



Universidad Autónoma de Querétaro

Facultad de filosofía

Maestría en Estudios Amerindios y Educación Bilingüe

***K'o para yo ande ñe nu Xoñijomo: yo Jñatr'o k'o jña'a trexe kjo kja'a ñe k'o
b'ü'bü ka tr'eje***

Una mirada a las escrituras oralitegráficas: *yo ande* y la diversidad biocultural

Tesis

Que como parte de los requisitos para obtener el grado de

Maestro en Estudios Amerindios y Educación Bilingüe

Presenta

Sergio Paulino Escamilla

Dirigida por:

Dr. David Alejandro Vázquez Estrada

Dr. David Alejandro Vázquez Estrada

Presidente

Dra. Adriana Terven Salinas

Secretario

Dra. Paulina Latapí Escalante

Vocal

Mtra. Antonieta González Amaro

Suplente

Dr. Felipe González Ortíz

Suplente

Centro Universitario, Querétaro, Qro.

(Diciembre, 2022)

México



Dirección General de Bibliotecas y Servicios Digitales de
Información



K'o para yo ande ñe nu Xoñijomo: yo Jñatr'o k'o jña'a
trexe kjo kja'a ñe k'o b'ü'bü ka tr'eje Una mirada a las
escrituras oralitegráficas: yo ande y la diversidad
biocultural

por

Sergio Paulino Escamilla

se distribuye bajo una [Licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional](#).

Clave RI: FIMAC-293608-0123-1222

Dedicatoria

El relato de la vida misma que transita en el pensamiento de mujeres y hombres *Jñatr'o*, la salud y la enfermedad como una de las mediadoras de la existencia de todos los seres, este trabajo es de mis hermanas *Jñatr'o* especialistas y sabias quienes me permitieron comprender desde su posición la visualización de los procesos de salud-enfermedad. A mis hermanos *Jñatr'o* especialistas y sabios, que me permitieron comprender la visión de sus espacios y que en conjunto “*yo ande*” pudimos entender, parte de sus relaciones con su entorno, eliminando la dualidad de cultura y naturaleza. A mis hermanas y hermanos *Jñatr'o* que fueron acompañantes y aportaron a nutrir este trabajo desde sus experiencias y procesos pedagógicos que *yo ande* les han transmitido, y yo poder ser acompañante de sus emociones cuando recordaban las memorias de la niñez y su actualidad, es una experiencia cotidiana pero que por muchos factores no se había tenido la oportunidad de profundizar en ello.

A la cultura *Jñatr'o* que me a cobijado desde mi niñez y que gracias a ella mi camino pudo comenzar, a la universidad que me formo como licenciado y que hoy soy el resultado del esfuerzo de mis maestros, y en esta etapa que culmina, comienza a verse el umbral de que los *Jñatr'o* podemos emprender un camino diferente al de ser vistos como reliquias, objetos de museo, colorido, entre otras, y reflejarnos como personas pensantes, no como al ignorante que por mucho tiempo humillaron.

A mi familia, a mi mamá y mi papá, quienes me han acompañado desde el día en que emprendí el viaje fuera de casa, fuera del calor de la cocina, de las pláticas de madrugada, de los relatos mientras comíamos, de los relatos de abuelas y abuelos de mi pueblo, aunque salir representaba el ir en contra de uno de los principios de mi cultura “no se estudia, sino que se junta y trabaja”, aun así, aquí estoy, y no me arrepiento, pues nunca dejare de ser *Jñatr'o*, solo tome un recorrido y viaje diferente, pero que nunca ha borrado el origen ni el destino.

Agradecimientos

A las personas que me acompañaron desde el principio donde todo parecía imposible, a quienes me siguen acompañando, a mi familia: Inés Escamilla Mondragón y Crescencio Paulino de Jesús, quienes son mi motivación y apoyo, a mis hermanas, hermanos, a mi sobrinos y cuñado, por acompañarme en los días en el que parecía todo terminar pero que aún seguimos adelante, forman parte de mi apoyo y seguidores de estos sueños, a quienes se posibilitan seguir aquí, en este mismo sueño colectivo *Jñatr'o* que poco a poco se vuelve realidad.

A mi director de tesis, Doctor Alejandro Vázquez Estrada, por ser el soporte dentro de mi desarrollo en la maestría, por compartir conmigo sus conocimientos y ayudarme a encaminar este trabajo, por aceptarme como su tutorado cuando las situaciones ya no parecían favorables. Agradezco a la Dra. Adriana Terven Salinas, Dra. Paulina Latapi Escalante, Mtra. Antonieta Gonzáles Amaro y al Dr. Felipe Gonzales Ortiz, por los aportes puntuales que le dieron en el recorrido de mi trabajo, les estoy muy agradecido por permitirme aprender de sus valiosos conocimientos.

