de la muerte, la muerte entendida como el fundamento del *xo'*/cómo de nuestras experiencias. Por esa razón, en las narraciones de la memoria oral se dice que nuestro pueblo, para organizarse, hizo una copia del mundo de los muertos. En otras palabras, el acontecer pasa a ser experiencia y memoria. El mundo de los muertos no está en otra dimensión, está en el movimiento del tiempo, todo lo que deja de ser se vuelve *xo'*, la experiencia narrada del mundo. Así, la experiencia del *xo'* está en dejar de ser para ser, la experiencia del pasado que fundamenta el presente, y que a su vez es nuestro futuro.

De la memoria oral, se dice que *mujíin*/pueblo de los muertos es el lugar donde todos tienen palabra, donde no existe la distinción entre humanos y otros seres, donde las mujeres se casan con los zorros y los hombres con las perras. Dos olores dividen el pueblo de los vivos con el de los muertos: *ndaa num-baa*/huele a mundo y *ndaa wàjèn*/huele a muerto. Ambos pueblos no soportan el olor de cada cual, por eso, en los cuentos de la memoria oral, las personas que viajan al mundo de los muertos se quitan el olor y llevan hojas de cigarro para pelear con los muertos.

La deidad de la muerte es *Akùùn wajiín* y es representada por una piedra acostada en la entrada de las grutas, el camino de vuelta al pueblo sagrado.

En el relato también es posible rastrear el origen del ritual del ciclo agrícola *Ndxáwòò tsijní*/Fiesta del ratón. A principios de junio, cuando caen las primeras lluvias, se realiza una ceremonia donde los principales del pueblo emborrachan a los ratones y bailan con ellos, la finalidad es que éstos no se coman las semillas de la calabaza, maíz, frijol. El ratón representa el espíritu del monte, en la ceremonia se le trata como a un invitado especial, le ponen cadenas de flores y se le da de comer *awáán*/pozole de frijol, comida sagrada. Esta celebración se le ofrece al ratón por el trabajo que hizo, según la historia de origen, al juntar las semillas que se cayeron a causa de las tormentas en el mundo.

Se piensa que si esta ritualidad no se realiza entonces los animales dañarán la cosecha, no habrá buenas lluvias y las milpas crecerán raquílicas, esto afecta el sustento de la comunidad en su alimentación. Se cuenta que hace tiempo, durante la fiesta del ratón, nadie de la comunidad podía tomar agua hasta ver a un zopilote, porque el zopilote es el mensajero del mundo de los espíritus, porque es el animal que come de la muerte.

Hay muchas historias y rituales relacionadas con el ratón, es un ser que habitó junto al ser humano en la primera casa, un amigo considerado compadre. Con el desplazamiento del saber constructivo,

el ratón ha sido afectado, ha cambiado su casa, antes vivía en el techo, entre la paja, y tenía su propio camino llamado *kuwoò tsíjní*/el tronco del ratón, trabajaba guardando semillas o dinero, de allí que a los niños que hurtan dinero se les llame *adà tsíjní*/niños ratones. Cuando empezaron las construcciones con techos de lámina galvanizada, el ratón no tuvo donde vivir, bajó a la tierra, en los hoyos del adobe, ahora que las casas son de concreto, fue expulsado de la casa.

En la historia narrada anteriormente, también se explican las características de los animales llamados mensajeros, por ejemplo, la piel quemada de la mazacuata y la cabeza roja del carpintero. En la narración completa, de igual forma se mencionan las funciones de estos animales, quienes tienen la cualidad de llevar mensajes, se les llama *xùkú tsí nduyáá*/animales que saben, pues tienen el don de presentir el tiempo, el peligro, los sueños y el futuro, por esa razón, son animales que avisan, es la misma función que tienen los topiles en una casa de gobierno, avisar sobre noticias buenas o malas.

Asimismo, la narración nos habla del conocimiento que poseía la cultura *mè'phàà* acerca de los tiempos de lluvias y sus diferentes tipos, este saber favoreció a las distintas técnicas de agricultura y el reconocimiento del territorio, en otras palabras, la domesticación de las semillas de los principales alimentos: el maíz, la calabaza y el frijol. Además, la historia deriva del nombre del tejón/*gùn'* (animal

luna), este animal es nombrado así pues fue quien midió el tiempo de germinación de las semillas, cada vez que encontraba una está ya estaba germinando, así la unidad de medición fue la luna/*gùn'*, los ciclos lunares, por eso el mes/*gùn'* tiene el mismo nombre que la luna y que el tejón.



Otras historias explican el *estar* y *hacer* de una particularidad, como la de una subcultura dentro de una cultura, por ejemplo, la historia de origen de la gente calabaza, presente en algunos pueblos *mè'phàà*. La historia pudo tener su comienzo en la memoria de un hecho transcendental como lo es la domesticación de cierto tipo de semillas de calabaza.

***Mbo Mathayúwàá*/Gente de la calabaza**

“Cuentan los abuelos que un día, un *xi'ñá* (ancestro) encontró en el cerro una guía muy grande de zilacayota con muchas calabazas. El dueño de esa guía era *Akùùn* (Deidad). El *xi'ña* cortó una calabaza, la partió en dos y la probó, se dio cuenta que una mitad era dulce y la otra amarga, se dijo: ‘Esta calabaza puede alimentar a mis hijos y a los hijos de sus hijos, pero les puede hacer daño si no se equilibra lo dulce con lo amargo, si no cuidan y respetan la guía.’ Por ello, vio la necesidad de construir una casa del trabajo (*gu'wa ñajun*) para cuidar

de la guía; hoy a la casa de trabajo se le conoce como ayuntamiento o casa de gobierno. Allí se sentó el pueblo y año con año, al realizar el cambio de autoridades, toda la ‘gente de la calabaza’ va a ese lugar y se baña en el río que está junto a la loma donde nació la guía de la zilacayota. Lavan simbólicamente sus malas acciones, ofrendan flores contadas, piden sabiduría y fortaleza para sus gobiernos, dan palabras de respeto al *xtoaya’* (deidad piel de agua).²³

Los *xí’ñá* dicen que cada palabra tiene una historia y nosotros somos la encarnación de esa historia. Así nació el nombre de *mbo mathayúwàá*, de las palabras *mbo*/gente, *matha*/río y *yuwàá*/lugar guía de calabaza: “gente del río de la guía de calabaza”, todas las personas que nacen en este territorio usan el gentilicio “gente de la calabaza”. Deriva de la historia de origen antes contada y lo comparten varios pueblos de la zona *mè’phàà* de Acatepec, pero sobre todo el pueblo de *Mathayúwàá*/Zilacayota, comunidad que piensa y reflexiona a partir de la guía de la calabaza, también conocida como zilacayota, pachayota, chilacayote o *rà’khà màjin*.

Para la gente de *Mathayúwàá*, la calabaza es un referente de su identidad, incluso hay diversas ce-

remonias en torno a ella, entra las que destacan: *Ndxáwòò túngaa*/Cambio de comisario, *Ndxáwòò tsíjni*/La fiesta del ratón, *Mandiyia’*/Soplar el agua y *Màgajnáà idi*/Expulsión del espíritu malo o sacar la mala ceniza. A través de estos rituales se puede inferir el valor estético, religioso, político y moral de la calabaza dentro de la comunidad.

A los *xí’ña* que curan el espanto se les llama *xí’ñá tsí mandiyaa*/sopladores de agua. Ellos dicen que somos como la calabaza, si nos espantan ya no crecemos con fuerza. La analogía gente-calabaza está presente en la manera de curarnos.

Cuando *Kunite’*/Espíritu malo, la parte amarga de la calabaza, se mete en la piel de un integrante de la familia, rompe con el equilibrio de la casa y trae el mal espíritu: la violencia intrafamiliar. Entonces es necesario expulsar ese espíritu, por lo que se busca a un *xí’ñá* para que limpie la ceniza del fogón y así se aleje el mal y se recobre el equilibrio. El ritual *Màgajnáà idi* ya se dejó de practicar pero en su momento fue un catalizador de la buena convivencia dentro de la casa.

En la ceremonia *Ndxáwòò tsíjni*/Fiesta del ratón que se mencionó anteriormente, después de alimentar y emborrachar al ratón para que no encuentre ni se coma las semillas, se baila con él, los cuerpos de los ratones que mueren durante el baile son enterrados en un ojo de agua, donde vive la deidad *Xtoaya’*.

²³ Martínez Santiago Guillermo (2019). Narración en audio, Zilacayota, municipio de Acatepec, Guerrero.

Por su parte, el corpus ritual *Ndxáwòò túngaa/* Fiesta del comisario²⁴, se realiza para hacer el cambio de gobierno, uno de los rituales que lo conforman consiste en bañarse en el río. Si alguno de los nuevos integrantes de la comisaría no hace la ceremonia, pueden ocurrir sucesos funestos, conflictos, enfermedades o catástrofes ambientales, incluso la muerte. En cierta comunidad sucedió que el comisario electo pertenecía a otra religión, por lo que se negó a realizar los rituales de cambio de gobierno, a finales de año murieron nueve personas de la comunidad a causa de accidentes, suicidios y enfermedades, la gente culpó al comisario y lo obligó a hacer todos los rituales.

Cada año, los *mbo mathayúwàá* hacen rituales para recordar la importancia de la calabaza, porque a partir de ella se fundamenta la política que permite guiar a la comunidad. El mismo nombre del pueblo y de sus integrantes se retoma desde su territorialización, en términos de Quintero (2011):

“El proceso de *territorialización* se configura, esencialmente, como el conocer y aprender el lugar y, durante el mismo, la comunidad humana no sólo observa, reconoce, prueba, experimenta y com-

²⁴ El ritual del comisario es un tema que, por su complejidad, decido abordarlo en una siguiente investigación, en ella estriba lo que llamaremos el sistema de gobierno *mè'phàà* y el “hacer” de una política propia, tan necesaria para repensarse ante las crisis de gobernabilidad, que se han inter-nalizado en las comunidades a causa de los partidos políticos.

prueba todo lo presente en el lugar, sino sobre todo, nombra, precisamente, a partir de su observación y experimentación con lo existente. Este nombrar será entonces el resultado de: a. Una perspectiva o punto de vista desde donde el colectivo social observa al mundo y lo experimenta; y, b. Una síntesis conceptual de la observación y experimentación con el mundo.” (p. 17).

La historia de origen de los *mbo mathayúwàá* seguramente nació a la par que la domesticación de la semilla, al referir que la primera calabaza era mitad dulce y mitad amarga, da a entender el proceso de selección de la semilla para la agricultura, fue así como nació el tipo de calabaza que es la zilacayota.

El nombre del pueblo *Mathayúwàá* derivó de su hacer, en el lugar existen condiciones para que las *zilacayotas* se reproduzcan, el *hacer* de la tierra que da los nutrientes, el de otras plantas que sirven de abono, el de los insectos que combaten la plaga, el de los árboles que brindan sombra, el del clima que trae la lluvia.

Es necesario precisar que cuando hablamos de la gente de la calabaza nos referimos a una región cultural y que, actualmente, cada pueblo de la zona reinterpretará esta historia de origen desde su respectiva territorialización. Así, el pueblo más antiguo, *Apetzuca*, será *Matha xdúdíi*/río de aguacates, pero también será *mathayúwàa*/río de calabaza, y *Zontecomapa*, será *miadíi*/río cabeza de persona, etc.

El elemento que permanecerá en la memoria de todos los pueblos del municipio de Acatepec, será el río como lugar de origen, al que se vuelve para reafirmar la vida, a partir del acto ritual del baño de la *nixú/niña* de mando, ante *Xtóaya'* o *Kuaya'*, /Deidad piel de agua o corazón de agua.

¿En qué momento un territorio deja de nombrarse en su *hacer*? ¿Cómo entendemos las fronteras territoriales de los *haceres*? Para nosotros todo funciona en conjunto, las fronteras cambian cuando no hay condiciones para un *hacer*. Para la tierra de *Zilacayota*, la frontera es donde no existen condiciones para que crezca la calabaza, el límite territorial está relacionado con otros *haceres* que garantizan la subsistencia de forma recíproca.

El reparto de tierras, que se hizo en la reforma agraria en México, generó muchos conflictos entre los pueblos, debido a que la idea de límites territoriales entendida por el Estado era muy distinta a la que entendían los pueblos, entonces se les despojó de las distintas maneras de concebir su territorio: desde la lengua, el *hacer* y *estar*, de su nombre de origen y lugares sagrados.

Hace tiempo un grupo *mè'phàà* territorializó la palabra *Mathayúwàá*, explicó su origen y su sistema político a partir de ella. Hoy las mineras tienen interés en esas tierras, pues para ellas el territorio es un objeto que puede producir riqueza material, a diferencia de los pueblos para quienes su territorio es el fundamento de su *hacer* y *estar* en el mundo.

Nuestro pueblo ha resistido, ya que si nos quitan el territorio nos quitan la posibilidad de ser *mè'phàà*.

En La Montaña, la primera voz del rayo anuncia la llegada de las lluvias, las semillas de las calabazas despiertan para convertirse en guías y enseñarnos que son posibles otras formas de gobernarnos, para lograrlo tenemos que juntar el *Xó/cómo* de nuestras experiencias, desde los saberes territorializados, para buscar un camino que nos de fuerza y guía.



Distinto a como lo hace la zoología y la biología, en las narraciones de origen también se explica la clasificación de los animales, respecto a sus roles sociales en la reproducción de la vida, este es el caso de los “animales jícara”, por ejemplo, el escarabajo *xùkú àdà*/animal niño/a, quien es el mensajero de los embarazos. En estas historias se expresa, a través de una manera didáctica de enseñanza a los niños, la importancia de los “otros” seres con quienes convivimos a diario. Conocer las historias de origen de los animales, nos lleva a valorarlos y cuidarlos, desde la perspectiva del filosofar *mè'phàà*.

Xùkú xùwàá/Animales jícara

Xó nìdá xuwù xùkú/Cómo obtuvieron la carne los animales

“Cuando amaneció el mundo, los animales eran feos, flacos y desnutridos, nadie los quería, entonces se organizaron para pedirle a *Akùùn júbà/Deidad Corazón del cerro* que les diera carne. Así fijaron un día en el que todos asistirían, pero los más grandes se aprovecharon y consiguieron la mejor carne, la que se convertiría en su piel: el jaguar quedó pinto, el toro quedó de distintos colores, los más pequeños, quienes llegaron al último, como el armadillo, la tortuga y los escarabajos solamente recibieron una jícara de carne, que se convirtió en su caparazón, a las serpientes solo les tocaron las venas, por eso tienen esa forma de cuerpo. El escarabajo pelotero, quien era muy trabajador, llegó tarde, *Akùùn júbà* le dijo: —Solamente queda esa mierda —entonces el escarabajo la levantó y hasta el día de hoy, a donde quiera que va, sigue levantando bolas de excremento”²⁵

Xùkú àmbá/animal caca, conocido como escarabajo pelotero, debe su nombre y su destino a dicha historia. Aquel día en que *Akùùn júbà* repartió la carne,

²⁵ Martínez Santiago Guillermo (2019). Narración en audio, Zilacayota, municipio de Acatepec, Guerrero.

hubo animales que la recibieron en jícaras, éstos tienen caparazón, entre ellos está el escarabajo, cuya clasificación en *mè'phàà* es *xùkú xùwàá/animal jícara*. La palabra *xùwàá* refiere a todo lo que puede usarse para contener o juntar, así *xùwàá rawùùn/quijada* es la jícara de la boca, *xùwàá xoxto'/es la jícara piel de mi pecho*, el lugar donde se guarda el corazón. A su vez, la palabra *xùwàá/plaza* tiene la misma raíz que *xùwàá/jícara*, porque la plaza funciona para que las gentes se reúnan. El cuerpo del escarabajo es una jícara que contiene los colores de la vida.

Los escarabajos son símbolo de fertilidad: *xùkú àmbá* carga con su bola de estiércol, éste no deja de ser nido y alimento para sus futuras larvas, que al surgir de la bola evocan el renacimiento de la memoria. *Xùkú xkándajwa/animal coa*, conocido como escarabajo rinoceronte, es uno de los hijos del rayo y por su característico cuerno en forma de coa simboliza el trabajo de la siembra, es el encargado de labrar y cuidar las milpas. Se dice que este escarabajo puede golpear en la cabeza, incluso hasta matar, a la persona que desperdicie la cosecha.

También hay otro tipo de escarabajo, conocido como *xùkú xkuun/animal semilla*, a éste se le atrapa y se le dice un conjuro para conseguir todo tipo de semillas: “dame semillas de zilacayota, dame semillas de pachayota, dame semillas de la calabaza espina”. Una vez que su estómago se llena de rezos, se le avienta en la tierra para que muera y luego se le come asado.

Existe un escarabajo llamado *xùkù àdà*/animal niño/a, el mensajero de los embarazos, llega llorando a las casas, *cheen'cheen'cheen'cheen'*, anunciando la llegada de un bebé. Algunas mujeres se enojan con él y lo van a tirar a la barranca, pero el escarabajo puede ser insistente y volver por las noches, se mete debajo de la cama y empieza a llorar imitando a un recién nacido. Aunque está prohibido matarlo, hay quienes lo hacen para evitar quedar embarazadas. En lugar de la cigüeña los *mè'phàà* tienen al *xùkù àdà*.

Los escarabajos tienen como hogar el monte, el territorio donde se vive lo íntimo, el lugar escondido que hace posible el descubrimiento de lo sexual pero también el abuso, por eso, a los hijos nacidos fuera del matrimonio se les llama *àdà xanáá*/hijos del monte, que en muchas ocasiones son producto de violaciones.



Otras narraciones relatan el nacimiento de ciertas bebidas embriagantes, en casi todas se explican las características de los animales, el porqué del color de su pelaje, la cara, el caparazón, la cresta o las patas. Estas particularidades tienen un vínculo específico con la memoria colectiva, en la siguiente historia se narra el nacimiento de la chicha, *iyóo ìxí*/agua de maíz, y tiene como protagonista al mapache y al tlacuache, dos animales que fueron muy buenos

amigos de parranda, pero después de una pelea, que ocasionó que al tlacuache se le pelara la cola y que al mapache se le marcaran los ojos, también derivó en una enemistad, presente hasta nuestros tiempos.

Xó nì'nè xowè iyoo ìxí gàjmàá gàyú/ Cómo el tlacuache y el mapache hicieron la chicha

“El tlacuache y el mapache andaban borrachos, se les acabó la bebida y querían seguir tomando, fueron a la casa del mapache pero ya no encontraron nada, el tlacuache dijo:

—Compadre ¿y si preparamos algo con este maíz descompuesto que tienes aquí debajo de la mesa?

—Si compadre, es maíz que se le olvidó moler a mi esposa.

Pusieron una olla a calentar y agregaron el maíz, pero vieron que le faltaba sabor y le agregaron jugo de caña y un poquito de pulque que encontraron, por las prisas se les cayó el tallo de un árbol en la olla. Cuando estuvo listo, empezaron a tomar pero no les hacía efecto, tomaron mucho hasta que el mapache le empezó a reclamar a su compadre que su bebida no había funcionado. Enojado, el tlacuache le dio un puñetazo en el ojo al mapache, por eso hasta ahora sus ojos están negros, el otro rápidamente le regresó el golpe al tlacuache, quien se cayó en la lumbre y se quemó la

cola, todavía la lleva pelada. Esa pelea aún sigue y cuando se encuentran en el monte se distancian.”²⁶

La historia explica el origen de la chicha y la razón por la que el tlacuache tiene la cola pelada y el mapache manchados los ojos. Todos los animales tienen su razón de ser, siempre hay una historia que la explica desde la cosmovisión de la cultura, que incluso puede ser diferente de un pueblo a otro. Hay que volver a escuchar estas historias para redescubrir nuestro mundo.

Narraciones sobre tiempos determinados

Hay narraciones que explican cambios en las realidades cotidianas, éstas se convierten en historias que relatan un tiempo determinado. A continuación, contaremos la historia del refresco y cómo con su llegada transformó las relaciones de la economía comunitaria. La narración nos sitúa en un momento histórico: la llegada del mercado global a la región de La Montaña, cada pueblo tendrá su propia historia respecto a este tema.

²⁶ Calleja Gálvez Valentina (2018). Narración de audio, El Obispo, municipio de Malinaltepec, Guerrero.

Una historia del mercado global en La Montaña

Xó nìjanú iya tawun ná júbàá/ **Cómo llegó el refresco a La Montaña**

“Una persona de Tlacoapa vino a la plaza del pueblo en un día domingo, trajo en su morral 14 botellas de una agua negra. Ese día no vendió nada, pero volvió cada semana hasta que una señora se animó a comprar la bebida: “es muy rica y dulce”, dijo. Al escucharla, varias personas se acercaron al vendedor para ofrecerle maíz, frijol y duraznos a cambio de la bebida, el dijo: “con esta bebida no se puede intercambiar, tiene que ser con dinero, la casa en donde las compro no acepta otras cosas más que dinero”.

Por la curiosidad, varias personas se juntaron de tres o de a cinco para juntar dinero y poder comprar la bebida, costaba cuatro *rome*, que equivale a cuatro centavos. Cuando la probaron les gustó, por lo dulce la llamaron *iya maskoria*, agua de la misericordia, porque era negra y dulce como debía ser el agua de los cielos. El señor que las vendía dijo: “se llama Pepsi Cola”. Les gustó tanto que eligieron a dos personas de la comunidad para que fueran a buscar el lugar donde la vendían, se fueron caminando hasta Colotlipa y Tlapa. Así, empezaron a comprar esta agua, después, todos los domingos se

vendía en la plaza y la gente la consumía, la usaban para pedir a las novias, se ofrecía a las visitas importantes, la tomaban en las reuniones, en las fiestas y cuando iban a trabajar, para todo Pepsi Cola, hasta hubo niños que se les bautizo con ese nombre.”²⁷

Esta historia refleja los cambios en muchas comunidades que fueron reemplazando los valores de uso y valores de cambio ante el nuevo mercado global, éste cambió el pensamiento y la forma de vida implícita en la economía de cada pueblo. Entre 1980 y 1990 empieza a extenderse la globalización en las comunidades de La Montaña, Guerrero, recuerdan los abuelos que hasta los años 60 las relaciones económicas eran distintas a las actuales. La globalización, que tiene como base la reproducción, venta y compra de bienes, es un fenómeno económico, cultural e ideológico que cobra auge en los años 70 en todo el mundo, gracias al capitalismo. La globalización pretende universalizar parámetros de identidad cultural para que la población, sin importar lengua, tradición, historia y cultura, se convierta en consumidora.

Con la llegada de la Pepsi Cola al mercado comunitario se da el desplazamiento de las relaciones económicas comunitarias y con ellas el saber de la autoproducción. El dinero pasa a ser el único medio para la adquisición de productos, que se vuelven objetos y mercancías. Surgen nuevas necesidades,

como incorporarse al trabajo asalariado para la adquisición de los principales bienes, llega la división del trabajo, concepción que no existía en la comunidad y que trajo consigo el reforzamiento del machismo comunitario.

Se reconfiguraron nuevas narraciones a partir de la nueva necesidad, surge el hombre sin cabeza que se pelea con los viajeros y vomita dinero, las historias de los diablos que abren sus casas y enseñan dinero a los viajeros, aparece la moneda como símbolo de riqueza y la acumulación como castigo.

Xuwáá/plaza, como lugar de intercambio (*ná nax-tikuro`ò*), no es necesariamente un espacio fijo. Quien necesitaba hacer trueque, viajaba al pueblo donde elaboraban lo que necesitaba y ofrecía su producto, se intercambiaba maíz, semilla, frijol, animales, ollas, comales, es decir, el valor de cambio se definía en función de la necesidad de cada pueblo. Cuentan que hubo un tiempo en que se intercambiaron reses por tijeras, un marrano por un machete, un hacha por dos chivos, comales por frijol, café por ollas, sombreros por pulque.

Existía el *mbúkhaà*/dinero, pero no como lo conocemos actualmente. La forma en que se pagaba el trabajo era por “cuartilla”, también conocido como *meliiu’*, era una caja de medición de tres a cuatro kilos de maíz, frijol o algún otro grano de necesidad básica y tenía el mismo valor que el dinero. El intercambio se daba entre productos como entes dotados de conciencia e historicidad.

²⁷ Martínez Santiago Guillermo (2018). Narración de audio, Zilacayota, municipio de Acatepec, Guerrero.

Lo que el mercado global llama mercancías objetos o cosas, para nosotros los *mè'phàà* son seres vivos dotados de conciencia como cualquiera de nosotros, van al mercado y son conscientes del lugar que ocupan en la generación de la vida. Cuentan los abuelos que hubo un tiempo donde los seres que ahora son productos tuvieron palabra, su tiempo hizo posible el nuestro, les debemos la vida, por tanto, hay que tratarlos como iguales, no como mercancías, por eso a los elotes se les ofrenda, al pulque se le hace un ritual antes de venderlo y a la calabaza no se le puede golpear.

En los pueblos *mè'phàà*, “se recomienda no escarbar para extraer camote durante el día domingo porque se van al mercado, [...] si alguien lo quiere hacer, se le recomienda que ponga cerca de la mata una bandeja con agua y una mano de metate adentro, a fin de que los camotes no se vayan a bañar al río.” (Carrasco, 2012, p. 36). Al respecto citamos una historia entre un joven y un abuelo, recogida por el citado lingüista:

“Acompáñame a escarbar para sacar camotes de chayote, tal vez ya estén de vuelta después de haberse ido a bañarse en el río. Entonces se fueron. Ya oscuro cuando llegaron a la mata del chayote. El señor comenzó a escarbar y en poco tiempo empezó a sudar hasta la gota gorda... Repentinamente apareció un camote, que en un descuido el señor le dio un golpe trozándolo por la mitad. Un trozo

le dio al muchacho para guardar, mientras el otro aún quedaba adentro de la tierra.

—Oiga señor, esto huele muy fuerte a jabón —dijo el muchacho bromeando al señor.

—Ciertamente que huele a jabón, puesto que también se enjabona al bañarse —contestó el señor.

—Y el camote, ¿dónde consigue dinero para comprar jabón?

—El jabón lo trae del mercado. ¿Acaso no sabes que también va al mercado?

—Ya sé que también va al mercado, pero lo que no entiendo es dónde consigue el dinero para comprar el jabón.” (Carrasco, 2012, p. 38).

Este relato ilustra que, lo que se ofrece en el mercado como productos, para nosotros son seres con historia, tienen conciencia de su valor, les antecede un trabajo que les da identidad, como el del camote para convertirse en chayote y el de la semilla para convertirse en calabaza, cada uno tiene una función que ayuda a sostener la vida de todos los seres.

Otra forma de intercambio se da cuando nosotros como personas de “este tiempo” otorgamos valor a los “seres-productos”, en relación al trabajo que nos costó producirlos, cuando se hace el recuento de la historia de cada “ser-producto”, por ejemplo, el café con una olla, pues cortar, secar y moler el café vale tanto como el proceso de preparar la tierra, hornear y darle forma a la olla. Después del recuento se fija el valor del intercambio, cuando

un “ser-producto” tiene menos trabajo y tiempo de producción en su elaboración, se complementa con *rí nà'khà mbá tsuduù nè/lo* que le ayuda, lo que va en su espalda, lo que completa su valor, esto también sostiene las relaciones de intercambio entre familias o pueblos a largo plazo. Para que la gente se sienta a gusto de ir a intercambiar sus seres-productos, siempre se da lo que llamamos *rí nàkha mbá tsúdíúu nè*, en otras partes se le conoce como “el pilón”, es lo que se da de más, a veces el “ser-producto” es sobrevalorado o no valorado, esto depende de la necesidad de quienes intercambian.

El señor que llegó a vender la Pepsi Cola, al negarse a intercambiar, impuso un nuevo valor ante la comunidad, un valor desconocido, nadie sabía de la historia de la Pepsi Cola, el tiempo y el trabajo para su producción, por eso se sobrevaloró. El dinero rompió con la armonía comunitaria, a partir de ese entonces ya no se contaron las historias que daban identidad a cada “ser-producto”, el valor vino de afuera, era apenas el comienzo de una recolonización sistemática del saber a partir de la economía del mercado global.

Con la llegada del mercado global a las comunidades, llegaron las nuevas necesidades y con ellas la pérdida de la autosuficiencia comunitaria, llega la idea del progreso, se expande la ideología de los partidos políticos que prometen drenajes a cambio de votos y lo que sucede es la contaminación de los ríos.

De igual forma, se cambia el abono orgánico por fertilizantes químicos, con la idea de que éstos producen mejor y en menor tiempo, como consecuencia se afecta a la tierra, volviéndola gradualmente estéril. También llegan los materiales de construcción, con la idea de una vivienda digna el saber de autoconstrucción con adobe es desplazado, considerándolo vivienda de pobres, aunque sea mejor que el block. Llegan igualmente los programas asistencialistas que dan dinero y alimento a los pobres, sin atender el problema real de la pobreza, estos programas están condicionados de igual manera por votos a los candidatos en turno. Con todos estos programas funcionando de manera progresiva en la región de La Montaña, se da el abandono de los trabajos de autosuficiencia comunitaria.

Lo que no llegó fue la salud, la educación ni el trabajo digno. Sin una economía propia nos volvemos pueblos dependientes y por tanto susceptibles a ser saqueados. Toda sociedad capitalista se basa en las relaciones sociales de explotación y dominio, lo que da pie a la apropiación privada de los territorios.

La lógica del mercado y de la competitividad convierte todo en objeto, incluyendo a los seres humanos, en esta lógica no se conciben las colectividades sino las individualidades: “La producción produce al hombre no sólo como mercancía, mercancía humana, hombre determinado como mercancía; lo produce, de acuerdo con esta determinación,

como un ser deshumanizado tanto física como espiritualmente.” (Marx, 2009, p. 123). De éstas derivan su racionalidad mercantil y todas sus lógicas de cosificación y enajenación.

Ante ello, es necesario pensar el antes y el ahora, para poner en cuestión los nuevos valores que el mercado global nos impone, pensar en la reconstrucción de una identidad que otorgue elementos para proponer prácticas alternativas ante la deprecación del capital.

La historia de la Pepsi Cola es la apertura para pensar sobre la pérdida del saber y la autonomía, situación por la que estamos pasando las comunidades indígenas, es necesario hacer el diálogo de las experiencias junto a otras comunidades para plantear soluciones ante la dependencia económica que sufrimos. Con la Pepsi Cola llegó una de las enfermedades más mortales en La Montaña: la diabetes. Sobrevivir a ella implica costos que la mayoría de la gente no puede pagar. Los refrescos, los productos de las empresas transnacionales nos condenan a una muerte a largo plazo.



A través de las narraciones se puede situar un tiempo histórico, es el caso de las historias de los diablos, donde se exaltan los nuevos vicios traídos al espíritu de la comunidad: la acumulación de la riqueza, la ambición y la presunción, relacionadas con la

aparición del dinero. Estas historias tienen la finalidad de enseñar a los jóvenes a no corromperse.

Xó nigí'nuu xàbò tsí ninda'a mbúkaà inuu gixàà/ **Cómo le pasó a una persona que le pidió dinero al diablo**

“Vivió un señor que fue a pedir riqueza a la casa del diablo, en una cueva, al entrar vio ganados, animales salvajes y ollas llenas de monedas. Le dijo al diablo —Vengo a verte, quiero dinero para comprar todo lo que quiero. —Siéntate vamos a tomar un café —dijo el diablo. Vio colgada a una persona a quien el diablo mandó a cortar la garganta para sacar el café. —Te voy a dar una moneda, un becerro, un chivo, para que los multipliques, pero con la condición de que tú vas a pasar a ser mi hijo.

En poco tiempo, el señor tuvo mucho ganado y cosió bolsas de piel para guardar sus monedas, compró casas de concreto, camionetas, pero no podía comprar nada para él, ni comprarse ropa o comer bien, el diablo se lo impedía, era el castigo por acumular riqueza. Al morir el señor fue perdiendo todo. Un día otra persona entró en la cueva del diablo y ahí vio al señor colgado, en lo alto de las piedras, con sus bolsas de monedas.”²⁸

²⁸ Calleja Gálvez Valentina (2018). Narración de audio, El Obispo, municipio de Malinaltepec, Guerrero.

Al introducirse la moneda en la memoria colectiva, surgen cambios en las relaciones comunitarias. El principio pedagógico del *xó/cómo* narra su uso desde distintas experiencias, y es así como la pretensión de riqueza acumulativa del dinero se asocia a la maldad y al diablo.



Existen también narraciones sobre los viajeros que enfrentaron nuevas realidades más allá de su territorio, de ellos conocemos la historia del *xàbò tsí mixndii*/gente sin cabeza, quien se aparece en los caminos y reta a los viajeros a pelear toda la noche, hasta que alguien gane, si la suerte favorece al viajero, como recompensa el hombre sin cabeza vomitará dinero (nuevo recurso para simbolizar el poder adquisitivo), pero si el hombre sin cabeza gana, se llevará el alma del viajero.

Xó nìtsañùù mbáà xàbò gàjmàá xàbò tsí mixndii/ **Cómo una persona peleó con un hombre sin cabeza**

“Te contaré cómo le pasó a un señor que iba a intercambiar duraznos por sal a San Luis Acatlán, en el camino a media noche salió un hombre, solo se veía su silueta, el viajero se acercó poco a poco desvainando su machete, cuando estuvo cerca vio que ese hombre no tenía cabeza, le entró mu-

cho miedo pero no podía correr. Otros viajeros le habían dicho que si llegaba a ver a ese hombre, la única manera para pasar es pelearse con él, siempre pasaba esto con los viajeros, el señor se armó de valor y le dijo:

—¡Si quieres pelear, a ti te ando buscando! —Y bajó su ayate.

El hombre sin cabeza no dijo nada y se puso en posición de pelea, él viajero sabía que si perdía se llevarían su alma. Pelearon toda la noche, los dos estaban cansados, parecía que no iba a ganar pero con la salida del sol, el hombre sin cabeza se rindió, de su gran boca, que está en el cuello, vomitó mucho dinero que él viajero recogió.

Al llegar a San Luis pudo comprar dos mulas de sal para su familia. Tuvo suerte, porque en ese entonces la gente ya no quería duraznos, solo dinero.”²⁹



Estas narraciones cambian de acuerdo a los nuevos problemas que la cultura enfrenta, como lo demuestra la historia del hombre que se pone la piel del zopilote para transformarse. En un principio, se transforma por flojera de trabajar la tierra, luego porque no tiene buena cosecha, después se transforma para emigrar a los Estados Unidos, actualmente, la trama

²⁹ Calleja Gálvez, Valentina (2016). Narración en audio, El Obispo, municipio de Malinaltepec, Guerrero.

de la historia se basa en que el hombre se transforma para vigilar si viene el ejército a destruir los sembradíos de amapola.

Xó nítaxú xàbò dxá'án/Cómo una persona se transformó en zopilote

“... el hombre estaba cansado de trabajar todos los días sin que rindiera fruto, venían los soldados y tumbaban su amapola, se sentaba sobre una piedra, miraba al zopilote que feliz surcaba los aires. El hombre envidiaba la vida y la vista que tenía este ser desde el cielo, hasta que un día le dijo al zopilote:

—Oye amigo, siempre estás feliz, no te preocupas en cómo conseguir dinero para comprar tu alimento, cómo me gustaría ser como tú.

El zopilote estaba cansado de que sus hijos siempre tuvieran hambre, por que los burros ya no se mueren en los caminos, cada vez es más difícil encontrar animales muertos, los humanos se los acaban. Pensó en la posibilidad de cambiar de suerte y le dijo al hombre:

—Yo sé cómo podemos cambiar de vida, si quieres.

El hombre aceptó, hicieron una danza que el zopilote le enseñó, dieron vueltas como dos guajolotes que bailan, hasta que cambiaron de piel. El hombre voló hacia su nueva familia, pero en poco tiempo vio que no encontraba alimento y murieron

de hambre, el zopilote cuidó su amapola pero llegó un águila de fierro que no entendió su lengua y orinó todo su sembradillo y así perdió la cosecha de la amapola.”³⁰

Saber escuchar estas historias nos permite ubicar sucesos, de los cuales no existe otra manera de conocer, ya que no están escritos en papel, su escritura está en la memoria y es necesario conocerlos porque han transformado nuestra subjetividad, como las historias sobre los diablos relacionados con el dinero y el zopilote con el narcotráfico. Los ritos, los cantos, los cuentos y la poesía son parte de estas narraciones, son nuestra voz, el testimonio de nuestro *estar* en el mundo.

Transformar la narración sin cambiar su estructura

Toda narración puede ser transformada sin perder su sentido original, en la siguiente historia sobre el origen del mundo cambié algunos elementos y situaciones de la narración, con la finalidad de hacerla pedagógica, y que a través de ella se puedan explicar algunos conflictos sociales que actualmente vivimos. Es un ejercicio de repensar y recrear nuevas narrativas a partir de la memoria oral, sin perder su simbolismo y sentido.

³⁰ Martínez Santiago, Guillermo (2016). Narración en audio. Zilacayota, municipio de Acatepec Guerrero.

Xó nìgùmà numbaa/Cómo nació el mundo o “Los animales que comen carne”

“*Àkùùn* hizo el mundo plano, solo había árboles y pasto, el agua se tomaba en pozos, así creó a los animales que comen hierba y a los que comen carne, cuando éstos se multiplicaron, empezaron a pelear. El zorro vio y persiguió al conejo, quien había salido a correr y se escondió en la cueva de una tuza, ahí salió la serpiente, quien también la persiguió. El conejo logró esconderse en un matorral y se puso a llorar, el burro escuchó y se acercó, le dijo:

—¿Qué tienes hermano? —el conejo contestó —ya viste, no hay paz, no puedo buscar alimento de manera tranquila, sin que me quieran comer, hay mucha violencia, debemos buscar una solución, hay que juntarnos todos los animales que comemos hierba. —Es cierto —dijo el burro —a mí la serpiente no me hace nada, pero el jaguar sí me corretea, vamos a ver al toro a ver que dice.

En el camino, se fueron sumando a la causa varios animales. Empezaron a juntarse en asambleas, cada quien ponía su palabra y hablaba largo rato sobre la situación que vivían, hasta que llegaron a una posible solución. Comisionaron al pájaro carpintero para que llevara el aviso y citara a una reunión a los animales que comen carne, en especial al jaguar, que era el más fuerte. La reunión tenía la finalidad de hablar con los animales que comen carne sobre cómo vivir sin hacerse daño.

El pájaro carpintero se adentró en el bosque, encontró al jaguar durmiendo en un árbol, le dijo: —Traigo un recado de los animales que comen hierba, tus hermanos el conejo y el toro, te esperan para hablar contigo. —Diles, que no se muevan, ahí llego, ya tengo hambre —contestó el jaguar riéndose. Cuando llegó, estaban reunidos todos los animales, lo invitaron a sentarse en medio. Como el conejo fue quien ideó todo, fue el representante para hablar, explicó lo que sufrían al vivir siendo perseguidos y terminó diciendo: —Queremos que no nos coman, somos hermanos, podemos convivir sin que nos maten —el jaguar contestó —entiendo tu molestia hermano, nosotros no podemos cambiar nada, eres sabroso, te me estás antojando ahora mismo. Si no comemos moriremos de hambre, ustedes nacieron para que nosotros los comamos, no podemos llegar a acuerdo, si no hay nada más que decir, ya me voy —intentó comer al conejo, pero el toro le pisó la cola.

Los animales que comen hierba no se desanimaron, buscando otra solución. Si dejaban las cosas como estaban, sus hijos pagarían las consecuencias, no crecerían con tranquilidad, no gozarían de la libertad de jugar en los llanos, beber agua y pastar sin que sean alimento para los animales que comen carne, significaría la muerte de ellos como especie. Estuvieron varias lunas, hasta que resolvieron ir a buscar al *Àkùùn jùbá*, señor sagrado del cerro, quien había creado a los animales y ordenaba la vida.

Caminaron al cerro donde vive *Akùùn jùbá*, cuando llegaron a su casa el conejo le dijo:

—Queremos que compongas el mundo, vivimos en guerra, hay mucha muerte, los animales que comen carne nos persiguen en todo momento. *Akùùn jùbá* contestó —todos son mis hijos, morirán de hambre si les quito el alimento a los que comen carne, pero voy a componer mi error, voy a inundar el mundo y se ahogarán todos los que son malos, quienes se salven deben reordenar el mundo, buscar la manera de vivir en armonía, según el trabajo de cada uno.

Durante días, los animales que comen hierba buscaron el lugar más alto para resguardarse, hasta que encontraron un montón de tierra en medio de la llanura. Entre ellos estaba el animal que come hierba y carne, los traicionó y fue con el jaguar para contarle el plan de *Akùùn*. Entonces, los animales que comen carne también se prepararon y buscaron un cerro para resguardarse de la inundación.

Así empezó a llover, el agua cubrió los árboles, mató a muchos. Los animales que comen hierba estaban en silencio. Después de un mes de lluvia, el agua se estancó y fue bajando poco a poco. El conejo y sus amigos pensaron que la maldad se había acabado, estaban tranquilos y contentos. En cambio, el jaguar dijo a sus amigos: —Vamos a componer el mundo: tú, zopilote, serás nuestros ojos en el cielo, serás el vigilante de los que trabajan y de los que no, te los comerás. Tú, águila,

acarrearás la comida para todos, las serpientes cortarán la tierra para sacar el agua, harán los ríos. Si vuelve a ocurrir una inundación, no nos pasará lo mismo, yo seré el rey, el coyote será mi guarda espalda.

El jaguar empezó a rugir y con su rugido nacieron los árboles, las serpientes empezaron a moverse y nacieron los cerros. Los animales que comen hierba solo veían cómo crecían los árboles, hasta que el carpintero les dijo: —Vi al jaguar con sus amigos. Fueron a ver y encontraron al jaguar trabajando, hablaron con él, de cómo se salvaron los carnívoros.

El jaguar les preguntó: —¿Qué hicieron ustedes para componer el mundo? Nosotros trabajamos para secar la tierra, ahora soy el rey. Vamos, llévenme a ver en dónde viven ustedes —pensando en dónde iría a cazar.

Caminaron hasta llegar a un llano, el conejo dijo: —Aquí vivimos, pero no vengan, tienen que respetarnos o volverá a inundarse la tierra —el jaguar contestó —quedemos en acuerdo, que cada quien viva en el lugar donde compuso el mundo, nosotros en el cerro y ustedes en el llano, pueden ir a tomar agua, pero si van, nos los comemos.

Por eso, los animales que comen hierba no pueden ir a los cerros boscosos y los animales que comen carne no bajan a los llanos, porque el animal que come hierba y come carne también los puede traicionar, los puede matar. Después de todo esto

que sucedió, no cambió mucho la situación de los animales que comen hierba, solo algunas cosas.”³¹

Según la historia, cada animal tuvo un trabajo para sanar la tierra, a las serpientes se les encargó cortar la tierra y canalizar el agua, por la forma de su cuerpo y la manera de moverse, ellas secaron el mundo y formaron los cerros, por eso las montañas son tal y como las conocemos ahora, razón por la cual, a las serpientes se les considera deidades de agua (*àbò àkùùn*).

Los animales lograron tener un acuerdo sobre el respeto al territorio: al jaguar, quién con su rugido creó los bosques, le tocó vivir ahí; al zopilote, encargado de vigilar el trabajo de las serpientes, le tocó vivir en el cielo; y al conejo le tocó vivir en el llano. De este modo cada quien tuvo su casa que es su territorio, los del bosque, los del cielo, los del llano, los del río, los de las cuevas.

Los animales que comen hierba, para llegar a un trato con los animales que comen carne, tuvieron que juntar el *xó/cómo* de su sentir ante la violencia y buscar una solución al problema que enfrentaban, ejercieron la política comunitaria de *Mùrigù anjgàá ló'*poner la palabra en la asamblea, para buscar guía y fortaleza entre todos, rehicieron el mundo a través del *ñaju/trabajo*. En el cuento, nosotros, la so-

cialidad, somos los animales que comen carne y comen hierba, el reto es solucionar el problema de la violencia actual.

El trabajo es la base para *hacer* y *estar* en un territorio. El conejo se contentó con quejarse, pero no compuso el mundo que quería, así pasa con muchas organizaciones que demandan derechos, pero no transforman desde su territorio. Esta narración nos deja una gran enseñanza: la necesidad de juntarnos para hablar de cómo luchar contra la violencia que nos desplaza, es necesario que todos los despojados de las tierras y de la memoria nos juntemos para buscar solución a los problemas que enfrentamos

En este país de guerra, la mayoría de los desplazados son de pueblos indígenas. No se respeta el saber que cada territorio ha forjado durante miles de años, en las escuelas públicas no se habla de una educación desde el pensamiento de la lengua, lo cual construye una desigualdad de oportunidades que redundará en más discriminación, negación, empobrecimiento y violencia.



Narración-ritualidad y poética

Muchas ritualidades se basan en las narraciones de origen, en cada hecho ritual se reactualiza la memoria ancestral y se enseña a las nuevas generaciones

³¹ Martínez Santiago Guillermo (2014). Narración en audio, Zilacayota, municipio de Acatepec Guerrero.

para que no la olviden. El ritual es una forma de escritura a la que hay que acercarse con distintas miradas para desentrañar su filosofar. Por ejemplo, una ritualidad basada en la historia del pulque es la del niño/a zorro.

Narración de origen del niño zorro

“Hace tiempo, un *xi’ña* cortó un maguey, pidió permiso a todas las deidades y animales que lo cuidan, pero se le olvidó nombrar al *ègè’*/zorro. Después de que raspó el maguey, volvió al día siguiente para recoger el agua miel, pero no había agua, se preguntó “¿quién me roba mi agua miel?”. El *xi’ña* volvió otros días y el maguey seguía seco, lo examinó y vio algunos rasguños en las pencas, pidió le ayudaran a vigilar. Una noche se quedaron varias personas cuidando los magueyes, de pronto vieron llegar al zorro, éste bebió el agua miel de todos los magueyes, lo agarraron y le dijeron:

—Así que tú eres el ladrón —y el zorro dijo —¡El maguey es mío! ¿por qué me molestan? ¡déjenme tranquilo, estoy en mi terreno!, le dijeron —Te vamos a llevar donde está el *xi’ña*.

Cuando llegaron a la casa, el *xi’ña* le dijo al zorro —¿Por qué bebes mi maguey? ¿No escuchaste cuando pedí permiso para cortarlo? —A mí nadie me dijo nada, yo no escuche mi nombre —respondió enojado el zorro.

El *xi’ña* y el zorro platicaron largo rato y acordaron en tener una medida justa. El *xi’ña* le dijo,

—Si me dejas recoger el agua miel, te voy a invitar a una fiesta en donde vas a beber todo lo que quieras y a comer carne, así ya no te espinas. —el zorro aceptó, pues le pareció justa la propuesta. Fijaron un día y el *xi’ña* quedó en llamar al zorro cada vez que raspe el maguey, así quedaron en trato, el zorro se fue a su casa, a esperar hasta ser llamado para emborracharse.”³²

El ritual del niño zorro

“Cada que se raspa el pulque, llega el día de la fiesta que se le prometió al zorro, los *xi’ña* hacen un ritual en la casa, ponen en una olla el pulque, le cuelgan cadenas de flores, rezan y ahúman con copal. En el suelo, en dirección hacia la olla, colocan dos hileras de seis jícaras con pulque, doce en total para emborrachar al zorro. Un niño debe representar al zorro, debe dar cuatro vueltas alrededor de la casa antes de entrar e imitar al animal haciendo “*dxaum, dxaum, dxaum*” y decir:

—Vengo a tu casa compadre, ¿tienes poquito pulque que me regales? —el *xi’ña* contesta —Todavía falta, ya pronto estará, vuelve en un rato.

A la cuarta vuelta dejan pasar al zorro y le dicen que beba de las jícaras, bebe una, bebe la otra y cómo al número siete se emborracha, tira y patea

³² Martínez Santiago, Guillermo (2016). Narración en audio. Zilacayota, municipio de Acatepec, Guerrero.

las jícaras, algunas caen boca abajo y otras boca arriba. El *xi'ñá* interpreta los números de las jícaras, como pronóstico para saber el número de hijos varones o mujeres que tendrá el niño, si las jícaras caen boca abajo serán hombres y si caen boca arriba serán mujeres. Así el *xi'ña* vuelve a engañar al zorro para que se beba el pulque, se emborrache y ya no coma la carne. Se salda el pacto que hicieron hace tiempo.”³³

La poética ritual del niño zorro

A continuación, transcribo la plegaria ritual de la ceremonia del pulque, recuperada por la antropóloga Dehouve (2014), en la comunidad de Tejocote, municipio de Acatepec, en Guerrero, de las palabras del señor Enrique Tiburcio Santiago:

“Traigo el humo limpio de copal
aquí están los doce mares
aquí están los trece mares (...)
los doce canales de riego
va haber sangre
va a haber aceite
¡Qué la tierra no lo impida!
“Voy a cortar a una muchacha con mi gran
cuchillo porque quiero beber un poco”
Donde está lo espinoso
está presente la navaja

³³ Martínez Santiago, Guillermo (2016). Narración en audio. Zilacayota, municipio de Acatepec, Guerrero.

¡Qué el dios del cerro no se niegue a dar!
¡Va a ayudar!
Aquí están los doce mares
los doce canales de riego
de donde va a brotar la sangre
va a jalar la sangre
para la olla
para la olla de ocho
Así también va a ser una niña con espuma
una niña sabrosa
una niña bonita
una niña que a ninguno provocará dolor
de estómago
ninguno dará dolor de estómago
a ninguno dará vómito
Para que se dé lo tierno de la placenta
será deliciosa
será sabrosa
va a producir para que cualquiera pueda tomar
la persona que trae la moneda limpia
trae la moneda brillante
trae frijol
trae mazorca
(...)
Llega el zorro
trae el humo de copal puro
el humo de copal limpio
trae diez *tomines* para tomar;
una jícara,
dos jícaras va a tomar.

Ya está: tomó y se quedó tirado [el zorro].
Sólo tomó [por] cuatro *tominés* (pp. 1-20).

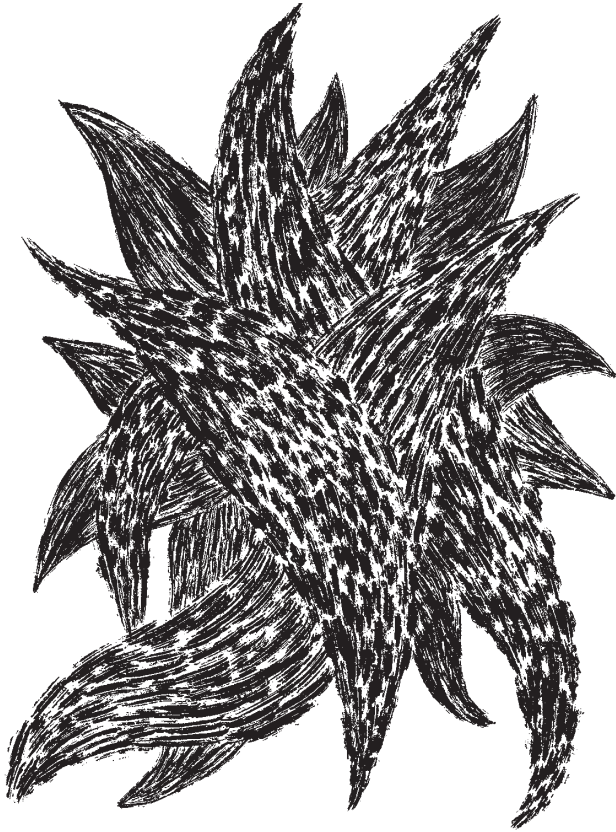
En un ritual, la metáfora encierra el simbolismo de lo sagrado, los rituales son códigos vivientes y su significado nos revelará mundos que quizá ya no podemos situar en la memoria oral. Ante esta situación, es necesario acercarse al diálogo con las otras culturas del Abya Yala ; todas comparten una raíz de pensamiento, es necesario regresar a esa proto-raíz para comparar y entender lo propio.

La memoria

Cada que podemos, platicamos con mi tío Vicente sobre la historia y significado de las palabras. Se nubla el cielo y cae la lluvia, me dice: “hace tiempo me pegó el rayo, una luz bajó del cielo, era un niño con un chicote, bailó entre mis pies y me azotó hasta quedar inconsciente”, me quedo callado, imagino al niño rayo. Afuera de la casa se forma un río de tierra roja, mi tío agarra un mecate del color del cielo y me susurra: “todo tiene un origen. Algunas palabras son como las gotas de agua, pueden agujerar todo a su paso y otras son como *xtágiya*/piel de riego, que reverdece el mundo”.

Cuando mi tía Carmen me mira, pienso en todas esas palabras que se fueron de su memoria, ya no me reconoce, me sabe cercano pero no sabe quién soy, algo aprieta mi pecho, recuerdo cuando me contó todo sobre su hermano animal, sobre su don de ser partera. También es como un río que trae agua al pueblo, calma la sed y florece la esperanza. El frío escala sobre mis huesos, Chente me mira y me dice: “voy a tejer el ojo-nacimiento de *ama xàwi*/el morral del cangrejo”.

Poetas y poéticas de la memoria oral *mè'phàà*



Nàxto'ó ajngáa/Hacer piel, amarrar palabras

La palabra matriz de pensamiento de las poéticas *mè'phàà*, se nombra: *nàxto'ó ajngáa*/hacer piel, amarrar palabras, y se refiere al acto de crear o construir. Tiene varias significaciones, entre las que destaca: “unir para hacer fuerza”, “fijar para hacer cicatriz” y “hacer nudo para sostener con lo otro”.

En los rituales se amarran las palabras para protegernos. Los amarradores son los *xi'ña*, abuelos guías espirituales, quienes a través de su palabra pueden ordenar los distintos tiempos. Cuando llega la fiesta de los muertos, la gente dice: “*Ni'ka xi'ñá rá/¿*Ya llegó tu abuelo?”, para referir a la llegada de los ancestros, eso significa que un *xi'ñá* vivo es aquel que posee la memoria de lo ancestral y de lo actual. El aprendizaje de la vida viene de la muerte, la muerte entendida como el fundamento del *xo'* cómo de nuestras experiencias. Por esa razón, en

las narraciones de la memoria oral se dice que nuestro pueblo tomó copia para organizarse del mundo de los muertos.

El “amarre de palabras” no es estrictamente ritual, también se hace piel de las palabras cuando se crea un poema, por ejemplo, para nombrar la belleza de un ave, se le hace un amarre de piel de palabras, donde cada nudo nombra su identidad, hasta hacer de ella una creación piel de palabras donde acontece la vida. Todos podemos amarrar palabras, pero sólo algunos logran hacer que tengan fuerza, logran hacerle una piel con distintas voces: *ajngáa xká'tsá*/palabra que alegra, *ajngáa xawi*/palabra que despierta, *ajngáa tsí'yá*/palabra bella, *ajngáa yáá*/palabra miel, *ajngáa tsíama*/palabra de respeto, *anjgáa ngíná*/palabra triste. “Amarrar” y “desamarrar” son conceptos filosóficos que tienen que ver con la perdurabilidad y la renovación. La fuerza del amarre radica en que se puede desamarrar para transformar, tal como sucede en las distintas poéticas.

Poetas y poéticas *mè'phàà*

Los discursos poéticos nacen de las necesidades que surgen en la comunidad. Son la casa donde confluyen las memorias de todos los tiempos, son el aliento que da fuerza a las actividades de la vida cotidiana, en ellas está la espiritualidad de una comunidad. Se reactualizan en cada ciclo, cada que la vida vuelve a empezar, son la cicatriz en la piel de la memoria. En el idioma *mè'phàà*, las definiciones de la poesía

dependen del contexto de la palabra y de quien la hace suya, no existe un concepto que englobe todo, cada palabra en su diferencia hace el todo y cada una tiene su propia estructura poética de acuerdo a su uso.

Poetas mantis/*Xi'ñá i'tsúùn*

Los discursos poéticos también están presentes en el nacimiento de una nueva familia, es el caso de los rezos de los *xi'ñá* pedidores de novias, llamados coloquialmente como embajadores de la palabra. Se les nombra *i'tsúùn*/mantis, nombre que viene del *hacer* del insecto: alzar la mano y señalar. Estos animales son considerados sagrados y no se deben matar, también se dice que si llegan a picar a una persona, ésta puede morir de risa. Los *xi'ñá i'tsúùn* son los poetas mantis y a su poética se le conoce como *ajngáa dxàwua* y hace alusión al *xó*/cómo de la experiencia ética que surgió del diálogo con los seres que habitan el mundo. *Dxàwua* es la palabra que da consejos y resuelve conflictos, sirve para abrir el diálogo y unir los corazones, instruye a los jóvenes cuando desean formar una familia.

Durante este acontecimiento, se reúnen los miembros de las familias de los contrayentes en una ceremonia, el *xi'ñá i'tsúùn* amarra las palabras y habla acerca de los valores de la vida y las responsabilidades que los jóvenes tienen con la naturaleza y las costumbres de la comunidad. En ella se aprende el respeto por las demás palabras, el cómo hacernos piel.

Dxàwua es una construcción conceptual hablada por los *xi'ñá itsúum*, abuelos mantis, al ser ellos los más experimentados en cuestiones de la vida y costumbres del pueblo, por consiguiente es una categoría tanto estética como ética. Por ejemplo:

***Ajngáa dxáwua*/Palabra de respeto**

“Discúlpame señor:

—Vengo a tu casa,
como antes nuestros abuelos anduvieron
pidiendo para que nos multiplicáramos.
Anduvieron con la lumbré
en las cuatro narices del mundo,
en las cuatro narices del mar,
donde nace y duerme el sol.

—Traigo una pobre palabra,
la de un muchacho que miró a tu hija,
no te enojés,
no te espantes, solo vengo a preguntar.

—Venía en el camino y vi un árbol grande
de brazos fuertes donde puede descansar
y hacer nido un ave de mi pueblo.

Cuando crucé el río
un pájaro pasó sobre el cielo
pensé voy por buen camino,
vi a los animales en pares,

dos venados, dos armadillos,
hasta los arboles crecen juntos,
de par en par se hizo el mundo,
de par en par tuvo fuerza nuestro pueblo,
así lo dejo dicho el que creo el mundo,
el que se multiplica con las estrellas,
el que dio luz a esta casa.”³⁴

El padre de la futura esposa debe buscar a otro poeta *I'tsúum*/mantis, para responder en el mismo sentido a quien llega pidiendo a la novia. Este acontecer se convierte en un diálogo de poéticas, que termina cuando la familia de la muchacha se convence en aceptar o rechazar al muchacho.

Poetas rayo/

Xi'ñá tsí nanda'a ru'wa inuu bègò

Cuando la tierra cambia de piel llega el aliento seco de la deidad *Èwè*,³⁵ el tiempo del hambre. Los *xi'ñá* suben a los cerros, dialogan con el rayo/*bègò*, ofrendan a sus piedras, piden buenas lluvias para que el ciclo agrícola continúe, pues es fundamental para el sostén de la vida: el agua cae con su voz de relámpago y da alimento al pueblo. En los manantiales, los *xi'ñá* interpretan el idioma del agua, pronostican los tipos de lluvias y sobre ello, elaboran sus poéticas para encontrar el equilibrio con la naturaleza.

³⁴ Palabra de pedido, versión de Calleja Gálvez Valentina (2015). En audio, El Obispo, municipio de Malinaltepec, Guerrero.

³⁵ Hambruna.

Son los poetas rayo y su poética versa sobre los tiempos/amarre/piel del agua, porque tienen el don de hacer brotar agua de las piedras y del cielo.

Poetas sopladores de agua/

Xi'ñá tsí mandiyia'

El miedo es una enfermedad que está en todas partes, se puede contraer con el roce de una palabra infectada de violencia, crece como tumor hasta secar la piel, provoca letargo, hace amarilla la piedra de nuestros ojos. Los *xi'ñá* que curan el miedo son llamados *xàbò tsí mandiyàà'*/sopladores de agua. En un ritual, que se lleva a cabo antes de que salgan los primeros rayos del sol, con soplidos de agua sobre el enfermo, invocan a la deidad *Xtoaya'*/Piel de agua, quien hace su aparición en forma de arcoíris, para hacer que el aliento vuelva al corazón afligido. *Xtoaya'* simboliza los colores del agua, del espíritu y del temperamento de la gente, la poética de los sopladores de agua parte de este conocimiento y versa sobre la expulsión del mal del cuerpo, proceso fundamental para curar el miedo. Por ejemplo, en los casos de violaciones, las víctimas necesitan el acompañamiento espiritual de los *xi'ña* de su comunidad para ir sanando, contrario a la idea de reparación del daño desde las instituciones, donde se turnan a psicólogos, quienes desconocen la espiritualidad de la cultura.

Poetas piel de riego/*Xi'ñá tsí nà'nì*

xtágyò' jamboò wàjèn

La poesía es duelo ante la muerte. Los *xi'ñá* despiden a los muertos con el amarre de las palabras *xta-giya'*/piel de riego, su poética trata sobre la vida, hermana de la muerte, y simboliza lo que reverdece, lo que retoña, lo que vuelve a ser semilla para volver a florecer. El amarre piel de las palabras o la poesía, cicatriza la herida del muerto en el camino del mundo para su vuelta al origen, lo libera del dolor, olor y preocupaciones.

Poetas chupadores de espina/

Xi'ñá tsí nàguwùí tsúwan

Hay gente que infecta a las palabras de espinas o de babosas y las mete en el cuerpo de personas a las que desean enfermar. La espina es sinónimo de dolor, pica y rompe la piel; la babosa emponzoña el cuerpo y lo llena de pus, por eso los *xi'ñá*, a través de su poética, chupan el dolor-palabra, su conocimiento sobre los puntos donde el dolor se manifiesta en el cuerpo, es fundamental para curar.

Poética de la niña de mando/

Xi'ñá tsí nàri'kwùí nixíí

Para ser gobernante *mè'phàà* se necesita ser transformado en un jaguar, y esto se hace a través de la poética de un corpus de rituales llamados *Ndxàwòò túngaa'*/Fiesta del comisario. En este rito, bajo la silla de mando, entierran a un gato que representa al

jaguar, se realiza una ceremonia y es así como el nuevo comisario se transforma en dicho animal, adquiere su piel, su sigilo, su valentía y sabiduría, cualidades, que le ayudarán a lidiar con los problemas que su pueblo tenga que enfrentar. Al bastón, que se cambia simbólicamente en dicha ceremonia, se le conoce como *dxá'gu nixíi/niña* de mando: *nixíi*, deriva de la palabra *xì'/aliento*, que a su vez viene de *ixì/árbol* y *nuxì'/nuevo*. Al concluir la ceremonia, una niña, quien simboliza al bastón, ahúma a las nuevas autoridades antes de que entren a la casa de trabajo/*gu'wa ñajun*. De lo expuesto, es posible deducir el significado de *nixíi*: “nuevo aliento de nuestra niña de mando”, sobre este simbolismo versa la poética de cambio de gobierno.

Poética de la hambruna/ *Xí'ña tsí nàxkoo Èwè*

Cada año, *Akùùn Èwè/la hambruna* llega entre los meses de junio y agosto, en septiembre, cuando hay abundantes cosechas, se le hace un ritual de expulsión, que consiste en hacer un muñeco al que le amarran las manos y los pies, y se lleva al río con flores y humo de copal, allí se le ahoga, el mal se representa por medio de una lagartija, a la que sacrifican cortándole el cuello con un pedazo de carrizo. En el pueblo de *Àguàá* (Huitzapula), este ritual se representa con una persona, que se mete a un costal o se le envuelve en un petate, también se le amarra del cuello y los pies y es arrastrado por las

calles mientras se le pega con varas, al llegar al río es sumergido, después de un rato, la persona sale y el costal es llevado por la corriente.

El ritual representa el cambio de piel de la tierra, la deidad *Èwè/hambruna* simboliza la temporada de sequía y *Xtóaya'/piel de agua*, la temporada de lluvia.

Poética para expulsar la hambruna/*Èwè*

“Aquí no hay lo que vas a comer,
lo que vas a tomar,
las personas comen hojas de cigarro y cal,
es lo que amarga su sangre,
es lo que amarga su carne,
mira a la lagartija,
siente su espalda rasposa,
su sangre amarga,
mira este cuchillo de carrizo, es lo que usan aquí.

La gente no come carne,
no come cerdo, no come pollo,
ve al otro lado del mundo,
pasa en un río, ahí descansa poquito,
ahí te darán un poco de sangre para tu boca,
pasa un mar, dos mares,
tres mares, cinco mares vas a pasar,
hasta llegar donde el agua es tierna.

Cuando vas a llegar hasta las piedras
se van a partir,
ahí si hay lo que vas a comer,

la gente tiene carne,
hay buena sangre, hay sangre dulce,
hay luz brillante,
hay lumbre del espejo,
con tranquilidad vas a llegar,
con tranquilidad vas a dormir.

Aquí te amarramos para que te vayas,
te damos velas para que no vayas en la oscuridad,
aquí la lumbre es amarga,
te damos estas hojas de espina,
te damos estas lianas para tu bolsa,
limpiamos las cuatro esquinas de nuestra casa,
a media noche te vas a ir,
aquí no hay nada bueno.”³⁶

Poetas piel de dos mundos/ *Xàbò tsí xtáà àjmà numbaa*

Los poetas piel de dos mundos son los que escriben en dos idiomas, se auto traducen, transitan entre la memoria oral, el tiempo en que les tocó vivir y el diálogo con la cultura hegemónica. Son como un aleteo de alguien que se está ahogando en el mar, escriben para decir que quieren respirar, una labor hermosa, que busca reafirmar la vida ante la muerte de las lenguas. Mientras más formas haya para expresarnos, nuestros pueblos tendrán más posibi-

³⁶ Versión de Martínez Santiago Guillermo. (2016). En audio. Zilacayota, municipio de Acatepec, Guerrero.

lidades de resistir. Si escucháramos la poesía de una niña, de un joven o de una abuela, esa poesía sería diferente, aunque fueran todos *mè'phàà*, cada una en su perspectiva enriquecería nuestro mundo.

La condición de cultura minoritaria de los pueblos indígenas orilla a sus escritores a crear en su idioma y auto traducirse al español, para tener un lugar donde fijar su palabra. Traducir es un trabajo que humaniza, nos hace más sensibles y conscientes del respeto que debe existir entre las culturas, por más distintas que parezcan, el corazón de las palabras es su aliento y no tiene fronteras, todos debemos entender la importancia de ser traductores, este tiempo exige un diálogo de respeto. La traducción siempre ha existido en las culturas, cada lengua es un mundo que tiene sus propios simbolismos encarnados en el sujeto que habla. La palabra es una herramienta que siempre debe construir y reflejar el sentimiento de un territorio.

Los escritores de las lenguas de México somos llamados indígenas, sin importar la diversidad de nuestras poéticas, para mí, la literatura indígena no existe, porque lo indígena es una categoría racial que sirve para diferenciar las clases sociales.

Donde viva una lengua siempre va a existir la poesía, ¿de dónde parte nuestra voz para nombrar lo que queremos contar?, ¿en qué idioma hacemos cicatriz? ¿en qué lengua escribimos la memoria? El proceso de crear poesía, *nàxtó'ó ajngáa*/hacer piel/amarrar palabras, nos sitúa en el territorio, implica

mirar, sentir y escuchar al mundo, recordar lo vivido, para después idear la forma de nombrarlo y reconstruirlo. Hacer piel de las palabras nos lleva a pensar en nuestra identidad y a revalorar lo nuestro, nos regresa a la casa que es nuestra cultura, a través de la creación de nuevas poéticas podemos explorar sus cimientos y fortalecerlos.

Poetas que perdieron la piel del idioma

En Nicaragua, los *mè'phàà-sĩndiõ* perdieron el idioma pero conservan los discursos poéticos-ceremoniales en sus ritualidades, como la del “indio viejo o desnudo”, representada por el árbol *Bursera morelensis* o cuajote colorado, nombrado en *mè'phàà* como *ixè xtáña'*piel roja. Este ritual se hace antes de ir de caza o pesca y consiste en poner una ofrenda en los pies del árbol, se hace una plegaria y se pide permiso al dueño de la montaña para tener abundancia.

Las narraciones orales todavía se transmiten a las nuevas generaciones, como una escritura-cicatriz de la memoria viva, ¿pero por cuánto tiempo?

Corpus de poéticas

Los poetas de la memoria oral tienen distintos nombres y distintas poéticas, aquí expuse dos corpus: *los sanadores*, quienes expulsan el mal del cuerpo o destierran a los malos espíritus fuera de la comunidad, entre ellos se encuentran los poetas “sopladores de agua”, los “chupadores de espina”, los de

“la hambruna”; y *los pedidores*, quienes piden para que no vengan los males, para que haya abundancia para las personas y la comunidad, entre ellos están los “poetas mantis”, los “rayo”, etcétera. En varias ocasiones los poetas pueden tener distintas poéticas, dependiendo del tiempo en que se manifieste el amarre de las palabras.³⁷

Dicen los abuelos que cuando llega la noche, las ánimas despiertan y buscan nuestros cuerpos para habitar sus deseos y desesperanzas, entonces ocurre el sueño en nuestros ojos y germinan las palabras que se enredan en nuestra memoria, la llamamos poesía y en ella confluye la expresión de nuestro pueblo.



La metodología propuesta en esta sección, consistió en conocer las historias de origen, relacionar sus elementos con la actualidad, así como identificar los ritos que aún se conservan. Se distinguieron diversas narraciones que explican acontecimientos tales como la aparición del dinero y sus vicios, así también las que relatan el origen, clasificación y características de los animales.

Se reactualizó una historia de la memoria oral para explicar el presente, ante la necesidad de transformar la memoria para hacerla dinámica, y por último se clasificaron las distintas formas de las poéticas y su valor espiritual.

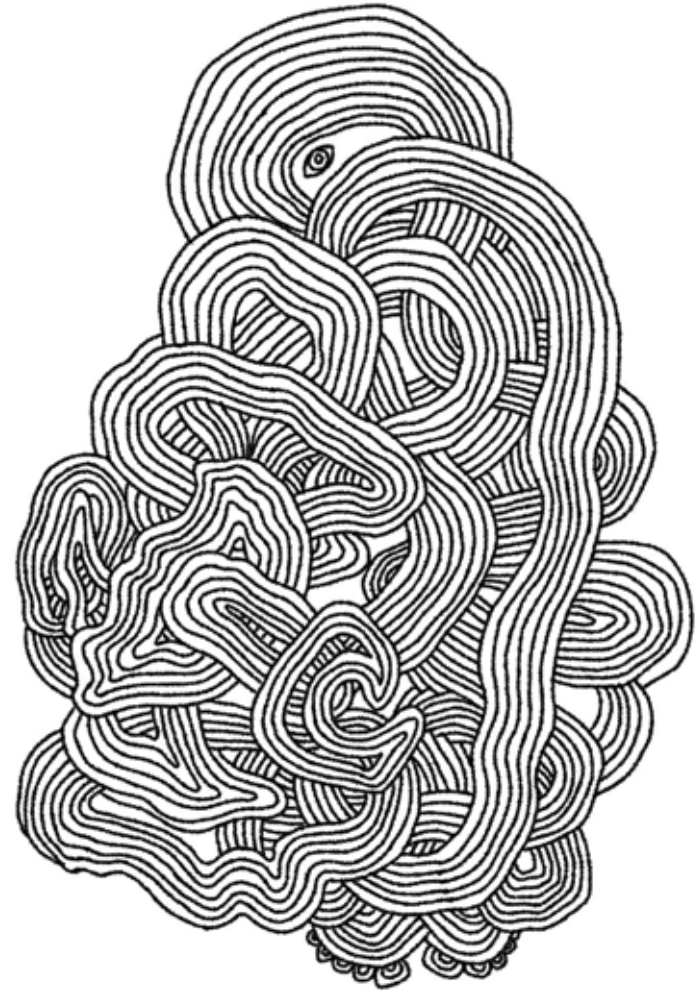
³⁷ Solo mostré una mínima parte de las poéticas existentes de la memoria oral *mè'phàà*, en un estudio posterior profundizaré sobre este tema.

Todo constituye el corpus narrativo del *xó/cómo*, una categoría filosófica que nos permite situar las distintas formas de narración de la memoria oral, como experiencias del saber: una “pedagogía de la oralidad”, el *xó/cómo* transmitimos el conocimiento a las nuevas generaciones.

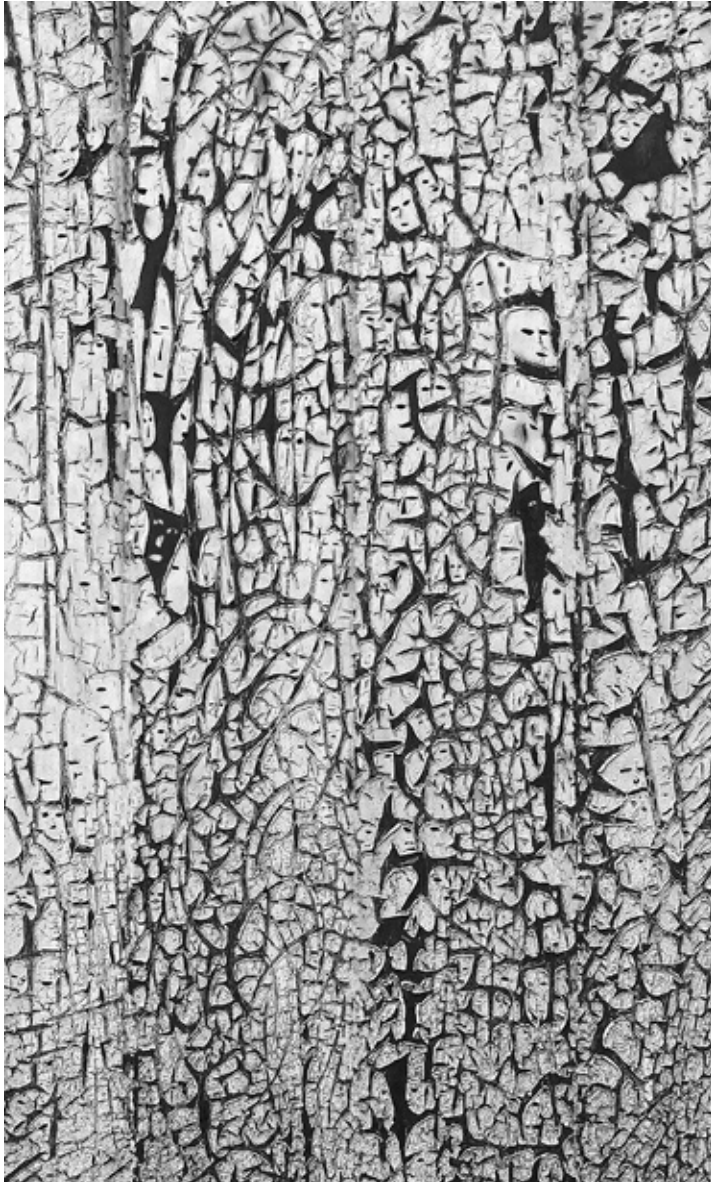
La necesidad de contar viene de la necesidad de hacer memoria colectiva, cada pueblo sistematiza, recrea y llama sus historias de distinta manera. Sin embargo, la hegemonía del español ha permeado la manera de hacer memoria, a tal punto que se considera a la escritura como única forma válida para conservarla, en esa lógica quienes no hablamos el español como lengua materna, tenemos que escribir nuestros idiomas basándonos en sus reglas, sólo así seremos pueblos con saberes verdaderos.

El tiempo nuevo nos obliga a tomar acciones para no desaparecer, una de ellas es el camino de transición entre la oralidad y la escritura, donde se pierden muchos elementos de pensamiento, entre ellos, las ritualidades del diálogo.

¿Qué perdemos y qué ganamos ante esta nueva situación? La escritura sistematiza y cierra la posibilidad de la recreación, petrifica las experiencias, el conocimiento pasa a ser individual, a pertenecer sólo al autor y a la editorial, en cambio, la memoria oral está abierta para que cada pueblo, de acuerdo a su propia visión, reinterprete su historia ante los nuevos problemas que enfrenta, por lo tanto, la memoria es colectiva y siempre dinámica.



Tercer ejercicio



***Marmá'áàn àkiàn' ló' rí xtá ñajun
ajngáa rèje drígoo jùmà ló'***

**Recordar que somos
piel-horizonte ético**

Beto ixè xtá

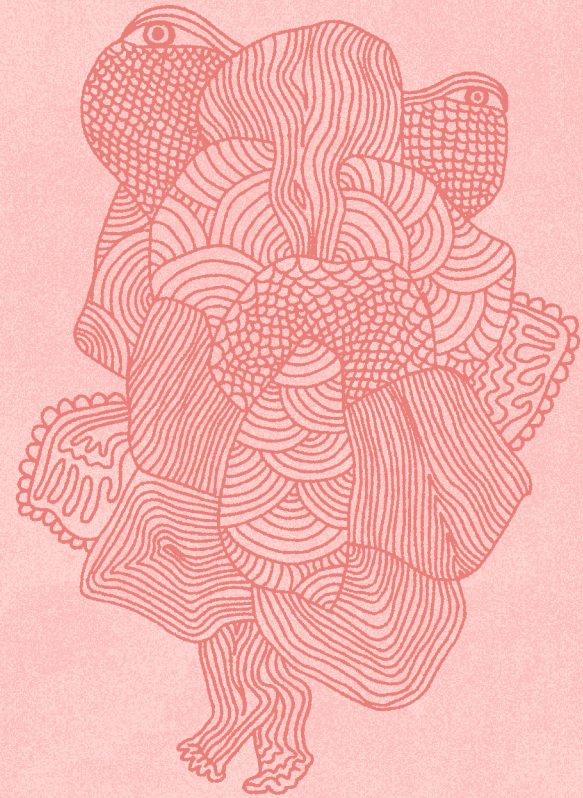
Aún era de madrugada, llegamos antes de tiempo a Tres Lagunas, municipio de Zapotitlán Tablas. No quisimos despertar a Beto ixè xtá/árbol piel, apodado así por su fortaleza a los 95 años, igual a la de un tepehuaje. El rocío se multiplicaba con nuestros pasos, las hojas despertaban verde oscuro de su ensueño, nos detuvimos junto a los caballos, que con sus colas abanico espanataban a los moscos. Después de esperar, tocamos la puerta, la esposa de Beto nos abrió y dijo que él acababa de salir a trabajar, nos señaló el camino hacia la milpa, seguimos una vereda blanca de piedras y lo encontramos limpiando la mala hierba. Después de intercambiar algunas palabras, le pregunté si sabía leer el hueso, una técnica ancestral de adivinación, me dijo: “sí, pero hay que volver a casa”. Me preguntó para quién sería la consulta y le dije que para mí.

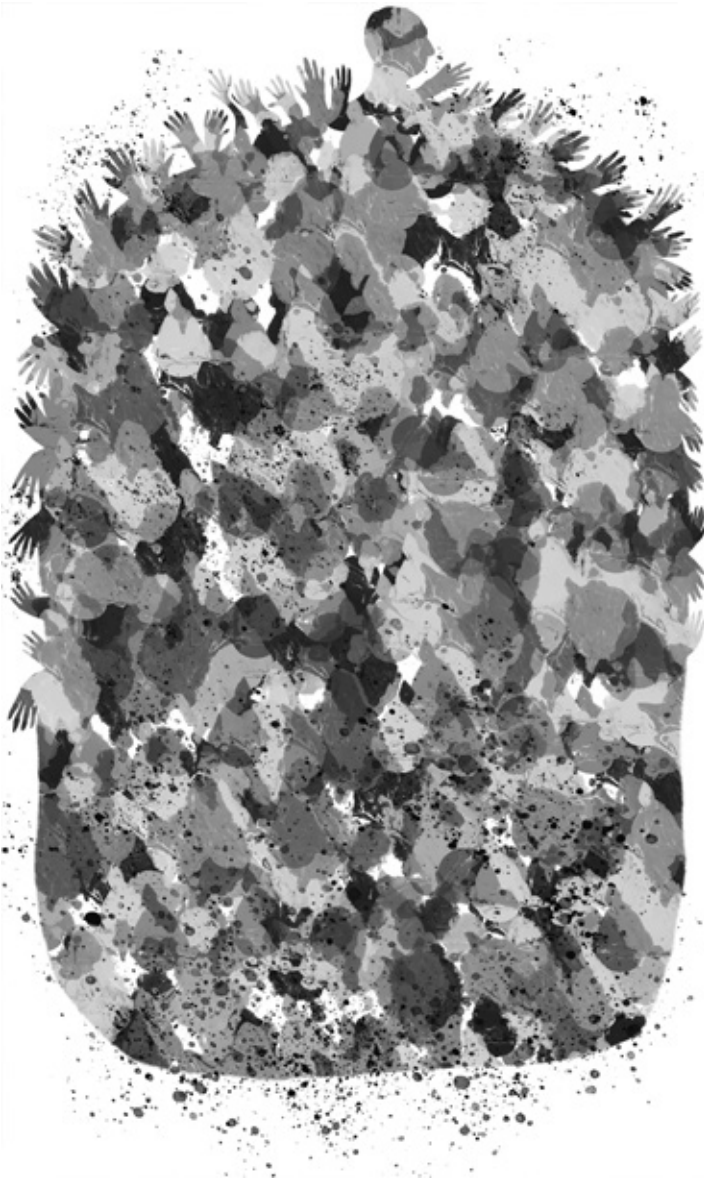
Llegando a su casa,” puse el celular en una silla para grabar y documentar.

Me senté frente a él, arremangó su camisa y empezó a preguntar, su *mè'phàà* parecía venir del aliento sagrado, me miraba y preguntaba al hueso de su mano, medía y volvía a preguntar. De pronto, su mirada fue cambiando, se notaba preocupado y me dijo: “no tienes nombre, no tienes nombre en La Montaña”, le pregunté: “¿cómo que no tengo nombre? ¿qué significa?”, me contestó: “morirás”. Lo miré fijamente y sentí un hueco, pensé en la posibilidad de morir, me quedé pensativo como quien abandona su cuerpo para hacerse otra vida y quedarse en la eternidad, parecido a un sueño, como si estuviera dentro de un río mirando el cielo opaco.

Cuando nos despedimos, Beto me abrazó como si nunca más me volvería a ver, fue una despedida, lo sen-

tí en el cariño de sus palabras, correspondí el abrazo. Antes de irme, me dijo: “espera, te contaré la historia de cómo nació el agua, los ríos y los *xàbiya* (gente agua)”. Volví a sentarme y lo escuché largo rato, al final volví a preguntar: “¿qué significa tener un nombre?”.





• Por qué llamar a los *mè'phàà* con el sobrenombre de *gente piel*? En México, durante la época prehispánica, a esta cultura se le nombró *yopes* o *tlapanecos*, en Nicaragua se les conoce como *maribios*, *sutiaba* o *sĩndiõ*, en Costa Rica como *sebtevas*. Conocidos también por los rituales relacionados a la piel, actualmente la cultura *mè'phàà* conserva reminiscencias de los rituales a la piel, sobre todo en su idioma.

La palabra *xtá*/piel es su principio ético, *xtá* es la raíz del verbo *estar*, y es una palabra matriz de pensamiento. La piel tiene la función de cubrir y cuidar aquello de lo que forma parte, de ahí la relación entre carne y piel. Las palabras *xtátso*/cobija, *xtáyaa*/tallo de árbol, *xtíya*/panal/ropa de agua, *xtá ga'un*/matriz/cuero que alimenta, *xtiín*/ropa y *xtámbaa*/piel de tierra, hacen referencia al cuidado, es decir, el tallo del árbol lo protege de la intemperie, el panal protege a la miel, la matriz protege al feto y lo alimenta, la ropa nos cubre del frío y el ritual *xtámbaa* nos convierte en la piel de *numbaa*/mundo-tierra.

De acuerdo a este principio, los *mè'phàà* interpretaron y nombraron al mundo a partir de la piel, a todo lo que deja huella en la piel lo nombraron *tsína'*/cicatriz: la herida que sana, pero nunca cierra, la memoria de la piel. Esta palabra también refiere a los tipos de escritura, es más, en las escuelas los niños aprenden el abecedario repitiendo: “*Tsína'*/cicatriz A, *tsína'*/cicatriz B, *tsína'*/cicatriz C”, incluso cuando alguien se le pide firmar, se le dice: “*athá athagí'ma tsínaa'*pon tu cicatriz”.

Es así que, el *xó/cómo* del filosofar de la piel se fundamenta desde varios horizontes epistémicos, entre los que destacan el horizonte ético *xtámbaa'*/ser piel de tierra, el horizonte poético *nàxto'ó anj-gáa'*/hacer piel de palabras, el horizonte político *xtángoo'*/piel de palabras, el horizonte del habitar o *xtáa'*/estar, y el horizonte de la memoria o *tsína'*/escritura cicatriz.

Todo lo que ‘está’, lo que ‘hacemos’ y lo que ‘cargamos’ se hace piel, en otras palabras, la piel es como el corazón de todo lo que existe, la piel se moldea de acuerdo a la forma de lo que contiene y cuida. Entender la piel como el horizonte ético, significa que debemos estar en reciprocidad con nuestro territorio, protegerlo para que también nos proteja.

El ser humano en su travesía por la tierra, la transforma, escribe en ella y funda pueblos/cicatriz, que son las huellas de su paso por el mundo. Las narraciones y las poéticas son indispensables para entender este proceso, en ellas se relata la experiencia primigenia de ver el *numbaa'*/mundo-tierra, regido

por *xtángoo'*/piel de la palabra, las normas y los principios éticos por los que se rige nuestro pueblo, en relación con los otros seres y saberes que dejaron quienes nos antecedieron y mantienen su presencia en los discursos poéticos-ceremoniales y narrativos.

Cada idioma nombra su escritura-huella de distinta manera, la cultura *mè'phàà* lo nombra con la cicatriz en la piel.

El verbo estar/*xtáa* significa “hacerse piel”

| <i>Xtá /Xtáa</i> | Piel/Hacerse piel |
|------------------|-----------------------------|
| <i>Xtââ</i> | Él está (diciendo quién es) |
| <i>Xtáá</i> | Estoy |
| <i>Xtaa</i> | Estás |
| <i>Xtââ</i> | Él está (ya sabe quién es) |
| <i>Xtáá</i> | Lo cargas |

Conjugación del verbo *xtáa'*/hacerse piel

| Número | Pronombre | Persona gramatical | Verbo <i>Xtá'/Piel-Estar-Vivir</i> | Significado |
|----------|-------------------|--------------------|------------------------------------|---|
| Singular | <i>lkhúún</i> | 1 er | <i>Xtáá</i> | Yo piel-estoy |
| | <i>lkháán</i> | 2 da | <i>Xtáa</i> | Tú piel-estás |
| | <i>lkháá</i> | 3 er | <i>Xtáa</i> | Ella/Él piel-está |
| Plural | <i>lkháán ló'</i> | 1 er | <i>Juwaa*</i> | Nosotros (inclusivo) piel-estamos-vivimos |

* La conjugación en plural del verbo *xtá'*/piel, cambia a *juwaa* y significa estar-vivir, con probable raíz en la palabra *gu'wá'*/casa, lugar donde estamos y somos muchos.

| Número | Pronombre | Persona gramatical | Verbo Xtá/ Piel-Estar-Vivir | Significado |
|--------|-------------------|--------------------|--------------------------------|---|
| Plural | <i>Ikháán xò'</i> | 1 er | <i>Júwà'</i> | Nosotros (exclusivo) piel-estamos-vivimos |
| | <i>Ikháán lá'</i> | 3 er | <i>Juwaa</i> | Ustedes piel-están-viven |
| | <i>Ikhîin</i> | 3 er | <i>Júwá</i> | Ellos piel-están-viven |

Todo lo que está, vive y todo lo que vive carga con una piel, es por esto que las palabras estar, vivir y cargar tienen relación de significado con *xtá*/piel.

| <i>Xtáa</i> /hacerse piel | Significado | Español |
|---|---|--|
| <i>A xtáa xàbò níkiì Bèto xóó yè'</i> | ¿Es piel todavía el señor Beto? | ¿Vive todavía el señor Beto? |
| <i>Ná xtáa xúgè' rá -A'pháa xtáa ló'</i> | ¿Dónde eres piel ahora? -Vivo en Tlapa. | ¿Dónde vives ahora? -Vivo en Tlapa. |
| <i>Xtáa rá' Juan. -Xtáa dxò'</i> | ¿Estás en la piel Juan? -Estoy hermano. | ¿Estás Juan? -Estoy hermano. |
| <i>A xtáa tátà yè' -Xtáa nána anújngáa gù'wàá</i> | ¿Está en la piel tu papá? -Está, señora, pase a la casa. | ¿Está tu papá? -Está, señora, pase a la casa. |
| <i>Xtáa xóó àdà rá -Aan nánà</i> | ¿El niño está en tu piel todavía? -Si señora | ¿Cargas todavía al niño? -Si señora |
| <i>Án nithatsîñáá xtá ya'duú rudáá rá</i> | ¿Ya dejaste la piel de la chichi de tu mamá? | ¿Ya te independizaste de tu mamá? |

| <i>Mè'phàà</i> | Significado | Español |
|--|---|--|
| <i>Nixtáa mbáa xàbò tsí nígù mbí'yuú Guillermo</i> | Se hizo piel una persona que cargó el nombre de Guillermo | Vivió una persona que se llamó Guillermo |
| <i>Nixtáa mù'dù ló' ixí</i> | Ya se hizo piel para sembrar maíz | Ya es tiempo de sembrar maíz |
| <i>Nixtáa màthangáán xujñàan rá</i> | Ya se hizo piel el tiempo para que regreses a tu pueblo | Ya es tiempo que regreses a tu pueblo |

Xtáa/piel/estar en segunda persona gramatical

| Primera persona | Segunda persona | Significado |
|-----------------------------|--------------------------------|---------------|
| <i>Ngú'</i> /estoy sentado | <i>Xta'wún</i> /estás sentado | Piel sentada |
| <i>Jàgù</i> /estoy cargando | <i>Xtáa</i> /lo estás cargando | Piel cargando |
| <i>Wàjun'</i> /estoy parado | <i>Xtajún</i> /estás parado | Piel parada |

Quando la piel le pertenece a algo, decimos *xtóo*/su piel. Todo lo que existe tiene piel. A continuación, algunos ejemplos:

| <i>Xtóo</i> /su piel | La piel pertenece a |
|----------------------|--|
| <i>Xtóo ràjmbò</i> | Piel de jitomate (todas las legumbres tienen piel) |
| <i>Xtóo rawídi</i> | Piel de papa (todos los tubérculos tienen piel) |
| <i>Xtóo dxama</i> | Piel de plátano (todas las frutas tienen piel) |
| <i>Xtóo xùkú</i> | Piel de animal (todos los animales tienen piel) |

| Xtòò/su piel | La piel pertenece a |
|---------------------|---|
| Xtóo ixè | Piel del árbol (todos los árboles tienen piel) |
| Xtóo gù'wá | Piel de casa (Todo lo que se construye tiene piel) |
| Xtóo xàbò | Piel humana (Todas las partes del cuerpo tienen piel) |

Durante la época prehispánica, la práctica de desollamiento fue un rasgo distintivo de los *yopes-mè'phàà*, de ésta aún quedan referencias en la manera de hablar. Actualmente, la expresión cotidiana “sacar la piel” es sinónimo de golpear.

Verbo *nigájnáa xtóò*/sacaron la piel/desollar.

Expresiones de uso cotidiano

| Mè'phàà | Significado | Español |
|---|--|-----------------------------------|
| <i>Nigájnáa xtóò</i> | Le sacaron la piel | Lo golpearon |
| <i>Máján nikwetso xtóò</i> | Le dieron de comer muy bien a su piel | Lo golpearon muy fuerte |
| <i>Anáxkidxúu xtáa ye'</i> | ¿Tiene hambre tu piel? | ¿Acaso quieres que te golpee? |
| <i>Nigájnáa xtátsís-koò nè'nè rudúú</i> | Su mamá le sacó la piel floja | Su mamá lo golpeó |
| <i>¡Màriyàà' xtáà gixàà!</i> | Te voy a sacar la piel diablo | ¡Te voy a golpear maldito! |
| Xtòxè | Desollamiento de árboles. Compuesto por las palabras <i>xtó</i> /su piel, <i>ixè</i> /árbol, sacar la piel de los árboles. La palabra refiere al acto de cortar árboles para la siembra de maíz. | <i>Tlacolol</i> (palabra náhuatl) |

La raíz de la palabra piel es “xt”, aquí algunos ejemplos de su uso y significado:

| Conjugación de la raíz piel “Xt” | Significado |
|---|--|
| <i>Xtá</i> | Piel |
| <i>Xtè'/xtì'/xtiin</i> | Piel invertida/izquierdo/carga la piel |
| <i>Xtòò</i> | Su piel |
| <i>Xtuun</i> | Cimiento, base, origen, principio |

Palabras con *xtá*/piel

| Raíz xt | Traducción | Significado |
|----------------------------------|--------------------|--|
| <i>Xtáà</i> | Verbo: Estar-vivir | Todo lo que está en un lugar se hace piel, todo lo que se hace piel vive |
| <i>Xta</i> | Lo cargas | Cargar una piel |
| <i>Xtátsòn</i> | Cobija | Piel pelo |
| <i>Xtángaya</i> | Cascada | Piel que avienta agua |
| <i>Xtámuù/naxtámuù/naxtájmuù</i> | Untar | Piel untada |
| <i>Xtangaà</i> | Grasa | Debajo de la piel |

Palabras con *xté'*/invertido

| Raíz xt | Traducción | Significado |
|----------------------------|--------------------------|--------------------|
| <i>Xtè'/xtì'</i> | Izquierdo | Piel invertida |
| <i>Xtéde</i> | Sombrero | Piel para cabeza |
| <i>Nijú'wuùn xtè' xtín</i> | Se puso al revés la ropa | Piel al revés |

Palabras con *xtín*/carga la piel

| Raíz xt | Traducción | Significado |
|----------------|-------------------------------|---|
| <i>Xtín</i> | Ropa | Piel ropa-cargar piel. La raíz de la palabra viene de <i>xti'</i> /piel invertida, anteriormente las pieles se usaban como ropa, de ahí que la palabra ropa signifique cargar la piel invertida o desollada. |
| <i>Xtí'i</i> | Limpiar la milpa/ desollar | Hacer piel invertida. <i>Náxti'i</i> es una palabra que se refiere al acto de sacar la piel, hacerla invertida, es la misma palabra que se usa cuando se limpia la milpa cortando las malas hierbas. |
| <i>Xti'kha</i> | Árbol de ocote | Piel ropa del árbol que huele |
| <i>Xtíya</i> | Panal | Piel ropa de agua |
| <i>Xti'ti</i> | Mojado | Piel agua-carga agua la piel |
| <i>Xtîn</i> | Los cargas | Cargas pieles |

Palabras con *xtóo*/su piel

| Raíz xt | Traducción | Significado |
|--------------|------------|----------------------|
| <i>Xtòò</i> | Su piel | La piel le pertenece |
| <i>Xtòò</i> | Milpa | Pieles |
| <i>Xto'ó</i> | Amarrado | Hacer piel |

Palabras con *xtún*/cimiento, base, origen, principio

| Raíz xt | Traducción | Significado |
|----------------------|---------------------|----------------------------------|
| <i>Xtuun gù'wá</i> | Cimiento de la casa | Piel donde está la casa |
| <i>Xtuun numbaa</i> | Cimiento del mundo | Piel donde está el mundo |
| <i>Xtuun ixè</i> | Pie del árbol | Piel donde está el árbol |
| <i>Xtúún xàbò</i> | Sentadera de gente | Piel donde está sentada la gente |
| <i>Xtuun xkujndu</i> | Origen del problema | Piel donde está el problema |

Algunas palabras *xtá*/piel y su pensamiento

| <i>Mè'phàà</i> | Español | Significado | Pensamiento |
|-----------------|------------------------|------------------------|---|
| <i>Xtàjà</i> | Cooperativa/ tequio | Piel de trabajo grande | Compuesto por las palabras <i>xtá</i> /piel y <i>wajá</i> /grande, de ahí que en las mayordomías es donde existe el sistema de trabajo <i>xtája</i> , ayuda mutua en colectivo. |
| <i>Xtángoo</i> | Leyes o normas | Piel de las palabras | Compuesto por las palabras <i>xtá</i> /piel y <i>ajngáa</i> /palabra, piel de las palabras: son las normas o leyes, principios éticos por los que se rige la cultura. |
| <i>Xtágíyà'</i> | Riego | Piel de riego | Compuesto por las palabras <i>xtá</i> /piel y <i>giya'</i> /claro de agua, piel de agua clara, y significa riego, consiste en hacer una piel de agua a la tierra para que crezca lo sembrado. |

| <i>Me'phàà</i> | Español | Significado | Pensamiento |
|-------------------|-----------------------|-------------------|--|
| <i>Xtá ra'tsà</i> | Danza de piel desnuda | Piel pelada | En algunos municipios como Malinaltepec, la danza <i>Xtá ra'tsà</i> /Piel pelada se realiza en septiembre, consiste en pintarse con tizne, usar prendas que cubren las partes íntimas y armarse de lanzas. Los danzantes bailan al ritmo de una tambora, representan una batalla y entran a los ayuntamientos y golpean a las autoridades. Su origen es en las batallas, pero con el tiempo se transformó y perdió su sentido original, agregándole nuevos elementos como "la Reyna Azteca" y en algunos municipios como Azoyú se le conoce como la danza de la conquista. |
| <i>Xòxtò'</i> | Mi pecho | Jícara de mi piel | Compuesto por las palabras <i>xowóó</i> /su jícara y <i>xto'</i> /mi piel, jícara de mi piel, recipiente del corazón y sus emociones. |

La palabra *xtá*/piel y rasgos de personalidad

| <i>Me'phàà</i> | Traducción | Significado |
|--------------------------------|-------------------------------|-------------------------|
| <i>Xtándú</i> | Piel mezquina | Mezquino |
| <i>Xtánandii</i> | Piel enfermiza | Enfermizo/a |
| <i>Xtátsiska táta tsú'kwèn</i> | Es una piel floja ese señor | Es muy flojo ese señor |
| <i>Xtámbyà' à'dià yè'</i> | ¿Es una piel llorona tu hijo? | ¿Es muy llorón tu hijo? |
| <i>Xtá ngínú</i> | Piel triste | Triste |
| <i>Xtá gagi'</i> | Piel alegre | Alegre |
| <i>Xtándu'wa</i> | Piel de risa | Risueño |

Palabras *xtá*/piel y sus onomatopeyas

| <i>Me'phàà</i> | Traducción | Significado |
|--------------------------|---------------------------------------|----------------------------|
| <i>Xtá là'là</i> | Piel que hace la', la', la' | Tartamudo |
| <i>Xtá kwákwí/gwákwí</i> | Piel que hace <i>kuakui, kuakui</i> | Pájaro azul |
| <i>Xtá líti</i> | Piel que hace <i>liti, liti, liti</i> | Pájaro que llama la lluvia |
| <i>Xtá rítí'/xtrítí'</i> | Piel que hace <i>rite', rite'</i> | Tipo de pájaro carpintero |

Palabra *xtá*/piel y el nombre de animales

| <i>Me'phàà</i> | Traducción | Español |
|------------------|-----------------|---------------|
| <i>Xtúajen</i> | Piel de muerto | Conejo |
| <i>Xtangidi</i> | Piel gris | Burro |
| <i>Xtá rèxà</i> | Piel de hombro | Camaleón |
| <i>Xtá mogo'</i> | Piel de algodón | Borrego |
| <i>Kuxtá</i> | Animal piel | Murciélago |
| <i>Àjma xtá</i> | Abeja piel | Tipo de abeja |
| <i>Xtángotò</i> | Piel salada | Crisálida |
| <i>Mbaxtá</i> | Macho piel | Gallo |

Algunas palabras que tienen su raíz en la palabra *xtá*/piel*

| <i>Me'phàà</i> | Traducción | Significado |
|------------------------|----------------|--------------------------|
| <i>Xtápatsí/xtátsi</i> | Piel de piedra | Peñasco/corral de piedra |
| <i>Xtámamaxa</i> | Piel verde | Negro |

* Debido a la gran cantidad de palabras y significados con raíz en la palabra piel, dejé para una publicación posterior un diccionario de la piel/*xtá me'phàà*.

| Me'phàà | Traducción | Significado |
|--------------------------|------------------------------|--|
| <i>Xtágiña</i> | Piel de aire | Soplador |
| <i>Xtàgà'wò</i> | Piel casa de mazorca | Troje |
| <i>Xtáraya</i> | Piel bola | Niño panzón |
| <i>Xtámbixà'/xtáwixà</i> | Piel de hongo | Hongo de árbol |
| <i>Xtálamba</i> | Piel pelada | Bule de pulque |
| <i>Xtábayu</i> | Piel de pollito | Pollito |
| <i>Xtagàwí'</i> | Piel gawi' | Rana que corre |
| <i>Xtárúma</i> | Piel de plátano o de lianas | Ramas del plátano o lianas |
| <i>Xtángínú'</i> | Piel de oscuridad | Tristeza |
| <i>Xtaxígu'</i> | Piel quebradiza | Chicharrón |
| <i>Xtàmàñà'</i> | Piel rojo | Encino rojo |
| <i>Xtátson</i> | Piel de pelo | Cobija |
| <i>Xtáxiní</i> | Piel sarna | Sarnoso |
| <i>Xtáchílò'</i> | Piel | Tipo de bejuco |
| <i>Xtáyu'wa</i> | Piel de maguey | Mecates de maguey |
| <i>Xtáska</i> | Piel de grano | Padece alguna enfermedad con granos |
| <i>Xtámínù</i> | Piel pobre | Limosnero |
| <i>Xtáidù'</i> | Piel de mi ojo | Parpados |
| <i>Xtáragà'wun'</i> | Piel de su tortilla | Placenta |
| <i>Ixèxtà</i> | Árbol piel/Tepehuaje | El nombre viene por la característica del árbol, el de ser resistente y duro |
| <i>Xtámbaa/xtámbayu</i> | Piel de tierra/piel de ayuda | Ritual para convertirnos en piel de tierra |

Todo ser tiene piel, el principio por el cual nuestra cultura *mè'phàà* territorializa y nombra al mundo. A través de la piel sentimos y aquello que sentimos lo transformamos en palabras, cada palabra es una escritura-cicatriz de la memoria. La piel es fortaleza, identidad y vida, es base del *xó/cómo*, una construcción histórica de las experiencias del saber. Sostenemos que la filosofía de la piel gira en torno al bien comunitario, demostrando que el humano debe vivir en reciprocidad, basándose en el respeto hacia los demás seres vivos y muertos.

***Xtámbaa* (ser, ser otro, ser territorio)**

En la cultura *mè'phàà*, se nace con un hermano animal, el *kwi'ña'*, con él se complementa el cuidado de la vida. El hermano animal es revelado en sueños reiterativos o en señas inexplicables que sufre el cuerpo de un niño al dormir. Estas señas son interpretadas por los *xi'ña*, hermeneutas de los sueños y de las enfermedades del cuerpo-territorio, ellos obtienen las preguntas y respuestas a través de la técnica de adivinación denominada “la medida del hueso”.

Estas son algunas preguntas y respuestas que el *xi'ña* puede extraer a partir del ritual:

“¿Con quién está en el mundo, con quién se está agarrado en la tierra? ¿Será un jaguar?

—No es un jaguar.

¿Será un coyote?

—Si es un coyote.

¿Dónde vive, en qué lugar se vive como otro? ¿En el cerro de la luciérnaga?

—Sí, allí vive.”

Cuando la identidad del hermano animal es revelada, el *xi'ña* consulta a través de la misma técnica el día indicado para hacer la ceremonia de *Xtám̄baa*, ésta se realiza para encomendar el cuidado del niño o niña a la tierra, a los bosques y a los ríos, a través de esta ritualidad el niño se transforma en los otros, por esta razón, a dicha ceremonia también se le conoce como *Xtám̄bayu'*/Piel de ayuda.

La palabra *xtám̄baa* está conformada por las palabras *xtá*/piel y *mbaa*/tierra, por tanto, su significado es: piel de tierra. *Xtám̄baa* es la ceremonia para convertirnos en la piel de la tierra y recordarnos que el sentido de nuestro *estar* en el mundo es hacernos responsables del lugar donde vivimos, en ella confluyen tres dimensiones filosóficas: ser, ser otro, ser territorio:

- a. Ser: Estar en el mundo en la misma condición que todos los seres.
- b. Ser otro: Tener un hermano animal quien es uno mismo.
- c. Ser territorio: Asumir que no estamos solos y que nosotros somos responsables de los “otros” y del lugar donde construimos nuestra territorialidad.

La ceremonia *Xtám̄baa* comprende dimensiones éticas para el cuidado de la vida y del *numbaa*/mundo-tierra, el lugar donde nacemos. El nombre de esta ceremonia también alude a la idea de que no hay una visión del mundo sin territorio, a su vez, este pensamiento viene de la experiencia del conocer, expresada en el concepto *Xó*/cómo, el principio de las narraciones que transmiten el conocimiento de una generación a otra. Cuando nos asentamos en un lugar determinado, territorializamos, construimos nuestra casa, el lugar desde donde nombramos al mundo y nos volvemos su piel, a eso llamamos *Xtám̄baa*.

Hay varios relatos que describen esta condición, por ejemplo, se cuenta que: “Un niño jugaba con una serpiente, su papá, al darse cuenta, mata a la serpiente por temor a que muerda al niño, pero al momento de matarla el niño también muere”. Esto se explica porque la serpiente era el hermano-animal del niño y ella vino a jugar con él, su “ser otro”.

Seguramente, antes los nombres de las personas se originaban en la ceremonia *Xtám̄baa*, de acuerdo al hermano-animal que tuvieran. Por ejemplo, si la persona vivía en la orilla del río (territorio) y su hermano-animal era la serpiente (ser otro), se le podría nombrar “serpiente de río” (ser, ser otro, ser territorio). Actualmente esta manera de nombrar ha sido sustituida por la forma colonizada de los nombres castellanos como Juan, Pedro o Miguel.

Es importante repensar la manera en la que nos nombramos, en ella está el *xó/cómo* entendemos nuestro ser en el territorio. Los abuelos sostienen que ayudar a vivir a nuestro hermano-animal es el fundamento de nuestro tiempo y del *hacer* de nuestra responsabilidad.

Nuestro idioma se construyó a partir de una visión particular del mundo, cada palabra nombra realidades distintas, ancladas en la cosmovisión de nuestra cultura. Así, el verbo *xtá/piel-estar* y el ritual *Xtám̄baa/Piel de tierra abren la puerta al entendimiento de nuestro pensamiento ético*, que se erige a partir del principio del cuidado del territorio, lo que también implica repensar en las ritualidades y en las distintas deidades que lo representan, como la deidad *Àkùùn júbà/Corazón del cerro*, quien cuida a los animales y al bosque.

Xtám̄baa es la categoría con la que nombramos al proceso de territorialización desde el *xó/cómo* de nuestra experiencia de saber. Es una enseñanza que debe aprender todo *mè'phàà*: ser la piel del lugar donde se vive.

Tu nombre en el tiempo

El verbo ser se traduce al *mè'phàà* como *ñajun/trabajo*, al presentarnos decimos: “*Ikúún ñaju'* Guillermo/Soy el trabajo de Guillermo”, también se puede decir: “*Ikhúún mbi'yu* Guillermo/Mi nombre es Guillermo. La raíz de la palabra *mbi'yu* viene de la palabra *mbi'i/día*, que indica el tiempo, es decir, lo que

se está diciendo literalmente es: “Yo soy el tiempo de Guillermo”. De igual forma se puede partir de la acción de trabajar para nombrarse, pues el trabajo es a la vez tiempo y se construye a partir de las acciones que generan y sostienen la vida, el trabajar/*hacer*.

Conjugación del verbo; ser/ñajun-trabajar

| Número | Pronombre | Persona gramatical | Verbo Ñajun/Ser-Trabajo | Significado |
|----------|-------------------|--------------------|-------------------------|------------------------------------|
| Singular | <i>Ikhúún</i> | 1 er | <i>Ñajùn'/ Trabajo</i> | Yo soy trabajo |
| | <i>Ikháán</i> | 2 da | <i>Ñajwan'/ Trabajo</i> | Tú eres trabajo |
| | <i>Ikháá</i> | 3 er | <i>Ñajwan'/ Trabajo</i> | Ella/Él es trabajo |
| Plural | <i>Ikháán ló'</i> | 1 er | <i>Ñajwan/ Trabajo</i> | Nosotros (inclusivo) somos trabajo |
| | <i>Ikháán xò'</i> | 1 er | <i>Ñajwan/ Trabajo</i> | Nosotros (exclusivo) somos trabajo |
| | <i>Ikháán lá'</i> | 3 er | <i>Ñajwan/ Trabajo</i> | Ustedes son trabajo |
| | <i>Ikhîin</i> | 3 er | <i>Ñajúún/ Trabajo</i> | Ellos son trabajo |

El ser *mè'phàà* está constituido desde lo colectivo, se hace piel del “ser” en la búsqueda del nombre, ese “ser” es siempre ante los otros, quienes definen el nombre con base en la praxis comunitaria del sujeto que busca su nombre, por eso se debe construir

el nombre a través de los trabajos comunitarios, asumir responsabilidades y tener la capacidad de hacerse cargo de los otros, para el bien de la comunidad y su funcionamiento, la lógica no es de ganancia monetaria, si no de servicio a la comunidad.

Cuando en nuestra comunidad se va a buscar trabajo a los campos agrícolas o se va a rayar la amapola en la sierra, o se emigra al norte del país o a los Estados Unidos, se dice: “*Magá’yá mbi’yù*’/buscaré mi nombre”, es igual a buscar algo de comer, cazar, recolectar o sembrar. Cuando ya están trabajando, se dice: “*Ñajun rí náxná mbi’yu*’/El trabajo que me da nombre”, y cuando nos llega la muerte decimos: “*Ni-janú mbi’yaal*/Llegó mi nombre”.

Lo que se conoce del ser *mè’phàà*, de su paso por el mundo, es la necesidad de hacerse de un nombre, que lo mantenga en movimiento para generar y sostener la vida, lo que implica trabajar y cuidar la existencia, material y moral. Todo trabajo implica la construcción de un nombre que se va fortaleciendo conforme se va aprendiendo del mundo.

Al trabajo colectivo se le llama *xtája*/piel de trabajo grande, término compuesto por las palabras *xtá*/piel y *wajá*/grande, también refiere a las casas importantes, de ahí que en las mayordomías exista ese sistema de trabajo que, en términos generales, tiene en su “hacer” una cooperativa de trabajo/*ñajun*, donde el corazón del “ser” es la ayuda mutua. Se hace *xtája* cuando un miembro de la comunidad no puede terminar de manera individual un trabajo o

porque no tiene dinero para contratar peones, entonces se le ayuda, ya sea a cortar café, a construir una casa o a limpiar un terreno. Para esto, la persona va a una mayordomía y pide que todos le ayuden, él a su vez está obligado a colaborar hasta saldar su deuda. En el *xtája* participan varios miembros de la comunidad por un tiempo indefinido, es una de casa en donde siempre se puede ir a pedir ayuda. Hacer *xtája* siempre es una opción y alternativa ante la falta de dinero para contratar peones con salario.

En menor escala, entre familias o conocidos existe el sistema de trabajo *ndáyèe ñawún*/agarrar la mano, es lo que también se conoce como “mano de vuelta” o tequio. Es interesante hacer notar que la misma palabra también se usa para referirse a la novia o novio, *ñuwún*/su mano, significa que una pareja es alguien que te ayuda en el trabajo, a vivir, por eso la palabra mano también comparte raíz de significado con *ñajún*/trabajo.

Las palabras *mbi’yu*/nombre y *mbi’i*/tiempo-día tienen raíz en una misma palabra, significa que cada “ser” es tiempo y día en el hacer de su nombre. *Mbi’i*/día, se refiera a lo claro o brillante, aquello que revela los colores en los ojos, por eso en el mundo de los muertos nos llaman *xàbò mbi’i*/gente día, ya que nuestro mundo está regido por la luz del sol y la luna, los astros que revelan la forma de las cosas en su paso por la tierra, gracias a estas deidades existe el movimiento que sostiene nuestro mundo.

La palabra *mbi'yu'*/nombre comparte raíz léxica con *mbi'i*/día-tiempo:

| <i>Mè'phàà</i> | Significado | Español |
|--|--|-------------------------------|
| <i>Ndàà mbi'yù'</i> | No tengo días-nombre para vivir | No tengo nombre |
| <i>Niganú mbi'yuu</i> Juan | Le llegó el día-nombre a Juan | Le llegó la muerte a Juan |
| <i>Nàmbi'i rigà</i> <i>xuajen</i> | Está llegando el día-nombre del pueblo | Está amaneciendo en el pueblo |
| <i>Xàbò mbi'i</i> <i>nitsikhúún lò'</i> | La gente de día-nombre me quemó | La gente me quemó |

Una de las historias que explican el nacimiento del tiempo, es el de “La vagina dentada”, en la versión *mè'phàà* se cuenta de la siguiente manera:

Xó niguma mbi'i/Cómo nació el día

“Después de que los hermanos mataron a la serpiente, cada quien agarró un ojo de distinto color, amarillo o blanco, siguieron caminando y encontraron a una mujer tirada en el suelo con las piernas abiertas, la vagina de esa mujer tenía colmillos, el hermano menor pensó:

—Le voy a quitar los colmillos, si no lo hago, matará a muchos hijos del mundo y no dejará que nos reproduzcamos.

Después, los dos jóvenes continuaron caminando hasta llegar a una casa enorme, tocaron la puerta y salió un anciano, le pidieron trabajo, el señor les dijo:

—¿Están dispuestos a trabajar de lo que sea?

—Si.

—Está bien, les daré trabajo: el que agarró el ojo izquierdo de la serpiente, trabajará de noche, caminará después del atardecer, y porque arrancó los colmillos de la vagina de la mujer, se hará cargo del tiempo de las mujeres, de la menstruación, de los embarazos y se llamará *Gùn'*(luna), Quien agarró el ojo derecho de la serpiente, trabajará de día, caminará al amanecer y dará calor al mundo, pero sin hacer tanto calor porque si no matará a todos mis hijos; se llamará *Àkha'*(sol).

Los jóvenes aceptaron y desde entonces se encuentran trabajando en la casa del señor. Cuentan los *xi'ña* (abuelos) que así nació el día y la noche, así fue que amaneció y oscureció el mundo.”³⁸

La historia explica el surgimiento del día y la noche a partir del trabajo que hacen el sol y la luna en la casa del *mbi'i*/tiempo. El trabajo del sol se mide por la posición de sus ojos (horas) en su camino por el cielo, trayectoria que a su vez se divide en tres formas de nombrar al Tiempo: *mi'chà*, *wakhà' wakhíí*, es decir, temprano, medio día y tarde. Además, estas son tres formas de saludar: *watsá ló'*/buenos días, *wakhá ló'*/buenas tardes y *wakhía' ló'*/buenas tardes-noches.

³⁸ Historia de origen recuperado por el colectivo *Jumà mè'phàà* en la comunidad de Santa Cruz del Rincón, municipio de Malinaltepec.

El camino de la luna se mide desde que es tierna hasta que madura, lo llamamos *gùn'*/mes, un mes corresponde a un ciclo lunar, el tiempo de la luna se cuenta por su crecimiento en el cielo, una cara de luna equivale a ocho caminos de sol. El camino de la luna está estrechamente relacionado con el tiempo del trabajo, cada posición de ella en el cielo significa algo para la siembra o cosecha.

La luna/*gùn'* es la luz que guía a los viajeros en la noche, la mujer/*à'gu* es quien guía el camino del pueblo. El cuerpo de la mujer es un reloj del tiempo, la menstruación es lo que une el tiempo de los humanos con el de los dioses. La luna fue quien provocó el primer sangrado, el que hizo posible la vida, por eso, se cuenta por mes el periodo menstrual, es la primera medida del tiempo humano, a partir de allí surgió la relación mujer-luna-tiempo, creadoras de la fertilidad y de la vida.

Las mujeres *mè'phàà* cuentan:

“Cuando nos embarazamos tenemos que tener cuidados con la luna porque cuando se da un eclipse nos afecta el embarazo, la luna se come al niño, los bebés nacen incompletos y cuando estamos en menstruación no podemos tener cercanía ni contacto con los cultivos, nuestra sangre afecta los cultivos, ya no crecen. ¿Por qué la mujer no puede tener contacto con los cultivos? Quiere decir que estamos en complemento y en relación con todo lo existente en el mundo, que todo está relaciona-

do, que al menor cambio que altera los astros lo sentimos en nuestro cuerpo, si dañan nuestro mundo también nos dañan.”³⁹

De los nombres designados al sol y a la luna, derivaron los tipos de masculinidades y feminidades que existen en el mundo *mè'phàà*: *xàbiya*/gente de agua, *xàbekha*/gente guía y *a'gù*/mujer.

“Hay una idea generalizada de que el sol es hombre y la luna es mujer, y que siendo seres celestiales ambos están relacionados con la fertilidad. De hecho, los términos *à'guàán* (estrella), *gùn'* (luna), tienen la misma raíz de *à'gù* para designar a la mujer y *gù'wù* [*gù'ù*] para referirse a las mujeres; mientras que *àkhà'* (sol) tiene también la misma raíz de *xàbekha* que significa hombres, que a su vez proviene de *xàbò ikha* (personas guía)”. (Carrasco, 2013, p. 54).

El trabajo que hacen el sol y la luna en la casa del tiempo, hace posible la vida:

“Por eso ahora el sol y la luna viven en el cielo y regresan a ver si todo está en orden en la tierra, tal como lo dejaron. El sol y la luna dieron las medidas

³⁹ Martínez, Azucena y Jerónimo María. (2016). Ponencia: *Jùmà mè'phàà*. (Audio). Presentada en el marco del Día de la Lengua *Mè'phàà*, en Apetzuca, municipio de Acatepec, Guerrero.

de todo, por ejemplo, si tú siembras maíz, lo puedes aventar en donde sea, siempre va a salir hacia donde está el sol, al igual que el frijol y la calabaza. También enseñaron a los animales a cambiar de pelaje conforme cambia el clima. El sol y la luna también crearon la muerte, porque si nadie muere, el mundo no crecerá, por eso todo vuelve a la tierra, todo lo que comemos lo debemos de pagar, dieron la medida de la lluvia, llueve para que crezca la milpa, nada crece si no hay lluvia, el sol y la luna son los que nunca hacen falta, siempre están con nosotros, la persona que trabaja se guía por el sol, el sol y la luna traen la medida del mundo y enseñaron como trabajar para buscar nuestro nombre.”⁴⁰

Maga'yá mbi'yu/Voy a buscar mi nombre, es el xó/ cómo de las experiencias, que garantiza la continuidad de nuestra cultura. Es el trabajo (hacer) lo que define nuestro ser. Nuestro nombre se construye desde el día en que abrimos los ojos y conocemos el tiempo, por eso, si nos niegan el derecho de buscar nuestro nombre de manera digna, nos niegan el conocimiento del mundo, la posibilidad de hacernos me'phàà.

Cuando alguien nos vuelva a preguntar: *Xó mbi'ya/¿Cómo te llamas?*, antes de responder, hay

que detenernos a pensar en cómo nos nombramos desde nuestro idioma. Hacerse piel, es hacerse de un nombre.



⁴⁰ Cayetano Pacheco, Jorge Alberto. (2016). Narración en audio. Tres Lagunas, Municipio de Zapotitlán Tablas, Guerrero.

El agua

Cuando te pierdes en una montaña, ella te enseña una de sus lecciones fundamentales, la necesidad del agua para el cuidado de la vida.



El tiempo de la gente agua y la gente guía

Cada nombre tiene su historia, en la cultura *mè'phàà* hay dos nombres para las masculinidades, derivadas del origen del tiempo: *xàbiya*/hombre (singular), compuesta por las palabras *xàbò*/gente e *iya*/agua, y *xàbèkha*/hombre (plural), compuesta por las palabras *xàbò*/gente, *èkhà*/guía-camino, que a su vez vienen de *àkhà*'sol. La traducción literal para *xàbiya* es gente agua y para *xàbèkha* es gente guía, los hijos del sol y los hijos de la luna⁴¹. Actualmente, distinguimos su uso de acuerdo a la acción y al espacio en que son nombradas.

En la siguiente historia de origen se explica el porqué de estos nombres:

Xó nìgùmà mbi'i/Cómo nació el agua

“Cuando apenas estaba amaneciendo el mundo, no era sangre lo que corría en nuestras venas, *Àkha'* (sol) y *Gùn'* (luna) vagaban componiendo todo a su paso. Llegaron a un pueblo donde no había agua, se quedaron en la casa de una señora. *Àkha'* (sol) le dijo a *Gùn'* (luna): -No les digas el secreto del agua, nada más que tu corazón sepa. Si les dices nos van a meter a la cárcel para que les muestres.

⁴¹ En las historias de origen, la luna no tiene género, es mujer y hombre.

Gùn' dijo: –Aquí hay mujeres muy bonitas, he pensado que ya estoy en edad de casarme, quiero tener a mis hijos. Si les muestro el agua, les pediré cuatro mujeres. A escondidas se fue a un cerro a sacar el agua.

Al poco rato llegó con agua limpia, una persona lo vio pasar y avisó que alguien encontró agua, llegó toda la gente donde estaba *Gùn'*, lo metieron a la cárcel para que les dijera dónde encontró agua.

Gùn' dijo:

—Les enseñaré cómo sacar el agua, pero no me encierren, sólo denme cuatro mujeres para que tenga mis hijos, cuando yo no esté, ellos cuidarán y sacarán el agua para el pueblo. Los hombres no le creyeron, pensaron que los estaba engañando, fueron a traer un mecate para colgarlo de un árbol, ya lo querían matar por chismoso. Pero algunas mujeres dijeron, Hay que darle una oportunidad al muchacho, nosotras estamos dispuestas a casarnos con él si nos enseña el secreto del agua.

Quedaron de acuerdo y *Gùn'* mandó a la gente a buscar *ixe skwìya xna'dí, ixe xtúaya'*, enterró esas varas en la tierra y habló el idioma agua, advirtió que llegaría con mucha fuerza, los hombres no le creyeron, se rieron de él, le faltaba poco para terminar cuando explotó el agua entre las piedras, llegó hasta cerca del cielo, se llevó las casas y a todos los hombres que no entendieron la advertencia.

Así *Gùn'* sacó el agua en toda la montaña, juntó a los pueblos cerca de los principales ríos y

manantiales, por eso hay agua para tomar y existen los ríos que conocemos.

La luna tuvo a sus hijos y esos hijos somos nosotros los *xàbiya*, la nueva gente, es la razón por la que nacemos conforme la medida de nueve lunas, él nos dio de beber la primera agua que nos dio nombre.”⁴²

Nosotros somos los hijos que tuvo la luna. Antes de que naciéramos, había sequías, la luna nos dio vida para cuidar el agua.

En lo cotidiano, la palabra *xàbiya* se usa si en una acción se demuestra fuerza y valor, si se asume ser guardián generacional de la identidad, o si en un conflicto se defiende la dignidad de la familia, el nombre y la cultura, constantemente se escucha decir:

—*Atiàwàán xuàjñààn xí xàbiya ñajwààn'*/Cuida tu pueblo si eres hombre.

Los abuelos dicen que el agua es fuerza, cuando la enfermedad del miedo nos afecta, nos curan con el ritual *Mandiyia'*/Soplido del agua, el agua trae el aliento a nuestro cuerpo y nos recuerda nuestra historia de origen.

En la actualidad, en los lugares donde los ríos se secan se llevan ofrendas, se entierra agua de mar para que brote como manantial. El agua no se debe jugar, tiene las serpientes que la cuidan, el agua es

⁴² Cayetano Pacheco, Jorge Alberto. (2016) Entrevista en audio. Tres Lagunas, municipio de Zapotitlán Tablas, Guerrero.

nuestro espejo/*iya niwan*, es sangre por la que nos hacemos *xàbiya*, es la razón por la que comenzó nuestro nombre.

En los ojos de agua vive la deidad *Xtóaya'*/Piel de agua, su piel es de distintos colores, violeta, azul, verde, blanco, rojo, amarillo, como el arcoíris, simbolizada en la piel de la serpiente, a *Xtóaya'* se le pide por las lluvias, que no sean malas, que no haya desbordamiento de las barrancas, que no se deslaven los cerros, que crezcan fuertes las milpas. Ante ella también se hacen las ceremonias *Xtámbaa*/Piel de tierra y *Dxawòò Túngaa*/Cambio de comisario, se lava el bastón de mando y ella renueva el gobierno del pueblo, con sus poderes de agua calma los arrebatos, *Xtóaya'* da sabiduría.

El tiempo de los *xàbiya*/hombres agua corresponde al conocimiento y al cuidado del agua, resulta indispensable que se defiendan ante el extractivismo de las empresas, que ven en ella un recurso de retribución monetaria. El agua es y seguirá siendo una deidad que dio buena vida a nuestros ancestros.

Siendo el agua tan importante para nuestra cultura ¿por qué actualmente hay contaminación desmedida de los ríos en las comunidades? Se contaminan con los drenajes, los herbicidas y la basura. El río se ha vuelto un lugar para desechar cosas, hay abandono del cuidado del agua. La depredación en las comunidades es el reflejo de la depredación cultural de la globalización, al perderse las ritualidades se pierde la vinculación con el territorio y al perderse

el idioma se olvida la manera de nombrar los lugares sagrados.

Pensar desde la memoria oral, nos sitúa en el problema que nos afecta de manera cotidiana, poner en la mesa los contrastes para buscar una solución a partir del *xó/cómo*, de las experiencias, retomar elementos que nos sirvan para cuidar nuestro territorio, pensarnos desde el principio ético de ser piel de agua.

Lo que usó *Gùn'*/luna para sacar el agua fue *xkuíya*/planta, que tiene su raíz en la palabra o *xkuun*/semilla o *xùkú*/animal, la traducción de planta es: semilla de agua o animal agua, significa que al cuidar los bosques implica cuidar el agua que les da vida.

¿Qué es lo que perdimos y que perderemos si continuamos sin atender el problema del medio ambiente desde el nosotros? Entendiendo las relaciones: cuerpo-bosque, cuerpo-agua, cuerpo-tierra, cuerpo-aire, comprenderemos el vínculo estrecho entre la naturaleza y el cuidado de nuestra vida. Todas las culturas se caracterizan por tener deidades relacionadas con el lugar donde viven y a partir de estas deidades configuran su *numbaa*/tierra mundo.

Ahora bien, respecto al origen de la palabra *xabèkha*/hombre (plural), la historia es la siguiente:

Después de enseñar el agua, el sol y la luna, siguieron su camino: “(...) Hasta un pueblo donde llegaba la gente de todas partes, a levantar la lumbre para que se fuera al cielo, porque había oscuridad y nada tenía medida, pero nadie podía. Los mucha-

chos pidieron intentar levantar la lumbre, los miraron flacos y sin fuerza, nadie les creyó, sólo un señor les dijo:

—Yo les creo, quédense en mi casa y cuando se distraigan los demás, ustedes levantan la lumbre.

Estuvieron varios días, *Àkhà'* se casó y tuvo hijos. Un día el señor hizo una seña y *Àkhà'*, corrió, abrazó a la lumbre y se fue al cielo. Su hermanito *Gùn'*, al ver su hermano irse, corrió y levantó lo que quedaba del fuego con todo y ceniza, siguió a su hermano. La gente se dijo:

—¿Regresarán? Aquí estaban nuestros dioses y nos les hicimos caso.

Lamentaron su error. El señor que dio hospedaje a los muchachos señaló donde iban a regresar, él era el sabio llamado *Mbaxtá/Gallo*".⁴³

El sol y la luna fueron los que subieron el fuego del tiempo en el cielo, por eso el sol es el ojo del día y la luna es el ojo de la noche. Al levantarse el fuego de la tierra, comenzó la medida de los días y el comienzo de nuestro nombre como humanidad: el sol fue quien mostró el camino, por eso es el guía. Hoy, a las personas que aprenden nuevos oficios para el beneficio de la comunidad, se les llama *xàbò ikha/* personas guía, lo mismo para las personas que son guías en los caminos desconocidos. Como lo men-

ciona el lingüista Carrasco (2013), del nombre de *Àkhà'* viene la raíz de la palabra *xàbekha*, que significa hombres, palabra que a su vez proviene de *xàbò ikha/* personas guía. De igual forma, *Àkhà'* comparte raíz con la palabra *xàbekha*. (p. 54).

Se escucha decir:

—*Nìwa'nú xàbèkhà muñàwàán mbaa/Llegaron hombres a cuidar la tierra. —Xàbeka nìriyá' jambàa/Los hombres hicieron el camino.*

Sé es *xàbekha* si se asume el compromiso de abrir y compartir el camino del conocimiento para las nuevas generaciones, las personas lumbre lo son cuando comparten su fuego con todos.

En cada uno de nosotros está presente el origen de nuestra cultura, somos gente guía cuando enseñamos a las nuevas generaciones el saber de nuestro pueblo, cuando nos hacemos responsables del camino que nos dejaron los que nos antecedieron. Somos gente agua cuando demostramos valor y dignidad para cuidar lo nuestro, nos toca ser guía y cuidadores de nuestra cultura.

Es necesaria la actualización de la ética política de nuestras historias de origen, pues son la tierra donde podemos sembrar todo, a través de ellas nos adentramos a la diversidad de pensamientos e interpretaciones que nos permiten nombrar nuestro sentir y escudriñar elementos del *xó/cómo* de nuestro filosofar. Los tiempos son distintos y debemos reinterpretar nuestro origen sin perder su sentido, para que las deidades vigías, *Xtóaya' gàjmaà* y *Àkùùn*

⁴³ Cayetano Pacheco, Jorge Alberto. (2016) Entrevista en audio. Tres Lagunas, municipio de Zapotitlán Tablas, Guerrero.

júbà (Piel de agua y Corazón de cerro) sean el símbolo de resistencia y cuidado de la montaña de los *Xàbekha* y *Xabíya*.



Niño venado

En tu piel se pintó la historia del pueblo. Cuando vinieron por la tierra, en tu cabeza se marcaron las astas y te soñaste con pies ligeros, tu sueño nos dijo, que en otro vientre, naciste venado.



El *xó*/cómo de nuestros postulados de conocimiento: la carne de venado



La primera caza

Para cazar hay que conocer el territorio, sus múltiples identidades, situar lugares de riesgo y nombrarlos, para el saber de la memoria colectiva. También es necesario conocer el tiempo de las nubes que engendran lluvia, la crecida de los ríos, las formas de la noche con las estrellas, el movimiento del aire.

El venado es el símbolo que marca el territorio, sus huellas son el conocimiento del lugar, lo que le permite mantenerse con vida, hasta que es cazado. La caza le permitió a nuestro pueblo sobrevivir y para lograrlo fue necesario entender que había que convertirse en hombre-venado, sentir como él, conocer sus miedos, su fortaleza y sabiduría. Un cazador debe saber que se caza a sí mismo y por eso debe tener un profundo respeto por la vida.

El siguiente relato sobre la caza me lo contó mi padre, quien fue cazador, él a su vez lo aprendió de mi abuelo, quien también era cazador. Durante tres

generaciones, fuimos merecedores de la piedra del venado, piedra que sólo encuentran aquellas personas que obtienen el permiso de *Àkùùn jùbá*/Deidad corazón del cerro para poder cazar. La piedra siempre debe estar con el cazador, y quien la posee tiene el poder de llamar a los venados, dar alimento y esperanza a su familia, es un símbolo de alianza con el señor del bosque. Por respeto, a la piedra se le da de beber la primera sangre de la caza y en el ritual *Idxùún àñà'*/Cabeza del venado, se le entrega la cuenta de cada vida que se tomó:

“Antes de ir a cazar, mi papá reza a la lumbre y a la piedra del venado, porque es la que tiene comunicación con el padre de los venados. En una bolsa lleva la piedra y una tijera, envueltas en un pañuelo, la tijera sirve para cortar las hierbas del monte y encontrar al venado. No se debe llevar dinero, cigarrillos, cerillos o pasadores. El dinero hace creer al padre de los venados que comprarás a su hijo, eso no está permitido, un hijo no se vende. Si sigues las reglas de respeto, él te dará a su hijo con la condición de que lo trates como a un hermano y sirva solamente para comer con tu familia. En la caza no debes llevar nada que te dé ventaja, como botas, muchas balas o un reloj.

Hay dos maneras de cazar: la que se hace con rifle y perros, en esta se tiene que conocer, meses antes, el único lugar de escape del venado y es ahí donde se le caza. El cazador debe saber interpretar cuál es ese lugar, el venado nunca deja su casa, da

círculos, pero siempre vuelve. La segunda manera, es la caza prolongada, se hace en tiempo de lluvias y tarda hasta quince días, en ésta mi padre hace trampas conocidas como *ni'tú*. Él debe guardar ayuno, no debe tener sexo, ni comer picante, cebolla, ajo, aguardiente alimentos que tengan olor. Su ayuno empieza a partir del día en que pone la trampa, lo hace en siete o en catorce días.

Antes de eso, mi padre busca las huellas del venado, se tarda semanas vigilando los lugares que frecuenta, debe tener mucho cuidado de no alterar nada, el venado huele el peligro y al menor cambio en su camino cambia de rutina, también él sabe leer nuestras huellas. En el lugar más adecuado se pone la trampa, que consiste en hacer con *ruma bi'xa*/lianas una especie de cuerda, amarrada a un palo de ocho metros de alto. En el suelo se escarba un agujero de tres manos de profundidad y una mano de ancho, encima se pone un nudo y una horqueta que sirve para fijar el nudo, se tapa con hojas. Cuando el venado pasa, mete su pata en ese hoyo e inmediatamente la horqueta se chispa y el nudo jala para arriba, haciendo que el venado quede colgado.

Cuando mi papá mata al venado lo traemos cargando, antes de llegar a la casa me dice que vaya a avisar a mi mamá, ella prepara lo necesario para dar la bienvenida al venado, junta copal, la cadena de flores, hace tortillas pequeñas que llamamos tortilla del venado, cuando termina de preparar me dice que vaya a avisarle a mi papá. Cuando llega mi papá, mi

mamá se acerca a la puerta para recibir el venado, si es hembra le pone cadenas de flores en el cuello, si es macho hace una corona en sus cuernos, lo ahúma con copal, lo acuestan en un costal, mi papá mete las tortillas en la boca del venado, le mete siete o 14 en cada quijada, dependiendo de los días que guardó ayuno y del sexo del venado.

Mi papá le dice: “Gracias por venir a mi casa, tu papá no mezquinó tu vida, tuvo consideración a mis hijos, no llegaste en la pobreza, aquí están las flores, aquí está la tortilla, esto vas a comer porque viniste a donde vivo con mi mujer, con mis hijos, con mi gente. Le vas a decir a tu padre, el señor que vive en los cerros, que esto te regalamos, aquí te dimos de comer, te quisimos, te recibimos bien y te cuidamos, esto te regalamos. Para que le digas a tu padre que cuando venga tu hermano, también encontraremos qué darle, aquí hay regalos que dan nuestros hijos, que da mi esposa, que te dan mis hermanos, tú, nuestro *dijamí*”⁴⁴ (...) Cuando vuelvas a tu casa dirás a tu padre que llegaste bien, para que cuando yo vaya a buscar a tu hermano que no brinque, que no corra mucho, que se acerque, que venga a la casa. Pasará un año cuando te vayas, cuando entreguemos tu hueso, habrá humo, habrá sangre, habrá velas, habrá dinero para que lleves y le enseñes a tu padre, que aquí te queremos como a un hermano.”

⁴⁴ Expresión que se usa para referirse a algo de la misma especie, por ejemplo: cuando dos hongos son idénticos en su aspecto físico, pero se sabe que uno es comestible y el otro no, entonces se dice que uno es familiar del otro, su *dijamí*.

Después de las palabras se desolla al venado, se le saca el corazón, la lengua, el hígado, los riñones y se ponen en una olla a hervir. Se sacan las tortillas de la quijada y se ponen en dos totemoxtles que deben tener el mismo número. La carne que se puso a hervir debe estar media cocida⁴⁵, se corta en pequeños pedazos, se echa en un plato con las tortillas, se le entrega a la lumbre y se le dice:

“Tú lumbre, vives todos los días en la casa, sabes dónde viven mis hijos, mis hermanos, sabes todo lo que nos hace falta para comer, tú que vas en todos los lados, en los árboles, en el cerro, en el cielo, sobre el río, le vas a decir al papá de los venados que aquí llegó su hijo, que lo tratamos bien, le dirás que mande otro de sus hijos, que no mande uno, que sean dos, que sean tres, que sean cinco, que sean un ciento. Aquí hay lo que encontramos padre lumbre, poquito vas a comer, aquí la carne de tu hijo, para que sigas calentando la casa donde vivimos, donde vino nuestro *dijamí*”

La carne del venado no la pueden comer los pollos ni el gato, se guardan los huesos y la cabeza, porque después de un año se tienen que entregar en una cueva, se preparan flores contadas, velas, chilote, aguardiente, algodón y se busca un chivo que servirá de sacrificio para acompañar a los huesos.

⁴⁵ La carne media cocida, porque así comió la carne Bègò/Rayo, cuando su yerno Mbatsúm/Lumbre dejó de cocer su alimento porque no valoraba su trabajo, por eso en las ritualidades a las deidades se les da de comer alimentos medio crudos.

Se ponen en hileras las cabezas de todos los venados cazados, se enreda cada cabeza con algodón y también se mete algodón en la cuenca de los ojos, se pone la cadena de flores, todo en *xkanite*⁴⁶, se riega con polvo de la piedra espejo y se pide para que no haya enfermedad, sangrado de nariz o calentura y que los cazadores no se vuelvan locos y se vayan al monte, se piden nuevos años para la vida y el destino.”⁴⁷

El venado es un hermano, por esa razón los cazadores no deben dejarlo herido, porque violentan la relación entre ellos y el dueño de los venados, *Àkùùn jùbá/Corazón de cerro*.

La carne de venado se debe cuidar mucho, al ser la del hijo dilecto de la deidad del bosque, simboliza la vida. Hay un relato donde al cazador lo transforman en venado, para que entienda en carne propia el sufrimiento durante la caza:

Xó nitaxí àñà' xàbò/

Cómo se convirtió en venado una persona

“Un cazador dejaba a muchos venados heridos, cansado *Àkùùn jùbà*, señor del bosque, decidió castigarlo. En el monte mientras cazaba, se le apareció una mujer muy bonita, le hizo señas para que la siguiera, se encontraron en el río y ella le dijo:

⁴⁶ Depósito ritual, la palabra deriva de *xkaña* o *xkanetè/silla*, significa lugar donde se sienta, *xtá'un/sentado-hacer piel*.

⁴⁷ Martínez Santiago Guillermo (2016). Entrevista en audio, Zilacayota, Municipio de Acatepec, Guerrero.

—Antes de que pase algo entre nosotros, ¿quieres hablar con mi papá?—. El cazador, sin pensar mucho, dijo que sí, cuando llegaron a la casa la mujer se transformó en venada. El papá de la mujer le dijo:

—Qué bueno que viniste, desde hace tiempo te ando buscando, has matado y lastimado a muchos de mis hijos, mira en esa esquina, están todos—. El cazador miró y vio a muchos venados con heridas agusanadas, con las patas y cuernos quebrados. El papá de los venados le dijo: —Te toca cuidarlos y buscar alimento para ellos, hasta que sanen todos puedes irte a tu casa—. Le puso los cuernos en la cabeza y lo convirtió en venado. Cuando salió a buscar alimento en las milpas, sintió en carne propia que lo persiguieran los perros, que le dispararan para cazarlo.

El cazador convertido en venado quiso ir a su casa, antes de llegar salieron los perros a corretearlo. Su esposa estaba con otro hombre. —Si estuviera mi esposo ya hubiera matado a ese venado para comer— dijo la mujer.

El cazador vio que muchos venados tardaban en sanar. —Ellos no sanan porque se juega como sea su carne y hueso— dijo *Àkùùn jùbá*. Lo que para el cazador fueron algunos días, se convirtieron en años, hasta que *Àkùùn jùbá* dijo: —Has saldado tu cuenta, eres libre de irte, toma tu rifle, en el camino encontrarás un venado, lo matarás y llevarás a tu casa.

—Tu mujer te ha estado engañando, pero no le dirás nada, dile que prepare el venado y cuando

ella esté comiendo le preguntas quien ha estado en tu casa cuando no estuviste, se sorprenderá y solita se ahogará. Ya aprendiste qué se debe hacer con la carne de mis hijos, cómo le debes hacer cada año para que reencarnen.

Entre los dos hacen una nueva alianza basada en el respeto. El cazador fue quien contó que la carne no se debe comer con el o la amante, ni darle de comer a los perros, pollos o gatos, porque tardan mucho en sanar los venados y si no se hace el ritual de la “Cabeza de venado”, los huesos no reencarnan.”⁴⁸

Una alianza hecha entre una deidad y los hombres, puede interpretarse de distintas maneras desde las relaciones de poder. La gente venado ocupan territorialidades que se sustentan en relaciones recíprocas, y dan fundamento a varias realidades alternas de la ética y la moral, a partir de la carne hay prohibiciones o esperanzas.

Algunos cazadores no respetan el pacto y cazan en exceso, no cuidan los huesos, comen la carne con la amante, no hacen el ritual *Idxúu àñà'*/Cabeza de venado, es cuando *Àkùùn júbà* los manda a llamar para convertirlos en venados: la ciencia occidental lo llama locura.

Para los *mè'phàà*, la primera caza del venado la realizaron el sol y la luna, fue la caza que permitió el movimiento que generó la vida y la memoria.

Xó nigí'nuu gumbà àkhùùn ñèè' Cómo le pasó a la señora temascal

“La señora *Gùmba kùùn ñèè'* vivía cerca de un río, un día encontró a dos niños en un nido, los recogió y crió como si fueran suyos, los llamó *Gùn'* (luna) y *Àkhà'* (sol). Les enseñó a tejer la ropa del armadillo, del ocelote, del colibrí y de todos los animales. Los niños crecieron y quisieron ayudar para llevar alimento a la casa, idearon instrumentos para cazar. Su mamá les dijo:

—Por nada del mundo cacen al gran venado—. A los niños les surgió la curiosidad, vigilaron a su mamá, quien todas las mañanas salía con tortillas, se dieron cuenta que alimentaba a un gran venado macho, después de comer ella se ponía para que el venado la montara. Los dos se preguntaron si ese era su padre; *Gùn'* se tocó la cabeza y le dijo a su hermano: —Yo no tengo cuernos ni cola, ese no es nuestro papá—, *Àkhà'* contestó: —Yo tampoco.

Regresaron a casa, hicieron una lanza llamada *xkùdú*, salieron al monte y llamaron al venado como lo hacía ella: *‘Ayà rá dxo'!* Cuando salió lo mataron y le sacaron la piel, lo llenaron de abejas para simular el latido de su corazón.

⁴⁸ Martínez Santiago Guillermo (2016). Narración en audio, Zilacayota Municipio de Acatepec, Guerrero.

Al día siguiente, la señora *Gùmba kùùn ñèè* llevó comida al venado, tarareaba ‘*vàxi ku taku, vaxi ku taku*’, le gritó ‘*¡Ni’kha rá dxó’ xtá wadxán!*’, pero no le respondieron. Se adentró en el monte para buscarlo, divisó su silueta en una loma y al llegar le dijo:

—¡Te estoy hablando, viejo cara larga! ¡Oreja tiesa! ¿Qué no me escuchas? — le dio un manotazo hasta tumbarlo, salieron las abejas y la picaron.

Sus hijos al ver que no regresaba fueron a buscarla y la encontraron desmayada, arrepentidos por lo que hicieron, construyeron una pequeña casa en forma de matriz, a la que llamaron *ñèè* (temazcal), la metieron para sacarle el veneno y curarla, pero todo fue inútil.

Con la muerte de nuestro padre venado y nuestra madre *Gùmba kùùn ñèè*, la luna y el sol caminaron desamparados por el mundo, hicieron cosas buenas y malas. La luna enseñó el agua a nuestro pueblo, el sol levantó el fuego de la tierra, un día llegaron a la casa del cielo donde un señor les dio trabajo, ahí siguen hasta hoy, trabajando para cuidar nuestra vida.”⁴⁹

En los pueblos *mè’phàà*, en donde se cuenta la historia mencionada, se hace la ceremonia del temazcal, consiste en presentar al recién nacido ante la deidad *Gùmba àkùùn ñèè*, porque ella vela por la salud

y la educación de los niños en el vientre, nuestra primera casa. Si un niño tiene marcas en la oreja es porque fue desobediente con *Gùmba àkùùn ñèè*. Si no se cumplen estas costumbres, se corre el riesgo de enfermar:

“La muerte de esta señora dentro del temazcal provocó que hubiera un ánima del temazcal, esta ánima es muy traviesa y provoca el dolor e inflamación en la panza de los niños. En cuanto un niño crece muy sano ella espera que le agradezcan porque ella calentó el temazcal, ella quiere comer, tomar y quiere que le agradezcan por la salud de los niños.” (Oropeza, 2014, pp. 54-55).

El nombre de *àkùùn ñèè*, deriva de:

“*kùñee* son deidades, que lingüísticamente tienen una misma raíz: *-ku-*, derivado de *àkùùn* (deidad), que en un sentido profundo quiere decir sagrado, alma, sentimiento, deidad, ídolo, corazón, centro, interior, estar vivo o con vida, estar sano, acordarse, existencia. De esta misma raíz proviene *àbùç ikuun* (la sagrada serpiente), de quien dicen los *mèçphàà* que es la culebra de la riqueza, porque mantiene vivos los manantiales.” (Carrasco, 2013, p. 54).

Gùmba àkùùn ñèè es símbolo del agua, el venado del territorio-bosque, el sol y la luna del tiempo, a su

⁴⁹ Calleja Gálvez Valentina (2016). Narración en audio, El Obispo, municipio de Malinaltepec, Guerrero.

vez, la condición humana y el territorio que da las condiciones para que la vida se reproduzca, son entidades que se complementan, no son uno sin el otro.

Las deidades *Àkùùn ñèè*/Serpiente corazón de agua, *Kùaya'*/Corazón de agua y *Xtóaya'*/Piel de agua son una misma, su historia nos enseña a cuidar y defender el territorio, por eso a los niños se les enseña a respetar el agua, porque ahí es donde mora el espíritu de *ñèè*. Cada pueblo interpreta y territorializa las historias de origen desde su propio filosofar y en cada una de ellas encontramos símbolos que configuran su saber.

La caza, que en un principio generó vida, hoy causa la muerte, pues grupos del crimen organizado buscan a familias de cazadores para convertirlos en sicarios, cuando se niegan son ejecutados. Estas nuevas relaciones traen consigo un rompimiento de la concepción de la vida y la muerte dentro de la comunidad. Ante la ola de violencia perdemos saberes que nos permiten cuidar y defender el territorio, es cuando se vuelve necesario pensar simbólicamente en la caza que dio aliento a nuestro pueblo, como antes lo hizo el venado. Es imprescindible, hoy más que nunca, escuchar el lenguaje de los otros, con quienes habitamos, para respetar la vida.

El camino del venado es el camino de la defensa del territorio, el regreso a la memoria ancestral. La primera caza del venado la hacen el sol y la luna, quienes a la vez son el tiempo, y hace referencia al perfeccionamiento de los instrumentos de caza, lo que hizo

posible el sustento de la vida y da fundamento a nuestra ética. La última caza es la que hace la humanidad para exterminarse, generando la muerte y la pérdida del sentido de nuestro *hacer* y *estar* en el tiempo.

Llama la atención que el venado macho no es el padre del sol y de la luna ¿hay alguna razón para que, en la mayoría de las narraciones, el sol y la luna sean siempre huérfanos? ¿es metáfora del desconocimiento del origen de la vida?

La carne de venado:

Postulados de un “otro” saber

Pensarnos como un pueblo con una experiencia de saber dentro de muchas otras experiencias, nos lleva a plantearnos la manera en la que construimos nuestro conocimiento. Es necesario retomar los principios que nos cimentan, trascender lo que hemos asumido como cotidiano y volverlo fundamento para nuestra descolonización interna. Esto implica construir desde otra mirada, desde el diálogo sujeto-sujeto: “en la cosmovisión intersubjetiva, desde la palabra-clave del nosotros, todos somos sujetos que nos necesitamos los unos a los otros y nos complementamos entre nosotros” (Lenkersdorf, 2005, p. 117), contrario a la relación de sujeto-objeto.

A partir del *xó/cómo* del saber *mè'phàà*, se conoce el siguiente postulado: “En el pueblo, si comes carne de venado con tu amante, te vuelves loco”. La explicación tiene que entenderse desde otra forma de

concebir la realidad, parte de una verdad comunitaria, una experiencia que no busca hegemonizarse sino explicar una manera de *estar* en el mundo. Esta creencia se fundamenta sobre todo, en las distintas formas que tiene la comunidad para consolidar el núcleo familiar. La siguiente anécdota que hace referencia a la infidelidad, afirma esta idea:

“En cierta ocasión una mujer dudaba de la fidelidad de su marido e ideó un plan para confirmar sus dudas, invitó a su casa a la mujer de quien sospechaba, sin anticipar a ninguno de los dos, les sirvió carne de venado, al mirar el nerviosismo de éstos, confirmo su sospecha, la cual resultó efectiva después de interrogar a los dos presuntos, por la razón de su negativa a comer”.⁵⁰

De acuerdo a esta idea, también se dice que si se come la carne de venado con la amante, ocurrirán enfermedades en las mujeres y locura en los hombres, esto resulta una vana creencia para la ciencia eurocéntrica, porque sus postulados de saber tienen como eje la universalidad y su saber estriba en la relación sujeto-objeto, en donde la carne de venado no puede influir en la relación cognitiva del sujeto:

“En un relato hecho por los tlapanecos: tal hombre que daba carne de venado a su querida se perdió

⁵⁰ Martínez Santiago Guillermo (2018). Narración de audio, Zilacayota Municipio de Acatepec, Guerrero.

durante una cacería y fue encontrado corriendo en el monte como un animal. Fue necesario cazarlo, capturarlo y amarrarlo para traerlo al pueblo y curarlo. En otras ocasiones, un hijo del cazador se vuelve sonámbulo y su enfermedad se explica por las malas prácticas cinegéticas de su padre.” (Dehouve, 2008, p. 12.).

La importancia del venado está presente de muchas maneras, en la historia de origen del nacimiento del sol y la luna, en la que el venado es padre primigenio y con su parricidio se marca un nuevo tiempo en la que los hijos son deudores, por tanto, se establece una relación sagrada con él, de ahí nace el ritual “Cabeza de venado”, que consiste en pedir perdón para que se logre la reencarnación del venado.

Como se ha visto en los ejemplos anteriores, las historias de origen y los ritos dan herramientas para crear las bases de una epistemología encaminada a la decolonización. El postulado “no comas carne de venado con tu amante o te volverás loco”, se sitúa desde un horizonte epistémico propio de la comunidad, en donde el hombre-venado hace posible la continuidad de la vida humana, por lo tanto, hay que cuidar su cuerpo, darle el respeto que merece.

“el recibimiento de los hombres-venados reproduce el esquema indígena del acogimiento del huésped. Una persona del hogar pasa al cuello del invitado un collar honorífico de flo es, le echa copal, lo sienta

en una mesa y le sirve comida y bebida. El animal recibido de esta manera es tratado como invitado. Se dice que él que come la carne sin haber realizado este ritual está prometido a la muerte” (Dehouve, 2008, pp. 1-39).

El hombre-venado es un sujeto a partir del que se establecen valores que la comunidad respeta. El venado (*xùkú xána*/animal de monte), representa el territorio simbólico de la naturaleza en su forma primigenia, quien garantiza la subsistencia humana (*xàbò*-gente), ambas entidades, comprendidas como territorio y corporalidad y a su vez como memoria, son necesarias para que la vida se reproduzca. La relación con el venado es sumamente sagrada para los pueblos que fundan su ética a partir de su símbolo.

En la historia del cazador que fue convertido en venado, se puede explicar porqué la relación entre la carne y la infidelidad está prohibida: los hombres al salir a cazar dejaban por días sus casas, las probabilidades de infidelidad por parte de las esposas resultaba una preocupación para ellos, fue así como crearon narrativas y rituales de poder para prohibirla.

Este postulado puede ser parte de las reflexiones que revitalizan y recuperen algunos de nuestros conocimientos, pero siempre cuestionando su vigencia y la transformación inevitable desde el nosotros comunitario. Es decir, la prohibición de la carne ya no es posible pues la caza a cesado y sin embargo,

aún se sigue pensando que las mujeres no pueden formar parte de ciertas ritualidades o de los gobiernos comunitarios, pues se puede dar un “desequilibrio” en el orden habitual.

Con este ejemplo, pretendemos demostrar y enfatizar lo señalado por Quintero (2011):

“a. Cada problema tiene su lugar/tiempo que le es particular; por tanto, b. Cada problema debe ser enfrentado, en principio, desde la territorialidad de la cultura; en tanto que, c. El camino del saber de la comunidad está sujeto a su particular proceso de territorialización, perspectiva que genera su territorialidad distintiva, lo que es igual a decir, el conocimiento nosótrico del espacio territorial.” (p. 11).

La base del conocimiento es colectiva y su utilidad radica en la función para el beneficio común, es una experiencia que no se puede universalizar. La ética y moral que derivan de la carne del venado, están estrechamente relacionadas con el *xó/cómo* de la memoria oral, por esa razón sostenemos que, los pueblos *mè'phàà* no tenemos una verdad absoluta, esto implica que cada pueblo se construye desde la diferencia y resuelve sus problemas desde su contexto y territorialización.

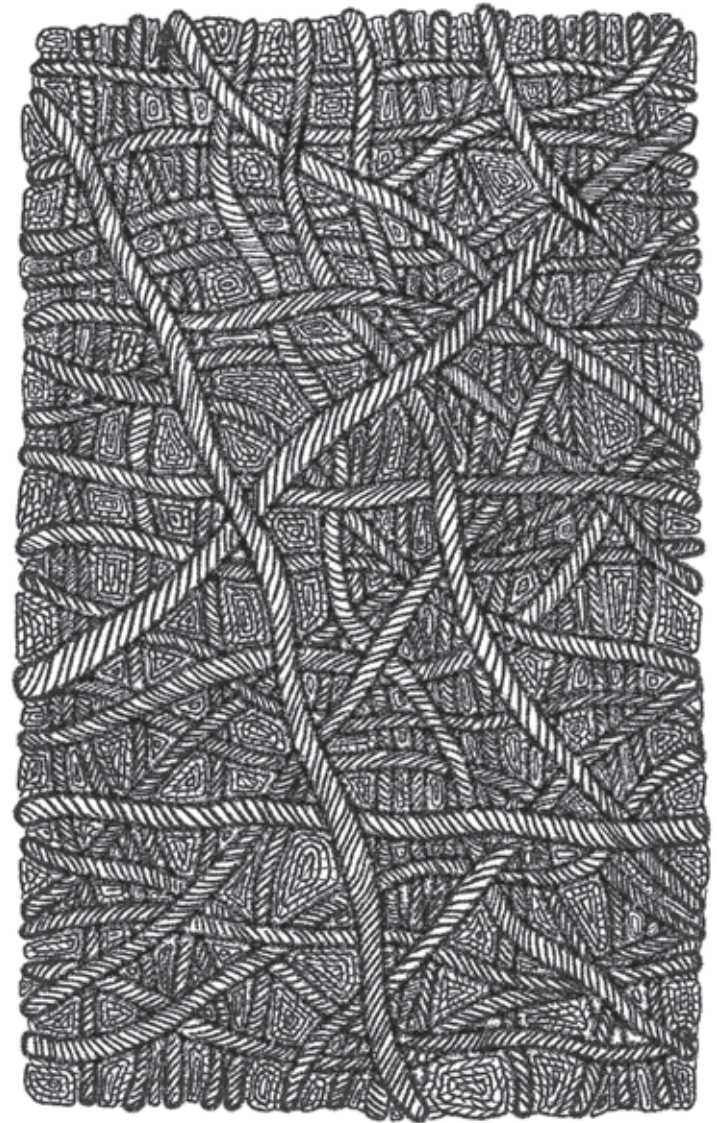
Lo anterior contrasta con el pensamiento eurocéntrico, donde el conocimiento se construye desde las particularidades que se establecen para el beneficio

de un común particular. En el saber científico solamente hay una forma de llegar al conocimiento, y es a través de la metodología científica, que se pretende verdadera y única, su validez estriba en las instituciones encargadas de legitimar el conocimiento.

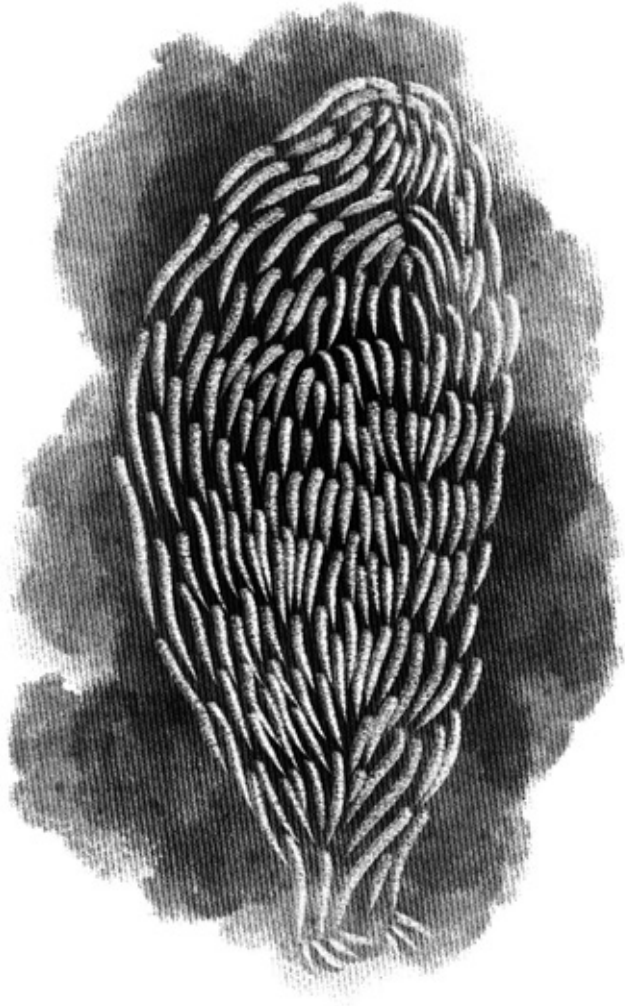
En México, la Secretaría de Educación Pública es la institución encargada de educar a la población desde las escuelas, pero en los pueblos indígenas se sigue cuestionando la perspectiva de esta educación ¿cómo adecuar un horizonte epistémico a otro, cuyos elementos culturales se desconocen?

Así como en el ritual de reencarnación del venado, es necesario reencarnar nuestro saber, limpiar sus huesos, llevarlos a la cueva que es la casa del pueblo, ponerlos en hilera para contar la historia que les dio origen, mirarnos en el espejo de sus ojos y renacer en su cuerpo.

Es preciso plantear una metodología que nos adentre en el saber de nuestra comunidad, para recuperar una epistemología desde la lengua, que permita superar la problemática de la colonización y alienación del pensamiento, pero sobre todo cuestionarnos acerca de cómo vivimos lo comunitario. Es de suma importancia cuestionar los rituales, las historias de origen, el uso cotidiano del idioma, que somete a las mujeres de nuestras comunidades.



Cuarto ejercicio



***Marmá'áàn àkiàn' ló' xó nìgumà
gu'wá ná ngi' ajngáa ló'***

**Recordar nuestro
lugar de nombrar al mundo**



Despertar la memoria
para recordar

Huracanes

¿Has bajado una montaña cargando el peso de tu cuerpo en una sola coyuntura? El cielo se puso gris humo, como si se hubieran quemado las nubes durante toda la tarde, algo raro sucedía en el aire, la brisa se pegaba al cuerpo y los animales lo presentían, estaban inquietos. Regresábamos de Pueblo Hidalgo, después de una reunión sobre defensa del territorio, en el camino de vuelta alguien nos dijo que no había paso, la lluvia constante había deslavado el cerro y cubrió las carreteras, la única opción era ir por Iteateco y caminar hasta el crucero de Espino Blanco. La lluvia seguía, gotas menudas pero constantes: la constancia hace la fuerza y la fuerza puede crear o destruir. Subimos una vereda de tierra roja, bajo espinas de agua en las manos de los ocotales, en una vuelta dos señoras dejaron rodar sus calabazas hacia el barranco, otras personas sacaban de sus bolsas lo innecesario, el peso provocaba cansancio, algunos, de poder, hubieran dejado los huesos. Por todas partes nacían ojos de agua.

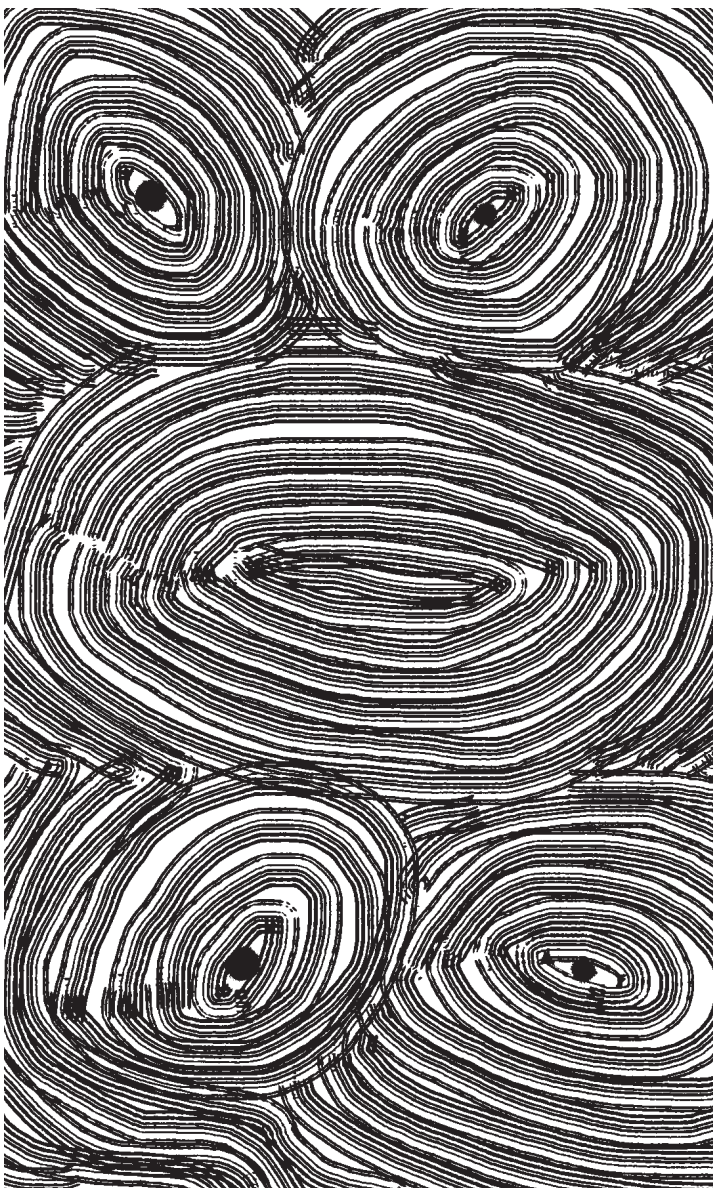
Al llegar a Tlapa, nos enteramos de los nombres de los huracanes: Ingrid y Manuel deslavaban todo a su paso, la gente perdió sus casas, en medio de la lluvia muchos se refugiaron en los cerros; las escuelas, los centros de salud y los cementerios quedaron sepultados bajo la arena, se declaró zona de emergencia. Los pueblos quedaron desamparados, sin luz, sin accesos en las carreteras y, por lo tanto, sin alimentos. Las lluvias mostraron la dependencia de las comunidades con lo externo, un comisario expresaría “en La Montaña no tenemos silla ni para sentarnos” y tenía razón. La idea de autosuficiencia se desvanecía, hoy pocas personas

conservan saberes locales como curar, saber hacer sillas o casas de adobe. Pero ante el desastre, solo queda rehacerse.

En esos meses de 2013, por el motivo de los huracanes, conocí a la organización Cooperación Comunitaria, con ellos llevamos ayuda a algunas comunidades, en una ocasión, sobre la carretera a *Mathayúwàá* la camioneta se atascó en el lodo, Andrés, quien era el comisario, organizó a la gente y amarraron la camioneta como a un burro y la sacaron; llegamos a la orilla del río donde se hacen los rituales, mi primo estaba tomando fotografías del desastre: “voy a tomar fotos de cerca a las señoras que vienen cruzando el río”, regresó, limpió sus ojos y me dijo “son mi mamá y mi hermana las que vienen cruzando”.

En ese viaje prometí a Isadora Hastings de Cooperación Comunitaria, escribir el libro que ahora lleva por título *Xó nùnè jùmà xàbò mè' phàà/El cómo del filosofar de la gente piel*.

Supe que la casa de Andrés había sido afectada por los huracanes, pero se negó rotundamente a recibir ayuda, le pregunté por qué, “estoy en servicio por el bien de mi pueblo, soy el comisario, no puedo aceptar nada, primero ellos”, pensé que en otras comunidades, donde los ritos de cambio de gobierno desaparecieron, primero eran los comisarios y luego su pueblo.



El xó en el lugar-tiempo de nuestra voz: *gu'wá*/la casa

La abuela me contaba que a mi mamá le gustaba comer tierra cuando yo estaba en su vientre. “Tu mamá no comió molleja de pollo, por eso tú sabes caminar sin que entren piedras a tus huaraches, tu mamá no comió hierba santa, por eso tú podrás aprender hablar el español y no se te dormirá la lengua, tu mamá comió lengua de conejo, por eso a ti nunca te dará sed cuando camines por La Montaña”, me decía mi abuela, esas fueron las primeras lecciones que me sembraron, la formación del carácter desde antes de nacer.

La primera casa es la matriz, donde la señora *àkùùn ñèè* nos educa, alimenta, protege y juega con nosotros. Cuando un niño nace, si tiene una marca en el lóbulo de la oreja significa que fue travieso y lo tuvieron que castigar. Abandonar la primera casa para llegar a la casa del mundo, atravesar la primera puerta, la vagina de nuestra madre, implica dolor y separación.

En algún momento nuestra cultura tuvo que fijar su constante movimiento para territorializar, desde ese lugar-tiempo construyó su casa y nombró al mundo, es el origen de nuestro *xuàjen*/pueblo, por eso, se escucha a la gente decir “*na’ka xuajia*’vengo a tu pueblo” cuando llegan de visita, se entiende que una casa es un pueblo.

La casa es un pilar del cual hay que partir para pensar, su relación con el todo es inherente a nuestra cultura, así como todo ser tiene piel, también todo ser tiene casa, el lugar para habitar y morar, la casa es en su *hacer* una piel, cuida y protege.

La palabra habitar viene del latín *habitare*, frecuentativo de *habere*, tener de manera reiterada, estar en un lugar hasta poseerlo, “hacerse dueño de”, un concepto en el que se monta la ideología de privatización de los territorios, donde el humano ve al mundo como un objeto a poseer, distinto al pensamiento *me’phàà*, donde habitar es *xtáa*/hacerse piel, del lugar en donde se vive y se tiene la responsabilidad de cuidarla.

Por otro lado, la palabra morar, tiene su origen en el latín *morari*: detenerse, permanecer y residir. En *mè’phàà*, la palabra correspondiente es *gu’wá*/casa y tiene raíz en *ngu*/sentado y *a’wá*/voz, La casa es el “lugar donde está sentada nuestra voz”, hace referencia al “lugar desde donde nuestra voz nombra al mundo”, también es el lugar donde nuestra voz es íntima, casa-familia y donde es colectiva, casa-pueblo.

La casa es el lugar donde aprendemos a ser otros en nuestra diferencia, en ella convivimos con madre, padre, hermanos, hermanas, y todos trabajamos para sostenerla y para la buena convivencia tenemos normas que llamamos *xtángoo*/piel de la palabra.

En la casa *mè’phàà* está la memoria de cada generación, en ella está configurado el saber del habitar, su modificación también ha transformado nuestra cultura, de ahí la importancia de hacer una genealogía de la casa, para rastrear, identificar y categorizar conceptos desde *xo*’(el cómo) del saber constructivo desde nuestra experiencia, y plantear una filosofía propia ante el concepto habitar desde el pensamiento moderno y sus implicaciones ideológicas impuestas.

Xó nàxto’ó mí nawa’kwì gu’wá/

El amarre y desamarre de la casa

Antes de construirla, la casa se habita con el imaginario, como una posibilidad de espacio-lugar, que se concreta cuando se decide donde y cuando empezar el amarre. En *mè’phàà*, la categoría de pensamiento que refiere a la acción de construir una casa es “*nàxto’ó gu’wá*/hacer piel/amarrar la casa”, y tiene varias significaciones entre las que destaca la de unir para hacer fuerza, hacer nudo para sostener con lo otro, fijar para no mover, entrecruzar, hacer algo que nos proteja como la piel al cuerpo.

El concepto de *nàxto’ó*/amarre es diverso, también se usa en los discursos poéticos-rituales, que

tienen como finalidad proteger la memoria y la vida, se amarra la palabra para tener muchos años, no ser afectado por la enfermedad y la muerte, se amarran las flores para ofrendar a las deidades, se amarran las hojas *ni'tú/venas*, para que la comunidad tenga fuerza, el amarre está presente en varias culturas de Abya Yala, en la cultura *mè'phàà* tiene su propio significado, el de hacer piel.

Amarrar seguramente tuvo su origen en el momento en que la gente quiso unir algo para crear una fuerza, por ejemplo, la piedra con la madera para crear una lanza, sucesivamente se crearían amarres más complejos como los de la construcción de una casa, el hogar y la fijación de la memoria cultural en un lugar determinado, el territorio.

Amarrar y desamarrar son conceptos filosóficos que tienen que ver con la perdurabilidad y la renovación, por eso las casas se reconstruían cada tiempo, se desamarraban para volver a amarrarlas, y esta restauración garantizaba su perdurabilidad. El concepto de lo perdurable necesariamente tiene que ver con el cambio, distinto a la idea de las casas de block, cuya idea de venta se maneja como algo indestructible, cambiarlo significaría la destrucción de los materiales con los que está hecho, la fuerza del amarre radica en que se puede desamarrar para ser cambiado.

Casa de las deidades

La casa de las deidades es el monte sagrado⁵¹ y las pirámides son las casas donde les hacemos fiesta en el *xuajen/pueblo*, llamadas “*gù'wá dxákuun/Casa fiesta de nuestras deidades*”, compuesta por las palabras *ndxàà/fiesta*, *àkhùùn/deidad*, ha sido traducida literalmente como iglesia, pero su significado es “lugar donde está el corazón-aliento”, donde podemos ir a dialogar y hacerles ritualidades-fiestas a nuestras deidades y se construyen en el centro/corazón o cabeza del pueblo, no es casual que “*nù'nè dxákuun lo'/hacemos fiesta con el corazón*”, también signifique diálogo, acontecimiento donde nuestro corazón está de fiesta con el *lo'y xo'/nosotros*.

Gù'wòó mbatsún/Casa de la lumbre

En las narraciones de origen, se cuenta que la primera casa la hace *Bègò/Rayo* para su yerno *Mbatsún/Lumbre-fogón*. *Bègò* no valoraba el trabajo de *Mbatsún*, por lo que decide irse y no calentar más la comida, para volver pone como condición que su suegro valore su trabajo y le hagan su casa con tres piedras, donde se alimentará con leña seca.

⁵¹ La importancia del monte en las distintas culturas ha sido motivo de investigaciones, entre las que destaca el concepto de “Monte sagrado en Mesoamérica” empleada por Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, en el libro “Monte sagrado-Templo Mayor”, editado por el Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, 2017.

Mbatsún gajmàá Bègò/Lumbre y Rayo

“Bègò, el rayo, tenía dos hijas, una se casó con *I’dú*, pájaro corre caminos, y la otra se casó con *Mbatsún*, la lumbre, los dos yernos vivían en la casa de su suegro. Cuando llegó el tiempo de las siembras, Bègò les dice a sus yernos que empiecen a limpiar los terrenos para barbechar. *I’dú* acata las indicaciones, temprano se va al monte, pero no trabaja, solamente descansa sobre una piedra, por esos sus patas son negras de tanto asolearse, su mujer todos los días le lleva comida.

Mbatsún se excusa diciendo que tiene múltiples trabajos, la gente lo llama en las cuevas, cerros, ríos, para calentar las tortillas, hervir calabaza, testificar bodas, de su casa sale de madrugada y llega pasada la media noche. Pasa el tiempo, Bègò descubre que el pájaro corre caminos no hace nada, amenaza a sus yernos y los llama flojos, les dice: “Si no trabajan no les daré lluvia para sus siembras”. *Mbatsún* dice “pronto lo haré” y cuando llega el día *Mbatsún* quema el terreno de su suegro y de paso ayuda a su con cuño *I’dú*, pero en el terreno de él no lo hace. Bègò riega su milpa y la de *I’dú*, ambas milpas crecen abundantes, *Mbatsún* no ha sembrado, quiere que su suegro entienda que él trabaja todos los días para que el mundo tenga alimento, que cuida a sus hijos los *xàbò mè’phàà*, y que debe ser valorado; decide dejar sus ocupaciones y se pone a sembrar, pide a Bègò que le mande

lluvias, Bègò le dice: “Ya pasé ahí, tengo muchas ocupaciones, estoy regando el mundo”, la milpa de *Mbatsún* empieza a brotar sin fuerza, *Mbatsún* se enoja porque su suegro no le manda lluvia y decide irse de la casa, se esconde en el hueco de un árbol.

Al día siguiente, Bègò al poner la lumbre para calentar su comida se da cuenta que ya no está *Mbatsún*, así pasan varios días sin que nadie pueda cocer su alimento. Bègò manda al pájaro carpintero a buscar a *Mbatsún* y rogarle para que regrese, Bègò se compromete a regar su milpa, entonces *Mbatsún* dice que va a regresar con la condición de que pongan troncos secos y le hagan una casa de tres piedras donde pueda estar, dice que llegará a medio día, todos se reúnen para esperarlo, ponen alimentos de todo tipo, *Mbatsún* llega, se vuelven a cocer los alimentos y nadie se muere de hambre. Así es como *Mbatsún* se queda a vivir en la casa, se vuelve sustento de cada familia, él es nuestro abuelo que nos cuida, nos cura las enfermedades, conoce nuestras necesidades, por eso hay que respetarlo.”⁵²

En esta historia tiene su origen el nombre de *Mbatsún/Lumbre-fogón*, compuesta por las palabras *mbaa/suelo-tierra*, *àtsú/ tres*, significa “suelo de tres piedras”. Estas piedras se llaman *tsíxndaa*, sirven para sostener el comal y la olla, que representan el

⁵² Calleja Gálvez, Valentina (2016). Entrevista de audio, Malinaltepec, Guerrero. (La historia de origen de la lumbre, también relata el conocimiento de la siembra y de los tipos de maíz y explica varios rituales.)

mundo, son sagradas, no se debe jugar con ellas, ni sacarlas nunca de la casa, si no se respetan provocan granos en la cabeza y en la piel. La mujer que vive en la casa de tres piedras, se llama àgù/fuego, misma palabra con la que se nombra a la mujer/à'gù. Las mujeres son las que tienen el conocimiento de fuego, necesaria para sostener una casa y la vida en ella, por esa razón, también las palabras mi casa/gò'ò y mujeres/go'ò, comparten una relación de significados.

Mbatsún nos enseñó que el trabajo que hace cada miembro de la familia es indispensable para que todo tenga equilibrio, disintió para reclamar lo justo, el reconocimiento del trabajo de las mujeres en el nacimiento de la casa.

Cuando se termina de construir una casa, se testimonia ante la lumbre, a través del ritual *ndxàwòò gù'wá*/fiesta de la casa, se le pide que cuide a la nueva familia, que no se ahoguen, que no se caigan los niños, que no se quemem las mujeres; se enciende el primer fuego en medio de la casa y a las piedras (*tsixnda*), quienes son consideradas deidades que sostienen la familia, se les colocan cadenas de flores y se les da de beber aguardiente o sangre de pollo; la casa se ahúma para que sea fuerte y se amarra con cadenas de flores

En *mè'phàà* no hay una palabra para el concepto de cocina, en su lugar existe la casa de *Mbatsún*/Lumbre-fogón, donde se preparan los alimentos, se piden consejos, se testifican rituales. Todo lo que la familia come se le debe ofrecer también a la lumbre,

de lo contrario pueden surgir enfermedades que provocan la muerte, la mujer que no alimenta a la lumbre se le quebrarán las tortillas o tendrá enfermedades. El comal también necesita atenciones, por ejemplo, se debe quitar del fuego después de ser usado, la mujer que lo deje tendrá problemas con su placenta cuando tenga bebés; el comal sufre cuando cocina las tortillas, es una labor semejante al parto, por esa razón no debe estar sobre el fuego si no se está ocupando.

Las mujeres tienen una constante retroalimentación con la casa de *Mbatsún*, dialogan, transmiten el saber a las nuevas generaciones. Actualmente, prácticas colonizantes han desplazado las costumbres y el trabajo doméstico se ha destinado sólo a las mujeres, específicamente el de la cocina

Tipos de casas y su cosmogonía

La casa es una entidad política presente en la vida cotidiana, en la memoria oral podemos encontrar saberes técnicos que se han ido modificando de acuerdo a las necesidades de cada pueblo, pero sobre todo por el desplazamiento que han hecho las empresas constructoras, quienes han ideado un modelo hegemónico de casa y han orquestado una política mercantil para denigrar otros materiales de construcción.

En La Montaña de Guerrero existen diferentes tipos de casas, se nombran de acuerdo a la técnica de construcción, la forma del techo o del material

que se use para éste o para las paredes. Los techos pueden ser de tres formas: *gu'wá xkutú/casa de cabeza puntiaguda*, de apariencia similar al de una sombrilla, y puede ser de una o dos cabezas. Su base es circular y cuadrado, el techo se tejía y amarraba con zacate u hojas de milpa, en tiempos de lluvia este material funciona como las plumas en el cuerpo de las aves, por esa razón esta casa también era conocida como *gu'wá xná/casa pluma* o *gu'wá xowòó gáá/casa jícara de armadillo*, por la técnica que se usa en el tejido del techo; *gu'wa smìga* casa de techo quebrado o de dos aguas, su base es un cuadrado, figura representada por el número *àkho/cuatro*, número cabalístico que simboliza la protección y lo sagrado. Los *xì'ñá* dicen que el mundo tiene cuatro narices por las que respira y se sostiene, lo mismo que la casa, cuatro narices que serían las cuatro esquinas. Este tipo de casa, por su adaptabilidad geométrica, sobrevive en el tiempo; y *gu'wá ká'má/* casa inclinada o de techo de un agua, que por lo general se usa para los animales.

Materiales constructivos

El árbol es un ser clave en la transformación del habitar en el territorio. La madera que se obtiene del árbol es el material de cerramiento más antiguo para las casas, por esa razón, las casas también eran conocidas como *gu'wá ixè/casa de palos*. Con la sofisticación de las herramientas de trabajo, aparecieron las nuevas formas para aprovechar la madera.

La palabra *ixè/árbol* comparte significado con *xè'/respiración/aliento*, para referirnos a la dificultad de respirar al caminar decimos *narigu xé/se pone su aire*, o cuando un perro persigue a un animal de monte se dice *ndiye xe'/agarró el aliento-olor*, y al quemarse la leña, los abuelos dicen que se manifiesta el aliento de nuestra deidad *Mbatsún/Lumbre*.

La palabra *tierra/jùbà'* y *montaña/júbà* se nombran de la misma forma. La tierra es la piel que cubre el corazón del mundo, de la misma forma, como el tlacuache que carga a sus hijos en la bolsa de su vientre para cuidarlos, así las casas tienen paredes y divisiones llamados *xtóo gu'wá/piel de la casa*, cuartos, son lugares donde nos protegemos.

Gu'wa xtáma'a/casa piel donde se echa la tierra, esta casa tiene huecos que funcionan como pequeños miradores, y es por donde sale el humo del fogón. También se le conoce como *casa de bajareque* o *gu'wá xon'/casa pared de tierra/muros*.

Gu'wa ga'kho/casa dolor de parto/casa de adobe. Al adobe también se le conoce como *gà'khò/dolor de parto* y al molde del adobe se le llama *rì'yuù/ flor-vagina*. Se entiende que cada adobe es un hijo que pare el molde, como cada ser humano viene del molde de su madre. Construir una casa es hacer moldes de piezas únicas que te protegerán como si fueran una madre.

La gente renombró el acto de hacer adobes desde su cosmovisión, *parir*, como una categoría de pensamiento, *nacer* como pieza única que se une con

otras para crear un amarre colectivo, El amarre *náx-to'ó*/hacer piel de los adobes, se empieza en las esquinas, donde se pone el primer cruce para darle fuerza.

Gu'wá majan/casa buena o de concreto, este nombre deriva de la percepción de que el block y el cemento son mejores materiales para la construcción, resultado de la ideología de progreso que llega en las comunidades y se enmarca en una lógica capitalista, que monopoliza una forma de construcción de acuerdo a las reglas del mercado.

En esta región, las comisarías fueron las primeras casas de cemento, con su aparición se perdieron varios nombres de las partes de la casa tradicional, sobre todo las del techo y espacios sociales del exterior. Las casas se convirtieron en cajones sin contexto, sin la cosmovisión anclada al territorio, la deidad *Mbatsún*/Lumbre fue desplazada.

Todos los materiales con los que se construye esta casa vienen de fuera, igual que el modelo de construcción y por lo tanto son más caras. Este aspecto trajo la idea de estatus social dentro de las comunidades y la división entre ricos y pobres, teniendo como referencia la casa.

Muchas familias se van a los Estados Unidos o trabajan en la siembra de amapola para construir este modelo de casa, la consideran mejor, más digna para vivir y heredar como patrimonio a sus hijos, pero estas casas interrumpen la armonía del paisaje y fragmentan la convivencia familiar.

En el río Tejoruco

El agua nos llegaba hasta el cuello, alguien recordó a los muertos de esa poza, se escuchaba una risa queda escurrirse. Quintero dio un manotazo e interrumpió el silencio, dijo: “Chicos, los añú somos gente de agua, me siento como si fuera mi casa”. Habló largo rato sobre la relación geométrica de las estrellas y la distribución de las casas, alzó los ojos y repitió: ¡Así como es arriba es abajo!”. Esa noche no quiso dormir en la casa de campaña. Al despertar lo encontramos sentado quitándose los gorgojos de las orejas: “Chicos, estos bichos me están expulsando de su territorio y están en lo justo, soy un extraño”.

Nos contó de cómo emergieron los añú al mundo y la historia de un joven que había dejado de ser, para ser otro. Era octubre de 2012, en casa, nos escribió desde la lejanía de quien siempre vuelve: “eso que entendemos como dignidad también corresponde o está vinculado a una organización social que es particular a cada pueblo, por eso les narré el caso del joven *añú* que perdió su dignidad, en el momento en que abandonó su papel dentro de la estructura social de nuestra cultura. Pero esto no necesariamente aplica para el pueblo *mè'phàà*. Es tarea de ustedes encontrar (y de seguro lo saben) la dimensión de dignidad en la filosofía *mè'phàà*. Creo que éste es un buen punto para continuar debatiendo y encontrar nuestras coincidencias que más nos hermanen en la lucha. Y por favor no se pierdan.”

Geometría del espacio de la casa

La distribución geométrica y espacial de la casa *mè'phàà* va a depender de las necesidades y experiencias del habitar de la cultura. La unidad para medir la casa y hacer de ella una construcción compleja y perdurable ante las catástrofes ambientales es *xtáwua*/piel de medida o brazada, técnica mesoamericana de medición.

La geometría exterior consta principalmente de un centro, dos costados, una garganta y una cola, la casa de los animales y la casa de la cosecha, recientemente se agregó el espacio de lavado, el baño y las letrinas.

Las casas tienen dos *embiú*/cabeza-cola, antesala-cuarto extra, tragaluz, la frontal y la trasera, la palabra *embiú* tiene relación con *mbyáa*/laringe o garganta, y espacialmente están ubicadas en las dos partes triangulares donde tiene fin el amarre de la casa, sobre ellas se monta la viga que sostendrá el techo.

El *embiú* frontal también es la entrada de la casa y sirve como recibidor o cuarto de espera, es el lugar donde la visita se protege del sol y la lluvia, se usa también como una segunda casa de fuego; dicen los abuelos que toda persona que respeta a su pueblo debe tener una *embiú* grande en su casa, pues este espacio tiene una implicación social de cuidado ante la intemperie.

Las casas tienen dos *mìdóó*/costado, marquesina, ala, la frontal y la trasera, ambas están ubicadas en

los costados, como si fueran dos alas. Sirven para guardar leña, colgar materiales de trabajo, secar ropa en tiempos de lluvia; ahí duermen los perros y gallinas; cuando funciona como corredor tiene puertas.

Es posible conceptualizar la casa *me'phàà* imaginando un ave echada sobre un nido, con la cabeza, la cola y alas abiertas, protegiendo sus huevos, el interior de la casa, la vida. La casa ave nos sitúa en la dimensión espacial y geométrica de la casa *mè'phàà*, el ave echada en el nido simboliza la protección y el cuidado que la casa nos otorga. Se logró abstraer esta idea al rastrear, a partir de la memoria oral y según los testimonios de los abuelos.

Aunque no todas las casas de la región cuenten con esas características, éstas se adaptan a las condiciones de la geografía accidentada de La Montaña. La casa ave todavía se conserva, aunque de manera fragmentada porque, como ya se mencionó antes, el saber constructivo local está siendo desplazado por los modelos de construcción de las casas de concreto.

Casa y saberes de predicción

Hay distintos saberes que surgen de la observación, como el del comportamiento de otros seres dentro de la casa, por ejemplo, si las hormigas hacen un círculo alrededor de *Mbatsún* significa que alguien morirá; si un pájaro o una serpiente se mete a la casa, o si llegan muchas hormigas al interior y hacen camino hacia la puerta, significa que ésta será

abandonada. Lo que cada ser hace en su espacio marca la territorialización, si no se da mantenimiento a la casa, si no se barre todos los días, si no se pone la lumbre, entonces se deja de habitarla, y serán otros seres, como las hormigas, los que territorializarán ese espacio: de esa observación del comportamiento del otro se obtiene un saber.

El concepto *gu'wá* es amplio, todos los seres tienen casa y corresponde a su *hacer y estar* dentro de la gran casa que es el mundo. Cuando hay días malos, nuestras deidades anuncian la necesidad de hacer casa para resguardarse del peligro, se dice: *nè'nè go'ò gùn'*/la luna hizo casa, aparece un círculo entre rojo y blanco alrededor de la luna y significa que lloverá con viento y posible temblor; *nè'nè go'ò àkhà'*/el sol hizo casa, aparece un círculo rojo alrededor del sol y significa que habrá viento, lluvia y granizo; *nè'nè go'ò dùùn'*/se cortan las nubes para formar pequeñas casas, significa que habrá temblor o huracán; *nè'nè go'ò tokaya'*/hizo casa el arcoíris, significa que la temporada de lluvias está por terminar. Cada ser que habita la tierra construye su casa de acuerdo a sus necesidades y saberes del territorio, la casa del pájaro será distinta a la casa del armadillo, a la de la abeja y a la del venado.

La casa puede ser hombre o mujer, según la necesidad, para quien se construye o quien la cuida, en reciprocidad la casa también nos protege. El siguiente cuento es una de las tantas historias donde la casa manifiesta su sentir:

“Un señor se enfermó, su esposa le dijo: —Voy a preguntar quién te puede curar. —Pasó el tiempo, la mujer llega a la casa y nunca dice nada, la casa empezó a preocuparse, hasta que se cansó y decidió hablarle a la mujer, le dijo —¡Dime si mi hijo se va a curar o no! Hace tiempo que sales y no traes ninguna noticia —la mujer miró por todas partes para saber de dónde venía la voz.

El señor desde la cama le dice a su esposa —Es cierto lo que dice mi casa, no me dices nada —la mujer contestó —Pregunté y me dijeron que en un año te vas a recuperar, pero en el siguiente te vas a morir, por eso he callado —el señor se enojó. —Es lo que quiero escuchar, yo estoy para cuidarlos y ayudarlos —dijo la casa. Cuando escuchó la mujer y vio que no era su marido quien hablaba, murió de espanto. El señor se levantó de la cama, dio gracias a su casa por preocuparse por él, la casa le dijo —Tú no vas a morir, tú sabes lo que hace falta para arreglarme, tienes que cuidarme para protegerte, yo sufro cuando te maltratan.

El señor arregló su casa, quitó la leña podrida, cambió el techo, le hizo la nariz grande para que pueda respirar bien, le hizo los pies de piedra, la zanja para que no se moje. Este señor es quien dijo que las casas viejas no están a gusto, si uno vive debe cuidar su casa, así ella también nos cuida.”⁵³

⁵³ Martínez Santiago Guillermo (2018). Narración de audio, Zilacayota Municipio de Acatepec, Guerrero.

Casa y nacimiento de la familia

Cuando un miembro de la comunidad deseaba formar una nueva familia, los *xi'ñá itsúum*/poetas mantis o embajadores pedían a la novia con la palabra *dxàwua* y se hacía el ritual del matrimonio. Lo primero que debía resolver la nueva pareja, era la posesión de un terreno donde construir su casa y hacer una parcela para sostener a su familia. Los que no tenían terreno hacían “servicio de novia”, que consistía en trabajar durante un tiempo en la casa de los suegros, en donde se aprendían diversas labores relacionadas con el sostén de la familia con base en el trabajo; también se socializaba con la nueva familia y en recompensa el suegro donaba un terreno a los recién casados. Está practica ya ha desaparecido.

Ajngáa dxàwua/La palabra que aconseja

Ajngáa dxàwua, refiere al *xó* (cómo) de la experiencia ética y surgió del diálogo con los seres que habitan el mundo. *Dxàwua* es la palabra que da consejos y resuelve conflictos, sirve para abrir el diálogo y unir los corazones, instruye a los jóvenes en los valores de la comunidad, de ella se aprende el respeto a las demás palabras. *Dxàwua* es una construcción conceptual articulada por los *xi'ñá i'tsùún*/abuelos mantis, pues ellos son las personas más experimentadas del pueblo, en cuestiones de la vida y de las costumbres. Por lo tanto, *dxàwua* es una categoría tanto estética como ética.

Es posible entenderla en sus múltiples sentidos, como la palabra sagrada, la palabra que aconseja, la palabra que viste las estrellas, la palabra que vino del tiempo. Se transmite a los jóvenes cuando desean formar una familia, durante este acontecimiento, los miembros de las familias de los contrayentes, se reúnen en una ceremonia con los más viejos y hablan acerca de los valores de la vida y las responsabilidades que tienen los jóvenes con la naturaleza y las costumbres de la comunidad.

El casamiento es un proceso largo y de mucha responsabilidad porque refuerza los lazos familiares. En la pedida de novia, se busca a un *ì'tsùún*/pedidor, para que lleve la palabra *dxàwua* a la familia de la novia, él amarra las palabras con respeto, por ejemplo, dice: “venía en el camino y vi a un gran árbol de flores blancas, dije, me sentaré en los pies de este árbol porque me dará sombra y cuidará del calor...”, refiriéndose a la casa y a la mujer.

El antropólogo Oettinger (1980), en los años setenta, recogió la siguiente palabra de un pedidor de 75 años, llamado Pablo Reyes, originario de la comunidad de Tlacoapa, Guerrero:

“Es por esto que vengo a tu casa: para entregar o dar a conocer los sentimientos y deseos de este pobre muchacho que ha expresado sus anhelos y que, luego de mirar en todos los lugares, ve que aquí existe un árbol de felicidad lleno de nubes blancas y que tiene suficiente sombra para darle

protección. El desea ser protegido por este árbol de amplia sombra bajo el cual siempre habrá una mujer [...] De nuevo, señor, te ruego que aceptes mis sinceras y humildes palabras, así como también mis sentimientos y los de este pobre muchacho. (p. 299).”

El *xi'ñá ì'tsùún*/abuelo mantis es el responsable del sentimiento y del *hacer* del muchacho, si en un futuro la relación no funciona, él es inmediatamente responsable, por eso, antes del matrimonio hay un proceso de diálogo con las familias y sobre todo, se debe tener un conocimiento de las referencias éticas del muchacho antes de asumir la palabra por él. La familia de la mujer busca también a un *ì'tsùun*, para que responda de acuerdo al *ajngáa dxawua* a aquél que viene de madrugada.

El diálogo en la casa de la novia tiene que ser antes de que salga el sol, se habla de la razón de la existencia humana, del sentido del florecimiento de los campos. *El xabò ì'tsùún*, con ocotes en la mano, habla sobre las cuatro narices de la tierra, sobre su relación con los *xabó/gente* desde el comienzo de la vida, sobre la historia del pueblo, de cómo se junta la gente para ponerse de acuerdo para resolver los problemas, habla del *ló'/nosotros*, de cómo se debe de buscar la unidad en el trabajo, de cómo cuidarse y guiarse con las experiencias del saber *xó*, y sobre todo de no maltratarse entre los *mè'phàà*, enseña a llegar al diálogo a través de *ajngáa dxàwua*.

No quiere decir que los jóvenes no tengan decisión sobre su matrimonio o que sus familiares no puedan intervenir en el diálogo, al contrario, la participación es lo que hace responsables a todos en este proceso, a cada miembro de la familia le toca hablar conforme se va construyendo la palabra.

El padre de la mujer responde:

“Muy bien, señor, escucho, en detalle, tus deseos y los del joven. Vuelvan de nuevo al cabo de una semana, para platicar más acerca de este asunto, mientras le pregunto a mi hija, para que ella pueda expresar sus deseos. No puedo obligarla a nada, más bien, espero su próxima visita antes de hablar más sobre esto.” (Oettinger, 1980, p. 300).

Al final se da un diálogo en donde los dos ancianos son los portavoces de las familias, o de los pueblos en su caso:

“Muy bien, señores, le he dado al muchacho todos los consejos necesarios para vivir la vida, y él debe saber qué es lo que está aceptando. Esto no es un juego. Es una cosa delicada. Pero si algo malo ocurre, yo seré responsable y me ocuparé de que él reciba el castigo necesario. El joven es una persona que ha crecido aquí y conoce bien a la muchacha. Él sabe si ella tiene o no la edad suficiente para casarse. Él entiende muy bien las costumbres.” (Oettinger, 1980, p. 303).

Cuando se acaba el acuerdo de matrimonio, los contrayentes se sientan para que los abuelos y familiares pasen a darles el consejo: *Nakwuà dxàwua awún*, literalmente quiere decir “engendrar la palabra del mundo en el estómago”, en otras palabras, se siembra el consejo en el vientre de los jóvenes para formar una nueva familia.

A l concluir todo el acto ritual, se tocan canciones para bailar, *muxnáa nakhú*/pegar los pies en la tierra, se baila para convivir y para que los corazones se templen ante las posibles ofensas cometidas por alguna de las familias en el proceso de la pedida de la novia. Los recién casados son los primeros en bailar sobre un petate, posteriormente el papá del novio baila con la mamá de la novia, luego los hermanos del novio invitan a las hermanas de la novia, después los tíos y los demás invitados, en el mismo orden.

Ajngáa Dxàwua surge del diálogo con lo vivo y lo muerto sobre la tierra, en ella se enseña el principio de la responsabilidad y del cuidado de las palabras; una vez aprendida se pasa a ser un *xàbò ñujún*/gente de trabajo, quien, a su vez, irá definiendo su nombre conforme a la participación comunitaria, hasta llegar a *murigú Ajngáa ló'*/Poner la palabra, diálogo en las asambleas.

Cuando nace el primer hijo se hace la segunda parte de la ceremonia de casamiento, la quema de leña/*mika ixè*, se realiza en la casa de la mujer, porque es el lugar donde ella nació y está la lumbre-fogón, quien secó su ropa, le dio calor y coció sus

alimentos cuando era niña. En esta ceremonia se agradece a la lumbre, se pide que proteja de las enfermedades, se le da de comer leña verde toda la noche y es cuidado por los nuevos esposos, acompañados del *xi'ña* y los padres de ambos contrayentes.

La responsabilidad del nuevo matrimonio es colectiva, por esa razón, si un miembro de la familia rompe con el equilibrio y ejerce violencia dentro de la familia, atrae a *Kunite'*/Espíritu malo. Entonces será necesario expulsar a ese espíritu, se busca a un *xi'ñá*/abuelo que limpie la ceniza del fogón de la casa, para alejar el mal y reencontrar el equilibrio. Este ritual se le llamaba *Maganáá idí*/Sacar la mala ceniza, y en algún momento inhibió la violencia dentro de la casa, era un ritual que generalmente cuestionaba el alcoholismo de los hombres y la violencia contra las mujeres, actualmente se ha dejado de practicar y la violencia intrafamiliar ha aumentado.

¿Por qué desapareció este ritual? En ella, el tema de la violencia era tratado por el *xi'ñá* con un interés colectivo, al violento se le daban consejos para corregir su conducta, ahora la violencia se ha vuelto más íntima, por lo tanto más agresiva. El ritual del matrimonio/quema de leña y su poética, *ajngáa dxàwua*, es muy sagrado, porque se rememora el nacimiento de un pueblo, al contextualizarlo, encontramos que tiene antecedentes en varias historias de origen, como “La veneración de la deidad *mbat-sún*/Lumbre”, entre otras que dan referencia de su realidad y eticidad.

La ética *mè'phàà* se sustenta en el principio de cuidar lo que nos da vida, como si fuéramos su piel, la piel de la comunidad es la familia, colectividad con la que se convive y se aprende en conjunto: entre hermanos, hermanas, mamá y papá. En el *xó/* cómo de la familia, se aprende a dialogar y a resolver conflictos, es en la casa familiar donde tenemos nuestra primera experiencia con la otredad.

En la casa familiar se enseña, por medio de los padres y los abuelos, que todos somos uno en nuestra diferencia, una casa para todas nuestras voces, una madre de donde venimos, carne que habla. La familia significa la continuidad del saber comunitario, la vida y la resistencia, representa el equilibrio de todas las cosas, es en donde se enseña cómo estar bien con los demás seres, regidos por *xtángoo*/la piel de la palabra, las normas de convivencia.

Para cada *mè'phàà*, formar una familia significa hacer pueblo, cuando una mujer está embarazada se dice *jagò èdèè*, que “carga el pensamiento”, cuando está dando a luz se dice *nà'nì xuajen*, que “está haciendo pueblo”. En esta manera de enunciar, se entiende que la y el *mè'phàà* nacen pueblo, los que nacerán son los que traen el pensamiento, por tanto, aprenden la palabra (*ajngáa*) para ser pueblo (*xuagèn*), y con ello la responsabilidad que eso implica. La mayoría de los que vivimos en comunidades configuramos nuestra identidad a partir de ese principio, cuando se llega de visita a una casa se escucha decir *na'ka xuajian'*/vengo a tu pueblo, casa-pueblo-cultura-mundo.

El pensamiento *mè'phàà* se sustenta en una ética comunitaria, de lo contrario suelen pasar cosas negativas: malas cosechas, muertes, enfermedades. *Ajngáa dxàwua*, hablada por los poetas *ìtsúun*, interpela la visión de la ética antropocéntrica.

Hay casas íntimas, donde vive la familia, hay casas colectivas, donde vive el pueblo, existe *gu'wá ñajun*/casa de trabajo, o la casa de gobierno/comisaria-ayuntamiento, se llama casa de trabajo, porque en ella todos los miembros de la comunidad deben trabajar, hacer su servicio comunitario para el bien de su pueblo.

Gu'wá ñajun/casa de trabajo

La casa donde se discute la orientación política del pueblo y se empareja la vida para la buena convivencia es *gu'wá ñajun*/casa de trabajo o de gobierno, en ella, se junta el sentir de todos para hacer una piel de palabras que será nuestro *xtángoo*, compuesto de *xta*/piel, *ajngoo*/palabra, generalmente se traduce como ley, pero su implicación en el mundo *mè'phàà* va más allá de ese concepto: son las normas que hacen que una casa se oriente hacia una buena vida y los principios éticos por los que se rige un pueblo en relación con los otros seres, son los saberes que dejaron los que nos antecedieron y que están presentes en los rituales y discursos ceremoniales.

La palabra *magumánbaní*/emparejamiento, se emplea para referir a la acción de resolver un conflicto desde lo justo, es la misma palabra que se usa

para emparejar la tierra de una zanja que puede ser peligrosa y provocar una caída, el trabajo que se hace en la tierra antes de construir una casa, se empareja para que no caiga y tenga una base firme y justa. Arreglar un problema requiere de un emparejamiento de ambas partes, hacer cumplir los derechos es un acto de emparejar la vida en relación a los privilegios, una labor tan necesaria en una región como La Montaña, donde está muy marcada la desigualdad social y la violación de los derechos humanos es una constante.

La casa, en su dimensión filosófica del habitar, es amarrar materiales del entorno para hacer una piel que nos protegerá y será nuestra identidad, el lugar de nuestra voz en el mundo, la montaña es nuestra casa, el mar es nuestra casa, el cuerpo es la casa de nuestro aliento y de nuestra palabra, lo mismo ocurre con el ejercicio de la política, donde se amarra y desamarra la palabra de todos es en *gu'wá ñajun*.

Todos los seres que viven y vivieron sobre la tierra tienen *ajngáa*/palabra, lo mismo que los diferentes mundos, espacios y tiempos que se alternan para fundamentar la ética *mè'phàà*.

Lingüísticamente, *xàbò* significa gente, pero a partir de la memoria oral se le ha dado el significado de ser “carne que habla”, y que en su hablar se hace responsable de otras carnes/personas; esta idea está presente en los cuentos de viajeros quienes cuentan que *xàbò* “es aquello que te zumba en la oreja, te hace *ix ix, ix ix*, cuando estás solo”, “cuando

el diablo te invite a comer en su casa, te servirá carne y si te hace *ix ix, ix ix*, al momento de comerlo, es de tu hermano”, “*ix ix, ix ix* es la palabra que te interpela, la reconocerás por esa manera de hablarte”, en estos ejemplos se entiende que hay distintas maneras de significar una palabra.

La palabra de la carne es diferente a la palabra de animales, ríos y montañas, es la palabra de nuestro tiempo, la que se puede poner de acuerdo, sin importar las diferencias entre las lenguas (na savi, náhuatl, ñomndaa, español, etcétera). Lo que importa es que sea *xàbò*/carne que habla.

La palabra de la carne debe cuidar a las demás palabras, es la base de una ética-política en donde confluyen varios tiempos, por lo tanto, es la responsable de la vida del mundo, de la tierra, de los cerros, de los ríos y de nosotros mismos. Habrá un tiempo en donde nos reuniremos con todos los seres/*ná mugíin*, en especial con nuestro hermano animal, ahí todos podremos comunicarnos y en ese tiempo la palabra de la carne será juzgada por las demás. Si la palabra de la carne no cuidó a las otras, se le reclamará, se le pedirán cuentas sobre su actuar; por eso hay que vivir con respeto, saber dar y recibir lo justo.

En la palabra encontramos el principio de la política *mè'phàà*, y en la asamblea es donde se ejerce como acción para el bien común, se escucha decir: *Mùrìgu ajngáa ló'*/pongamos la palabra. La palabra se pone en la mesa para que todos aporten y vaya

creciendo, tiene el sentido de consensar todas las opiniones para tomar una decisión, esto permite guiar al pueblo, unirlo y fortalecerlo, porque todos los miembros de la comunidad se hacen responsables a través del *xtángoo*.

Murigú Ajngáa ló'/poner la palabra, significa que no hay una palabra que se impone ante otras. En la mesa es donde se da el diálogo de las experiencias, el *ló'*/nosotros y *xó'*/el cómo del saber de la experiencia. La palabra es como una comida que se comparte y da fortaleza para caminar en colectivo.

Cada espacio, sentimiento, ser y conflicto tienen su palabra, y sus voluntades se juntan en *gù'wá ñàjun*/casa del trabajo, es la máxima institución política donde se hacen valer las decisiones y se trabaja para el bien de la comunidad. Para ser parte de la casa del trabajo se tiene que ser un *xàbò ñàjun*/gente de trabajo, o *xàbò xtángoo* y ser elegido en la asamblea, para ello se necesita hacer méritos, construir el nombre a través de trabajos comunitarios, asumir responsabilidades, tener la capacidad de hacerse cargo de los otros para el funcionamiento y bien de la comunidad. La lógica de estar en la casa del trabajo no es de ganancia, ni de salario, sino de servicio a la comunidad, se llega a ser *túmgàá*/gobierno o *xàbò tsí na'thán ñàjun*/gente que habla con el trabajo.

En el pueblo *mè'phàà* de *Mathayúwàá*, región de Acatepec, Guerrero, todavía se conserva un ritual, a través del cual se transforma simbólicamente al

gobernante en un jaguar, esto se hace por medio de la poética de un corpus de rituales llamados *Ndxawòò túngaa*/Fiesta del comisario, entre las cuales destacamos; *xtáa ndíí'*/ estar en la piel del cigarro, consiste en un ayuno de nueve días, alimentándose sólo de caldo de chile, hoja de tabaco y cal molida.

Indiín xuajè'/jaguar del pueblo, bajo la silla de mando, entierran a un gato que representa al jaguar y, a partir de una ceremonia, el nuevo comisario se transforma en él, adquiere su piel y sus cualidades, para que sepa lidiar con valor los problemas, sea sigiloso y sabio para su pueblo. Por su parte, en la colindancia del pueblo se entierra a un perro, que se transformará en el comandante y acompañará al comisario jaguar en la renovación de mando para el cuidado y defensa de la comunidad.

Mikáá ixè'/quema de leña, en esta ceremonia, se enciende el fuego en el centro de la casa donde trabaja la mujer de comisario, las leñas se juntan y entrecruzan en forma de cuadrado, que será la casa de la deidad *mbatsún*/lumbre, se le ofrenda y se le pide bienestar para el nuevo ciclo que comienza:

“Pero el cuadrado de Fuego tiene otro simbolismo asociado: «es como un corral, dentro tiene su pueblo, no va a pasar otra gente que hace mal, no puede pasar porque es un corral». En otros términos, el cuadrado aparece también como una representación del pueblo en medio de (y protegido por) los cuatro rumbos. Es como una imagen miniaturizada

del centro de la localidad rodeada por los puntos sagrados de la periferia de su territorio, donde se depositan las ofrendas de manera simultánea en la noche de viernes, ritual que tiene por objeto alcanzar la protección simbólica de la comunidad, como dentro de una caja” (Dehouve, 2001, pp. 89-112)

Mbatsún se hace presente en el corazón del cuadrado, el cuadrado es como una piel matriz que detiene los males, *Mbatsún* nos protege con su piel de lumbre, en otras palabras, *naveje thun*/se pone en medio y detiene la tristeza, la hambruna y a la gente de mal corazón.

Màgà'wuù nixíí/lavar el bastón de mando, llamado *dxágu nixíí*/niña de mando. *Nixii* deriva de las palabras *xì'*/aliento, que a su vez viene de *ixì'*/árbol y *nuxì'*/nuevo, el significado de *nixíí* es el nuevo aliento de nuestra niña de mando. Al concluir la ceremonia, los *xi'ña* escogen a una niña que ahúma a las nuevas autoridades, antes de que entren a la *gu'wá ñajun*/casa de trabajo. Es importante mencionar que el bastón y la mesa de mando se lavan, para simbolizar el lavado del dolor o la tristeza de quienes lloraron porque no se les hizo justicia.

Durante una ceremonia, pregunté a un *xi'ña* el por qué no hay mujeres comisarias y él respondió: “Si una mujer es comisaria necesariamente todos los integrantes de la casa de trabajo tendrían que ser

mujeres, hasta el *xi'ña*, pero las mujeres no quieren.”, actualmente en varias comunidades ya se han integrado algunas mujeres en *gu'wá ñajun*.

La participación de las mujeres se ve limitada por el machismo, porque “existe un patriarcado originario ancestral, que es un sistema milenario estructural de opresión contra las mujeres originarias o indígenas. Este sistema establece su base de opresión desde su filosofía, que norma la heterorealidad cosmogónica como mandato, tanto para la vida de las mujeres y hombres y de éstos en su relación con el cosmos”. (Cabnal,2010,p.14). Es necesario cuestionar las ritualidades para construir un gobierno equitativo desde el nosotros comunitario.

Como se dijo antes, estos rituales se han perdido en el resto de la zona *mè'phàà*, los partidos políticos han desplazado esta forma de organización y elección de los gobernantes, los presidentes municipales son impuestos por corrientes políticas, no hacen servicio comunitario, consideran a la casa del trabajo como un lugar en donde puede hacerse negocio y han cambiado los valores de hacer política y dividido a las comunidades. Esta división se ve de manera cotidiana en las formas de organización que tienen las comunidades para resolver un problema.

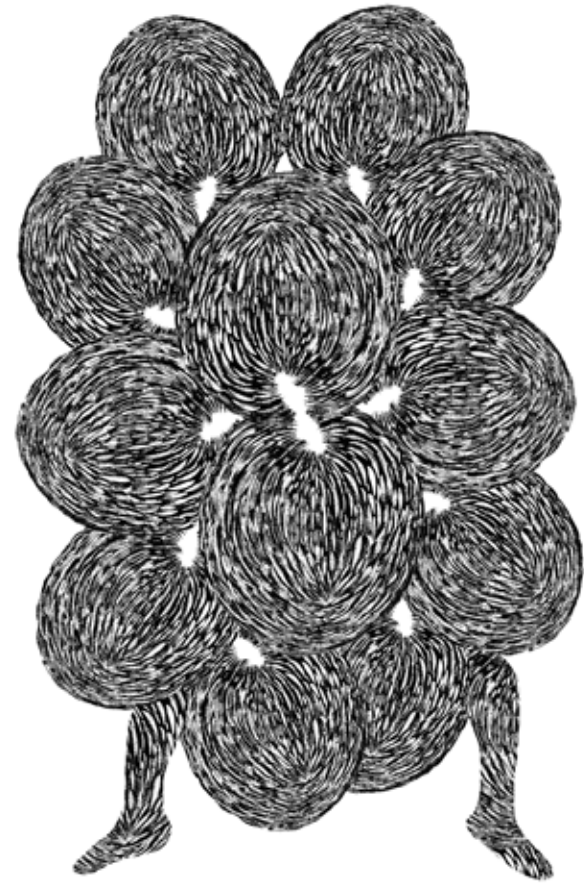
Los partidos políticos hacen sus cuadros de base sin importarles las fracturas que provocan en el tejido social y los beneficios que gestionan están condicionados a sus intereses. Ningún dirigente se asume como gente de trabajo, la palabra ha perdido

su valor, la han desterrado de la casa de trabajo, actualmente la comunidad no gobierna. La situación es generalizada, el saber de los pueblos es desplazado por la partidocracia, imponen una forma de hacer política, sin tomar en cuenta los saberes del territorio.

Ser carne que habla, *xàbò*/gente, significa cuidar la palabra de todos los tiempos, poner la palabra en la mesa de la casa del trabajo para que sea acción y *xtángoo* para el bien común, ese es el fundamento de la política *mè'phàà*. Los abuelos dicen que en el camino es donde nos hacemos carne que habla, encontramos nuestra humanidad y nos hacemos otros, aprendemos del *xó/cómo* de las experiencias, del *lò'* nosotros y del *xó'* nosotros de la experiencia. Nuestro cuerpo también es una casa, en ella vive nuestro *àkiùn'* corazón, cuya traducción es el aliento, el aliento es lo que se hace palabra, por eso somos carne que habla.

La casa nos guarda y protege de la intemperie, un *xàbò ñajun* es una piel que cuida el bienestar de la casa de la comunidad. Para que la casa tenga una buena vida es necesario mirar lo que le hace falta, exponer los problemas que la afectan; es aquí donde el trabajo-*ñajun*-ser de cada quien, define sus responsabilidades con la comunidad. Escuchar y compartir la palabra del otro se da con base en el respeto. Nuestra palabra como personas diferentes nace en el espacio donde nos escuchamos y respetamos. Hacernos responsables de nuestra palabra y de la palabra de los otros es el fundamento de nuestra ética.

Somos la piel de la casa donde vive el trabajo de nuestro pueblo, donde se debe velar el saber y el futuro de nuestra cultura, pero en esa casa que es la piel de nuestra política, no está presente la palabra de la mujer.



La cancha

Una luz amarilla se vuelve piel de un tanque de gas y de los barrotes que sostienen una puerta de madera, afuera se escucha “abran la puerta perras”, una de mis hermanas me lleva a un cuarto oscuro para protegerme, todas sostienen la puerta para que no entren esas voces que amenazan con violarlas. Ha pasado mucho tiempo de ese recuerdo, nuestra casa estaba a un lado de la cancha municipal, donde por las tardes se reunían los hombres para beber y sembrar el miedo en las niñas que se quedan solas en las casas o en los caminos.



Las mujeres en la casa de trabajo

Mujeres de montaña

Pensar desde lo propio nos lleva a cuestionar la manera en que vivimos “lo comunitario”, pues hay prácticas que debemos cambiar para el fortalecimiento de nuestra cultura. José Ángel Quintero Weir nos dice que el proceso de reaprender consiste en “la mirada desde adentro”.

“se trata de hacer una revisión ética acerca de nuestro comportamiento como comunidad humana emparejada al resto de comunidades de seres presentes en el mundo, partimos siempre de la consideración de que todo problema, aunque se presente como externamente provocado, su origen nunca es del todo ajeno a nuestro propio accionar.

Dicho de otra forma, por principio, al buscar el origen del problema que nos afecta, nunca debemos dejar de considerar nuestra propia responsa-

bilidad en la existencia del mismo, ello en virtud de la configuración ética que conforma nuestras cosmovisiones; pero también, como orientador de nuestro análisis de todas aquellas afectaciones con las que manifiesta su presencia el problema en la comunidad.” (Quintero, 2011, p. 17).

Cuando miramos hacia dentro, encontramos problemas que se deben revisar de manera autocrítica y desde lo comunitario, como es el caso de los roles y lugares que ocupan las mujeres. Por ejemplo, en las asambleas se les niega la posibilidad de “poner la palabra” y esta acción imposibilita su articulación política. En el pensamiento *mè'phàà*, el hecho de que todo tenga palabra es fundamental para entender la relación sujeto-sujeto, base de nuestra ética: “Poner la palabra para hacer una piel de palabras que proteja; *xtángoo*”, esa es la manifestación del ser político, pues permite la toma de decisiones por parte de la comunidad, que se tienen que respetar para la mejor vida de cada uno de sus miembros.

Al negar la palabra de las mujeres se les niega la posibilidad de ser, y al negar que asuman cargos de representación comunitaria, sus problemas e intereses no son tomados en cuenta para las decisiones de la colectividad, sus derechos son negados, no hay un *xtángoo* que cuide su sentir. Este es un problema que hay que analizar, contradice el principio de lo comunitario, donde todos tienen palabra que se comparte y es guía.

La violencia hacia las mujeres en las zonas indígenas es la más elevada en todo el país, en la zona de La Montaña, las mujeres se venden hasta por cinco mil pesos, alegando que es por usos y costumbres, esto se convirtió en una de las formas que ampara al machismo comunitario para vender usuera y descaradamente a las niñas.

En algunos pueblos *Ñuu savi*-Mixtecos, los padres que se rehúsan a vender a sus hijas son procesados en las comisarías para que paguen la cuota, y las mujeres que se niegan a casarse son desterradas del seno familiar, orilladas a escapar a un mundo hostil.

El alcoholismo ha generado violencia en las familias, y muchas veces termina con el asesinato de las mujeres, casos no registrados en los índices de feminicidios porque no hay forma de censarlos, debido a las condiciones de exclusión por parte del Estado y porque la violencia intrafamiliar está normalizada. Por ejemplo, un caso atroz de feminicidio sucedió en la comunidad de Loma Tusa, municipio de Acatepec, donde Florencia, una mujer de 24 años, fue asesinada y violada:

“Isabel Florencia estableció una relación de concubinato con Marcelino XX, con quien vivió aproximadamente cinco años y procreó dos hijas, Adolfa y Anayeli, de cinco y tres años de edad. En su matrimonio fue víctima de violencia física y verbal, seis meses antes de los hechos la pareja se

separó porque Marcelino había iniciado otra relación de concubinato, ante esta situación Florencia decidió ir a la Sindicatura Municipal de Acatepec para solicitarle alimentos a favor de sus menores hijas. Marcelino se enojó que le obligaran a dar alimentos y exigió que los bienes adquiridos durante su relación conyugal quedaran a favor de él (televisión, radios), sin llegar a un acuerdo. Al salir de la Sindicatura, Marcelino le dijo a Florencia que las cosas no se quedarían así, que se cuidara porque la iba a matar. A partir de entonces Florencia se dio cuenta que la seguían, por lo que optó por refugiarse junto con sus dos hijas en casa de su madre.

El día anterior de los hechos, 23 de agosto del 2014, Florencia, junto con la menor Anayeli, fueron a la casa de salud del pueblo para atender a la menor que tenía problemas de desnutrición. Al salir ya no pudieron regresar a la casa de su madre porque había llovido muy fuerte y el arroyo había crecido, por lo que tuvieron que quedarse en su anterior domicilio conyugal. En la noche, Marcelino junto con otras personas del pueblo entraron al domicilio. Al encontrar a Florencia, la agredieron sexualmente de manera multitudinaria y posteriormente la privaron de la vida con un objeto contundente (martillo); mientras a su menor hija Anayeli la aventaron contra la pared de adobe, ocasionándole traumatismo craneoencefálico (fractura hundida de parental izquierdo) dejándola inconsciente.” (Tlachinollan, 2020).

A pesar de la violencia cotidiana en la región, el caso de Florencia fue el primer caso tipificado como feminicidio en La Montaña. Fue premeditado, meses antes de los hechos, por la radio su ex pareja llamaba a los demás hombres a violarla y a matarla por trecientos pesos.

La palabra para violación en idioma *mè'phàà* es *nìgugwa smìjndu*/agarrar sin consentimiento y por la fuerza, desde el momento en la que se toma a alguien sin su consentimiento ya es violación, la palabra *smìjndu* tiene raíz con *smìjndúu*/pedazo de tronco caído, quiere decir que se ejerció fuerza sobre su cuerpo, como si fuera un pedazo de tronco que se lleva consigo. La palabra *smìjndu* es la misma palabra que se utiliza para decir violación, y también se usa cuando se atrapa a un animal e indica que se le agarró por fuerza, ya que por sí mismo no se dejaría apresar.

A raíz de la denuncia, la familia de Florencia ha tenido amenazas, y aunque Marcelino ya ha sido detenido, el resto de los hombres que violentaron a Florencia siguen libres. Hasta la fecha no se ha hecho justicia sobre su caso.

Excluir la participación de las mujeres en la política comunitaria, va de la mano con la normalización de la violencia hacia ellas. En la región a las niñas se les inculca que la finalidad de su vida es casarse, que un hombre debe mantenerlas y decidir por ellas, aunque ellas terminen trabajando para mantener a sus hijos y a sus maridos.

Además, el trabajo que hacen las mujeres no es valorado y esta situación contradice el principio *mè'phàà* de construir el nombre a partir del trabajo: “se debe construir el nombre a través de trabajos comunitarios, asumir responsabilidades, tener la capacidad de hacerse cargo de los otros para el bien de la comunidad y su funcionamiento, la lógica no es de ganancia, ni de salario, sino de servicio a la comunidad, el *ser* significa trabajo”.

Sin las condiciones para hacerse de un nombre en los sistemas de cargos comunitarios, a las mujeres se le somete a la lógica del machismo, conducta y creencia que justifica la violencia física y psicológica, y la violación. Las mujeres son recluidas en el trabajo doméstico como único espacio donde pueden realizarse como personas. No podemos negar la denuncia que hacen las mujeres de los pueblos originarios, viven una triple dominación, racista, patriarcal y clasista:

“La colonialidad para nosotras es fundamentalmente Entronque Patriarcal o sea es la forma sistémica de reajustar el patriarcado originario y ancestral que era patriarcado pero no con violencia del patriarcado europeo, pero que al entroncarse estos dos patriarcados crean pactos entre hombres que luego van a significar que los cuerpos de las mujeres indígenas, nuestras abuelas y abuelas de nuestros hermanos, resultan soportando todo el peso del nuevo patriarcado moderno con

su violencia y violación de los cuerpos de las mujeres triple y cuádruplemente ejecutados.” (Paredes, 2011, p. 5).

Mirar hacia adentro nos ayuda a reflexionar sobre el *xó/cómo* de nuestras experiencias, pensar en cómo se vive el machismo y en cómo planteamos resolverlo desde el nosotros. Las mujeres son parte fundamental de la economía de una comunidad, son esencia de las luchas de reivindicación territorial y cultural, negar la palabra a las mujeres es negar la reproducción de una política desde el nosotros.

Es indispensable un filosofar que plantee soluciones para la buena vida, pensar con nuestras propias categorías filosóficas afincadas en nuestra lengua, historias de origen y territorio, todo esto nos ayudará a reconstruirnos como un gran cuerpo comunitario que, sin nuestras partes, nos condena a la muerte.

Un anciano dio un consejo a una pareja de recién casados: “Ahora son una cabeza, una cabeza dirige la familia, no dos, una”, al preguntarle sobre el sentido de lo que dijo, explicó: “No dije que el que tiene que mandar sea el hombre o la mujer, si no que los dos son una cabeza, tienen que respetarse, se necesitan para ser familia, no pueden tomar una decisión sin consultar al otro, los dos se hacen responsables de lo que haga cada quien.”

Es como la casa del mundo, donde todo se sostiene por sus partes, en la familia, igual que en las

asambleas, se debe consensar antes de tomar una decisión. La casa representa la base de la comunidad donde aprendemos a ser otros. Lo contrario ocurre actualmente, la familia es motivo para que las mujeres abandonen sus proyectos de estudio y pasen a ser “amas de casa”.

Desde afuera y dentro de la comunidad los hombres han construido el poder que ahora somete a la mujer, como bien nos dice Gargallo (2020): “Ahí donde existe un privilegio, un derecho es negado, precisamente porque los privilegios no son universales, como son pensados los derechos, igualmente, ahí donde un derecho es negado, se construye un privilegio, (p. 201)”. Esta situación no es natural, por tanto, es posible cambiarla, las mujeres han dado experiencias de ello.

Una reconstrucción de lo nuestro debe partir de una despatriarcalización, es necesario fundamentarnos en la memoria oral, sistematizar el pensamiento ético de nuestras historias de origen, para proponer una pedagogía que recoja el simbolismo de nuestra cultura, reactualizarnos para reeducarnos: “recuperando nuestra educación propia podemos transformar y fortalecer las relaciones entre mujeres y hombres, para vivir juntos cada día con confianza, solidaridad y comprensión dentro de nuestro territorio. Y también a fuera, cuando debemos salir.” (Gargallo, 2012, p. 201).

Nuestra palabra nace en el espacio donde nos escuchamos y respetamos, al poner la palabra nos

podemos aconsejar. De manera individual no puede saberse lo que es bueno o malo, hacernos responsables de nuestra palabra y de la palabra de los otros es el fundamento de nuestra ética y dignidad.

Nuestra cultura debe replantearse nuevas formas de convivencia, asumir el compromiso de reeducarse desde adentro para hacer cohesión y resistir la violencia de afuera, es innegable que hay nuevas amenazas a escala global, enfocadas al despojo de nuestros territorios, saber y lengua. Ante esa situación debemos replantear lo que era normal antes, para desmitificar, reactualizar y reforzar nuestro propio saber, es necesario llegar al tiempo donde todos los seres del mundo nos encontremos en una sola palabra, ese tiempo debe empezar con nuestra reeducación.

Las mujeres de La Montaña, como lo relatan nuestras historias de origen, tienen el reloj del tiempo en su vientre, por eso las palabras à'gù/mujer, gùn'/luna y mes tienen una misma raíz léxica y son base del conocimiento de la tierra y los tiempos de auto producción. Entonces, ¿por qué las mujeres no tienen decisión sobre el tiempo de reproducción de su cuerpo? ¿por qué su palabra no se vuelve eco en el corazón de la montaña? Nuestro pueblo tiene mucho que aprender de sí mismo, tiene que transformar sus costumbres, repensar su forma de vida, valorar el trabajo de todos los miembros, respetar sus propias diferencias. La lengua y nuestro saber se mantendrán vivos mientras los resignifiquemos para transformar nuestra vida, sin olvidar lo que somos.

Hay historias de origen que tienen la finalidad de mantener el poder sobre un grupo, como el caso de los hombres sobre las mujeres. En la historia del pueblo de los muertos, se cuenta que todas las mujeres se vuelven a casar con un zorro cuando mueren, esta historia se le cuenta a las mujeres que son golpeadas, para incitarlas a soportar los golpes y agresiones de manera cotidiana. Se les dice que si el marido, en el pueblo de los vivos, les pega, en el mundo de los muertos su esposo zorro ya no les pegará, pero también viceversa:

“Llegó borracho el zorro gritando —¡epa eaa!—, se quitó la piel, se sentó en la silla, quedaron sus huevos colgados y le dijo a la mujer —lava mi ropa, hazme de comer, dame agua—. Todavía no termina de dar las indicaciones, le pega en la cabeza y cuando le sirven la comida, lo avienta”.⁵⁴

En los cuentos de la memoria oral del *xó/cómo*, el conejo se escapa del jaguar, ingeniándose las para huir y castigar al jaguar, quien siempre se lo quiere comer, entre estos dos animales se relatan las relaciones de poder que simbolizan el hombre y la mujer. También hay una historia que comparten varias culturas, sobre la transformación de una perra en una mujer. La versión *mè'phàà* dice así:

⁵⁴ Calleja Gálvez, Valentina. Narración de audio, el Obispo, municipio de Malinaltepec, Guerrero.

Xó nìgumàà à'gò/Cómo nació la mujer

“Hace mucho tiempo, después de que se juntaron los ríos para formar los mares y que el cauce de los ríos formara los cerros, vivió un *xàbò mè'phàà* con una perra negra. En el cerro más alto construyó una casa de bajareque y empezó a trabajar para poder vivir, sembró la milpa, trabajaba todos los días y se cansaba, se decía a sí mismo que necesitaba un compañero, alguien que le preparara la comida y le calentara las tortillas. Un día al regresar de la milpa, había en su mesa tortilla caliente, se sorprendió porque no sabía quién se lo había preparado, al día siguiente pasó lo mismo y así durante 15 días. Decidió vigilar su casa para saber quién le preparaba las tortillas, se levantó temprano como todos los días, sacó filo a su machete, agarró su sombrero y fingió ir a trabajar, pero se escondió atrás de la casa para espiar quien le hacía la comida. Se dio cuenta que su perra se levantó y se quitó la piel como si fuera un abrigo con cierre, convirtiéndose en una mujer hermosa. Se acercó en silencio y cuando ella se descuidó, le agarró la piel, al verse desnuda lloró y le rogó para que no quemara su piel, pero él lo echó a la lumbre, así fue como nació la primera familia *mè'phàà*”.⁵⁵

⁵⁵ Calleja Gálvez, Valentina. Narración de audio, el Obispo Municipio de Malinaltepec, Guerrero.

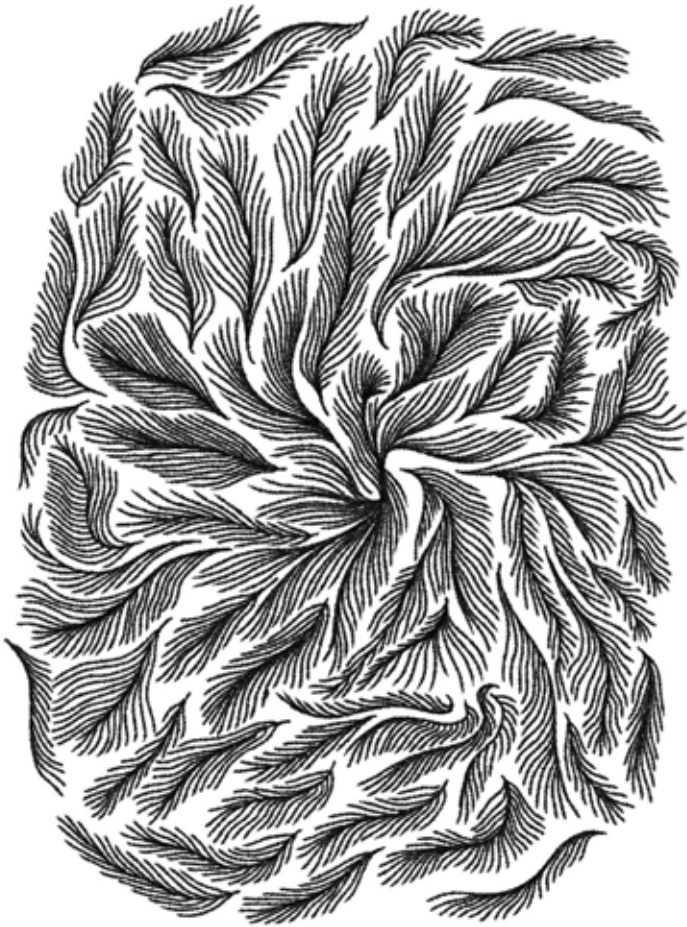
Despojarse de la piel tiene varios significados, la piel es identidad y vida, por ejemplo, se usa la expresión “*Nihántsíñáán xtá ya’dùú rudàá rá*”/¿Ya te independizaste de tu mamá? ¿Ya dejaste la piel de tu mamá?, cuando alguien decide separarse de su familia nuclear para construir su propia casa. La historia relatada también puede describir el momento primigenio de la repartición del trabajo para sostener la casa, los hombres en las labores de la agricultura y las mujeres en las labores de la casa, que con el tiempo se convirtió en su encierro.

El hecho de que en las ritualidades de matrimonio, *xó nakàà ixè/quema de leña*, descrito en *anjáa dxáwuà*/la palabra que aconseja, la mujer es la que siempre tiene que abandonar su casa para ir a la del hombre, es una manera de despojarla del primer territorio, el lugar donde está su voz.

El poder que ejercen los hombres sobre las mujeres está expresado en las historias de origen, cuentos, ritualidades y lenguaje, en ellas se justifica que el trabajo de la mujer se restringe en el hogar negándoles la participación política en el ejercicio del *xtángoo*/piel de palabras, sobre esta situación hay que repensar nuestro “hacer”, ¿para que pensamos desde el nosotros si no transformamos nuestra vida para el bien común?

En público

Conocí a Francesca Gargallo en la huelga de la UACM en 2012, desde entonces se volvió mi amiga y guía, aunque ya la conocía por medio de sus libros pensamiento, caminamos juntos La Montaña, acampamos en las orillas del río Tejoruco. En una ocasión, estábamos en una reunión con compañeras y compañeros de distintas comunidades de la costa y la montaña, sudábamos el viento salado del mar, un compañero de la costa hablaba y hacía ademanes. Francesca Gargallo pidió la palabra: “compañero, en cada cinco minutos que llevas hablando, llevas más de diez palabras violentando a las mujeres, no podemos normalizar la misoginia y la homofobia”, el compañero nos miró y se puso rojo de la pena, después Francesca me dijo: “a veces es necesario reprender en público a un compañero que es violento, porque si se le dice de manera secreta no entenderá, cuando es juzgado por sus mismos compañeros hombres, puede que repiense sus palabras antes de decirlas”.



Gente piel se debe usar como sobrenombre de *mè'phàà*

Lingüistas de la región afirman que *mè'phàà* significa el que es de *A'phàà* (Tlapa), por lo que esta definición correspondería al gentilicio del lugar, y se generalizó debido a la importancia de la región, es así como actualmente se le nombra a la cultura *mè'phàà*. Sin embargo, dicha definición invisibilizó los otros gentilicios, por mencionar dos ejemplos: los *mbo mañuwìín*/gente de Malinaltepec y *mbo mwi'úín*/gente de Acatepec, por sobre todos los cacicazgos, predominaría la definición *mbo mè'phàà*/gente de Tlapa, como referente de la cultura.

¿Por qué llamar a los *mè'phàà* con el sobrenombre de gente piel? En la época prehispánica, se les caracterizó por sus rituales relacionados con la piel, en México fueron llamados *yopes* o *tlapanecos*, en Nicaragua se les nombró *maribios*, *sutiaba* o *sĩndiõ*,

en Costa Rica se les conoció como *sebtevas*, actualmente, en el idioma, se conservan estas reminiscencias de la piel.

La palabra *xtá/piel*, es una palabra matriz, es un principio ético: *xtá* es la raíz del verbo estar/*xtáa*. Los *mè'phàà* interpretaron y nombraron al mundo a partir de la piel, y a todo lo que deja huella en la piel lo nombraron *tsína'/cicatriz*, que refiere a los tipos de escritura: una herida que sana pero nunca cierra, la memoria de la piel.

En el libro *Xó nùnè jùmà xàbò mè'phàà/El cómo del filosofar de la gente piel* se explica el filosofar de la gente piel, por medio de cuatro ejercicios: *Marmá'ààn àkiàn' ló' tsáa ñajwán ló'/Despertar la memoria para recordar*, donde sistematicé palabras matriz de pensamiento a partir de los horizontes epistémicos de la pedagogía oral (*xó/cómo*), la ética (*xtá/piel*), la poética (*nàxto'ó anjgáa/hacer piel de palabras*) y lo político (*xtángoo/piel de palabras*), así como el habitar (*xtáa/estar*) y la memoria (*tsina'/cicatriz*).

Con lo antes argumentado, se pretende demostrar que es necesario autonombrarnos desde otras formas, más allá de la limitante interpretación que nos ofrecen los gentilicios, como sobrenombres de las culturas. Es necesario escrudiñar las palabras matrices de pensamientos, como es el caso de la *xtá/piel*, una característica particular *mè'phàa*. Considero importante, renombrar desde esta perspectiva, usar el sobrenombre de “gente piel” por su implicación en la manera de cómo hacen el pensamiento

los *mè'phàà*. Actualmente en todas las variantes dialectales de la lengua, está presente la piel como matriz-raíz de las palabras, es el lazo por el cual se une el tiempo prehispánico con el actual, un código que nos hace viajar en el tiempo para entender nuestro presente.

En las historias de la memoria oral, el filosofar de la palabra *xtá/piel*, nos enseña que debemos recordar que somos la piel del lugar donde vivimos, por eso hay que cuidarla. Asumirnos como piel significa transformar nuestro pensamiento y acciones para orientarlas al cuidado de la vida, buscar la cura para sus heridas, actuar en conjunto, como actúan las células fibroblastos en el cuerpo. Los *mè'phàà* han defendido esta concepción de la vida.

No se sabe la razón por la cual los *mè'phàà* emigraron a Centroamérica, un viaje en el que tuvieron que enfrentar adversidades de la naturaleza y la hostilidad de otras culturas, tampoco se sabe si en algún momento hubo un viaje de vuelta. Desde la primera migración hasta la época actual, en La Montaña de Guerrero, México, hasta la montaña y costa de Sutiaba, Nicaragua, la violencia es una constante, es ejercida de distintas formas: desde el racismo, el despojo del idioma y el extractivismo de los territorios y saberes.

La imposición del idioma español ha hegemonizado una manera de hacer memoria y a la escritura como la única forma posible de conservarla, en su lógica, las culturas indígenas tienen que escribir de

acuerdo a sus reglas para ser pueblos con saber. Si seguimos este razonamiento, entonces las otras formas de escritura no son válidas y son invisibilizadas, como la *tsína'*/cicatriz en la piel-memoria, que pertenece a la cultura *mè'phàà*.

Como hablante de la lengua *mè'phàà* pienso que un día mi idioma va a desaparecer, como pasó con los *mè'phàà-sĩndiõ* de Nicaragua, quedarán palabras vacías sin la historia que les dio origen, como una cicatriz en una piel que ya no es nuestra. Sin embargo, para nosotros la muerte significa también ir a otro pueblo, regresar a la casa sagrada, entonces no estaremos muertos, estaremos de vuelta a la casa de nuestra palabra, a este mundo sólo venimos a dejar una cicatriz que nombró nuestra historia.

El libro *Xó nùnè jùmà xàbò mè'phàà*/El cómo del filosofar de la gente piel, es un testimonio escrito en la piel de dos mundos, se circunscribe en su tiempo, traduce el pensamiento para ser puente de diálogo entre el español, la lengua hegemónica, y la escritura-cicatriz *mè'phàà*. Es un aleteo de alguien que se ahoga en un mar de pensamientos, un respiro de amarre, una experiencia que pretende ser compartida como un principio pedagógico desde la categoría del filosofar de la piel/*xtá*.

Don Porfirio

Escuché por primera vez su voz en una asamblea, me dijo: “Qué bueno que no te caíste, no brincó tu corazón al barranco, existe el viento travieso, el que nos tropieza en el camino, aquí puedes sentirte como en tu casa, vuelves porque está el aliento de tu abuelo, aquí están tus tíos y tías, estamos nosotros que somos tu familia”. Su voz fue una raíz que me sostuvo, un viento cenizo que cubrió mi piel. *Xi'ña* Porfirio, el guía espiritual de nuestro pueblo de *Mathayúwàá*/Zilacayota.

En una tarde, después del ritual del Comisario Jaguar, nos sentamos en la mesa para comer, él se acercó a mí y me preguntó muy serio: “¿Es cierto que los aviones comen gente?”. Antes de que pudiera contestar, los demás abuelos despegaron los párpados con la misma preocupación, volteé para mirar la costra de la comisaría, verde pistache de tiempo, y dije: “es cómo un pájaro que en su panza lleva gente a todas partes del mundo, en las guerras los aviones se usaron para matar gente, los aviones no comen gente, la gente come gente”, sus risas, llovizna de nubes, mojaron la tierra, me dijeron: “¿Quieres probar la orina del oso?”, me mostraron una botella de vodka y sin pensarlo dije: “sí”.

Con Don Porfirio platicaba de muchas historias, le gustaba escuchar sobre los lugares a donde yo viajé, de cuando me perdí en el aeropuerto de los Ángeles, de cómo me comuniqué en señas por no saber hablar el inglés, y cada que podía me pedía contar la historia de cuando me espantaron los monos aulladores en Nicaragua, para que los demás la escucharan. Él por su parte, me contaba de sus sueños, de cómo era La Montaña cuando él nació, de las historias que le contó mi abuelo.

En el año 2021, en la fiesta de San Juan, en un pueblo de mismo nombre en Zapotitlán, nos enteramos que Don Porfirio montó a un toro, “es un presagio”, dijeron muchos. Hice un puño, sentí correr la sangre, es la fuerza que anuncia el revoloteo de la vida, pensé.

Estaba en Tlapa cuando me avisaron que Don Porfirio había muerto, imprimí su foto, donde se le veía contento, sonriente, de la vez que bailó con su armadillo, tomé el camión y fui para despedirlo, algunas semanas atrás nos saludamos, habíamos quedado de vernos, como quienes se saben seguros de la vida, para bailar con los ratones. Llegué a su casa, estaba envuelto en sábanas blancas sobre un petate, encima del cuerpo su sombrero, las palabras me rasparon la garganta, el viento frío se volvía caliente en mi frente, un abuelo me dijo: “viniste” y me ofreció una silla a lado de Don Porfirio, mis palabras fueron mudas para entregar mis flores, estiré la mano y le dije al abuelo que las entregara por mí, “*ne’ne xtágyoo numbaa rá/se* hizo piel de riego el mundo”.

Me contaron sobre las causas de la muerte de Don Porfirio, y caí en la cuenta de que todos los abuelos estaban enfermos, veía sus ojos llorosos, tenían escalofríos repentinos y entre ellos se limpiaban el sudor de la fiebre y se preguntaban: “¿cómo te sientes?”. El tiempo me revolvió el vientre y su espina recorrió todo mi cuerpo. Los de mi edad nos sentimos huérfanos mientras caminábamos para enterrar a Don Porfirio, como hormigas, juntos, cargando y llorando nuestra hoja, bajamos barrancas y subimos en medio del polvo, la banda de viento tocó, el hijo de Don Porfirio tocó, se le partieron los labios, ví su sangre gotear en la boquilla de la trompeta, su sangre cayendo era el dolor de todos.

Sé que la muerte de Don Porfirio se pudo evitar, si hubiera un hospital cercano, o pudo ser menos dolorosa si hubiera paracetamol en el pueblo, pero aquí no hay nada, estamos tan lejos de ese mundo donde las instituciones dicen que los pueblos indígenas somos prioridad, estamos tan lejos y parece absurdo, tan lejos de todo y tan cerca de la muerte, a esa muerte que se le fueron sumando otras muertes.



Memoria Oral *mè'phàà* consultado con Calleja Gálvez Valentina y Martínez Santiago Guillermo.

- Cabezas, Omar. (1981). *La montaña es algo más que una inmensa estepa verde*. Colección Socialismo y Libertad. Libro 17.
- Cabnal, L. (2010). Artesana, la casa de las mujeres. *Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala*. 1-25.
<https://elizabethruano.com/wp-content/uploads/2019/07/Cabnal-2010-Propuesta-de-Pensamiento-Epistemico-Mujeres-Indigenas.pdf>
- Campbell, L. (1975). *Subtiaba*. IJAL, Vol. 41, Number. 1. The University of Chicago Press.
- Carrasco Z. A. (2012). Algunas anotaciones a la sociolingüística *Mè'phàà*. González, G. F. (Ed.), *De la oralidad a la palabra escrita. Estudios sobre el rescate de las voces originarias en el sur de México*. 15-61. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Jurídicas. <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/7/3098/3.pdf>
- Cerutti, G. (2000). *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*. UNAM, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos.

- _____. (1997). *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*. UNAM, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos.
- Dehouve, D. (2007). *La ofrenda Sacrificial entre los tlapanecos de guerrero*. UAGro. Plaza y Valdés/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- _____. (2001). *El Fuego Nuevo: interpretación de una «ofrenda contada» tlapaneca (Guerrero, México)*. Journal de la Société des Américanistes.
- _____. (2008). *El venado, el maíz y el sacrificado, diario de campo*. INAH, Cuadernos de Etnología.
- _____. (2014). "Voy a cortar a una muchacha con mi gran cuchillo porque quiero beber un poco". *La elaboración del pulque por los indígenas tlapanecos (México)*. Nuevo Mundo Mundos Nuevos, 1-20. <http://www.danieledehouve.com/images/articles/nuevomundo-66731-dehouve.pdf>
- De la Concepción Fonseca, G. E. (1996). *Breve Historia de los Indígenas de Sutiaba*. Tomo II. Instituto Nicaragüense de Investigación y Educación Popular. INIEP.
- De Sahagún, F.B. (1830). *Historia general de las cosas de la Nueva España*. Tomo III. México. Imprenta del ciudadano Alejandro Valdés.
- De Sahagún, F.B. (1830). *Historia general de las cosas de la Nueva España*. Tomo III. México. Imprenta del ciudadano Alejandro Valdés.
- Fernández de Oviedo, G. (s.f.). *Historia General y Natural de las Indias Islas y Tierra-Firme del Mar Océano*. Tercera parte, Tomo IV, Capítulo XI. En: Documentos para la Historia de Nicaragua. Colección Somoza. (1954), digitalizado por Andrés Vega Bolaños. Colección cultural Banco de América, Nicaragua, C.A.
- _____. *Historia General y Natural de las Indias Islas y Tierra-Firme del Mar Océano*, Tercera parte, Tomo VI. En: Documentos para la Historia de Nicaragua. Colección Somoza. (1954), digitalizado por Andrés Vega Bolaños. Colección cultural Banco de América, Nicaragua, C.A.
- Gargallo, F. (2012). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en Nuestra América*, Ed. Desde Abajo.
- Gould, J. (1990). La raza rebelde: las luchas de la comunidad indígena de Sutiaba, Nicaragua (1900-1960). *Revista de Historia (Heredia)*, 21(22), 69-117. <https://www.revistas.una.ac.cr/index.php/historia/article/view/3308/3165>
- Gutiérrez, M.G., y Brito, G. B. (2014). *El código de Azoyu 2; Política y territorio en el señorío de Tlapa-Tlachinollan*. Raíz de sol.
- Künne, M. (2011). La antropología histórica-cultural y las lenguas de América Central: El idioma de Subtiava según su estudio por Walter Lehmann. *IHNCA-UCA-Revista de Historia*. No. 25-26.
- Lenkersdorf, C. (2005). *Filosofar en clave tojolabal*. Miguel Ángel Porrúa.
- Mántica, C. (2004). *Los Subtiavas*, p. 186-192. En: *Culturas indígenas de Nicaragua Tomo I*. Editorial Hispamer.
- Marx, K. (2009). *Manuscritos de economía y filosofía*. Madrid: Editorial Alianza.
- Matías, A. M. (2000). *La agricultura Indígena en la Montaña de Guerrero*. Plaza y Valdés.
- Navarro, S. A. (2012) *El patrón de alineamiento en el mè'phàà de Malinaltepec*. Tesis de Maestría, CIESAS.
- Oettinger, M. (1980). *Una Comunidad Tlapaneca sus Linderos sociales y Territoriales*. Instituto Nacional Indigenista.
- Oropeza, B.I. (2014). *Fonética, Fonología y Tonología del Mè'phàà de Unión de las Peras* (Tesis de Licenciatura). Escuela Nacional de Antropología e Historia. Ciudad de México.
- Orozco y Berra, M. (1980). *Historia antigua y de la conquista de México. Tomo II*. México, Tipografía de Gonzalo A. Esteva.
- Paredes, Julieta. (2011). Una sociedad en estado y con estado despatriarcalizador. *Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo/Proyecto de Fortalecimiento Democrático/Fundación Boliviana para la Democracia Multipartidaria*, p. 1-16. <https://pdfcoffee.com/paredes-julieta-una-sociedad-en-estado-y-con-estado-despatriarcalizadorpdf-pdf-free.html>

- Quintero, W., J.A. (2011). Wopukarü jatumi wataawai: El camino hacia nuestro propio saber. Reflexiones para la construcción autónoma de la educación indígena. *Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*. (54), 93 – 116. <https://www.redalyc.org/pdf/279/27920007007.pdf>
- . (2013). *El camino de las comunidades*, Maracaibo-Venezuela.
- . (2016). *Añun Liürokarü. El libro de los añuu*. Palabra y pensamiento de la gente del agua. Maracaibo, Venezuela.
- Rizo, M. (1999). *Identidad y derecho: Los títulos Reales del Pueblo de Sutiaba*. IHNCA-UCA, 1999.
- . (2014). Valor jurídico y político del mito y su hermenéutica histórica. El Cacique Adiac y la india Soche quemada viva por un español en 1541. *Separata revista Cultura de Paz*. 20(62), 1-20. <https://core.ac.uk/download/pdf/267026147.pdf>
- Schuller, R. (1928). *Las lenguas indígenas de Centro América, con especial referencia a los idiomas aborígenes de Costa Rica*. Imprenta Nacional. San José Costa Rica.
- Tlachinollan. (2017), *Informe juba wuajiín: Una batalla a cielo abierto en la Montaña de Guerrero por la defensa del territorio y la vida*. Centro de Derechos Humanos de la Montaña. https://mx.boell.org/sites/default/files/tlachinollan_web.pdf
- . (2020). *Ficha Informativa, Florencia*. Centro de Derechos Humanos de la Montaña.
- Tomas, A. (1993). *Historia de Nicaragua desde los tiempos más remotos hasta el año 1852*. Fondo de Promoción Cultural, Banco de América. Digitalizado por Enrique Bolaños.
- Valle, A. (1920). *Interpretación de nombres geográficos indígenas de Nicaragua*. Catálogo. Con autorización de Fabio valle salinas y Modesto Valle H.
- Vega, S.C., y Michel R. O. (2012). *Códice Azoyú, 2. El señorío de Tlapa-Tlachinollan*. MFCE, INAH, UNAM, IIF.
- Vidal, D.F. (1987). *Los yopis*. Instituto Guerrerense de la Cultura.
- Wallerstein M. I. (1979). *El moderno sistema mundial, tomo I*. Siglo XXI Editores.



Xó nùnè jùmà xàbò mè'phàà
El cómo del filosofar de la gente piel

Se terminó de imprimir en

los Talleres de Ediciones del Lirio S.A. de C.V.,

Azucenas núm. 10, Col. San Juan Xalpa, Iztapalapa, CDMX.

Los interiores se imprimieron en papel Cultural de 90 gr
y la portada se imprimió sobre cartulina sulfatada de 12 pts.

En su composición se utilizó la familia Spectral.

Se imprimieron 1,500 ejemplares más sobrantes para reposición.

Diciembre 2022



Por qué llamar a los *mè'phàà* con el sobrenombre de *gente piel*? En México, durante la época prehispánica, se les llamó *yopes* o *tlanepecos*, en Nicaragua se les conoció como *maribios*, *sutiaba* o *sindiö* y en Costa Rica se les nombró *sebtevas*. Se les caracterizó por sus rituales relacionados con la piel e históricamente fueron conocidos por estas prácticas, incluso en la actualidad el idioma conserva reminiscencias de estas ceremonias, por ejemplo, la palabra *xtá/piel* es la matriz del pensamiento *mè'phàà*, y la palabra *tsína'/cicatriz*, la huella en la piel, refiere a los tipos de escritura.

Desde los horizontes epistémicos, la pedagogía oral (*xó/-cómo*), la ética (*xtá/piel*), la poética (*nàxto'ó anjgáa/ hacer piel de palabras*) y lo político (*xtángoo/piel de palabras*), así como el habitar (*xtáa/estar*) y la memoria (*tsina'/cicatriz*), el libro *Xó nùnè jùmà xàbò mè'phàà/El cómo del filosofar de la gente piel* es un testimonio escrito en la piel de dos mundos, se circunscribe en su tiempo y se traduce el pensamiento para ser puente de diálogo entre la escritura/cicatriz *mè'phàà* y el español, la lengua hegemónica.

La piel es el lazo que une al tiempo prehispánico con el actual, un códice que nos revela el sentir *mè'phàà* para entender su fortaleza en el territorio de La Montaña de Guerrero.



COOPERACIÓN
COMUNITARIA

Oralibrura

Gusanos de la Memoria



ISBN 978-607-99279-3-6



9 786079 927936