Al *kjuarma* y maestro Iván Pedraza Durán, por ser la persona que confió en mi cuando nadie lo hizo, nunca olvidare y siempre hasta el fin de mis días, estaré agradecido por tenerlo como *kjuarma* y el apoyo que me ha brindado, por hacer de una utopía un umbral que pudiese haber posibilidad de alcanzar. Al apoyo de mi amiga Ely, a mi amigo Purépecha, por las tardes de dialogo.

Al Programa de Becas de Posgrado para Indígenas (PROBEPI) por confiar en mí, como becario y apoyarme en mi andar de mis postulaciones. A la comisión nacional de ciencia y tecnología (CONACyT), por la beca que me permitió solventar mis gastos durante la maestría, pues sin ella no podría subsanar los rezagos económicos que me impedirían estudiar. A la Maestría en Estudios Amerindios y Educación Bilingüe y a la Universidad Autónoma de Querétaro, por permitirme incorporar a su honorable institución y apoyarme a cumplir no un sueño particular sino de todo un pueblo.

A la Coordinación de Identidad e Interculturalidad por permitirme ser parte de su equipo en apoyo a la lengua y la cultura durante mi estancia en la maestría. Al grupo de trabajo sobre discriminación y estudio de género, pues en el tiempo en el que asistí me hizo mucho bien escuchar la diversidad de ideas sobre temas actuales.

Ts'ijña

Yo xiskuama ko ja opjur yo b'epji ko ne ra tsjapur a mböö kja nu yo xiskuama ko opjur ñe yo jña'a ne ra majma ja ga tsjapuji ma xe ga tsjaji yo nre naño b'epji, yo pjechiji ñe ja ga tsjaji yo ga kjaji yo jñiñi, nreze ja ga kja'a yo jizhiji yo kja ra tr'ee, yo ne ra majma ngeje d'a b'epji ko ne ra tsjapur ko jo pjonguji ko dya jyod'ur ra b'ub'ur nu dya kja ra so'o, nujua ga opjur d'a b'epji ko neji ra tsjaji kja ja opjuro jña'a ñe ja ra pepjiji, ko ro dyatr'arja ri mbenko komo jñatrjo. Kja nu b'epji ga majma, nreze yo xiskuama ko opjur yo jñechje mejñiñi, ko nuji nreze ja ga tsjapuji pa ri mimi na jo'o-södye-xoñijomo, nujnu komo nu b'epji ko otr'urb'ub'ur nujua kja nu xiskuama nu jña'a k'ur so'o ra juesi nu ja ga mimiji k'ur yo ande ñe nu xoñijomo, yo ne ra majma ngeje ja ga mimiji pama pama ñe yo so'o ra tsja'a kja in zakur. Nu so ra b'ub'ur na jo'o, ko tsja'a ra ngeje naño ko tsja'a na jo'o kja tsja'a ra nu'u yo mbeñe dats'e, ko naño, nu ra b'ub'ur na jo'o ko nu'u komo d'a yo mimi ko yo dyaja ntr'ee, ko texe nu xoñijomo, paratsk'ejji, yo ande ñe texe yo b'ub'ur a xes'e nu jomo, ko tsja'a na jo'o, yo kara kja nu xoñijomo ñe kja yo in mbeñakjur kja in ñi'i, nu yo nre naño jña'a ko ne ra majma d'a ña'a ko nuji nreze nu ja jo nzhod'uji ko yo pezhe ko yo ande.

Nujua kja nu jña'a so ra pjechiji ja ga kja'a pje dya xe na jo'o ma pumur nu zana ko tsja'a ra uatr'ur yo ko tsja'a ra jizhiji yo kja ra tr'ee kja yo nre naño tsjaji yo jñiñi ñe ja ga pjoruji nu ndajma, ne ra majma k'ur yo jña'a dya ra pjechiji yo xe ra tr'ejji, yo tsja'a ra uatr'ur yo ko jichi-ñe meyaji ko mbeñejji, ja ga mimiji, ja ga tsjaji ñe ja ga jñanrraji (corpus) ñe ga tsjapuji(praxis) nu xoñijomo (cosmos), nujyo ngeje yo tsjaji ts'ik'e ts'ik'e ra nruu yo jña'a ko majma so ri pesi in zakur, ja ga ñaji ñe ja ga mimiji ko texe yo b'ub'ur a xes'e nu jomo, ko pa'a kja dya ga jo'o ko b'ub'ur yo paretsk'ejji, nu ndajma ñe yo ko nre naño ja ga mimiji yo dyoxur, nujyo ko texe ko mutr'uji ko pesi pje ra tsja'a kja ja ga mimiji yo ntr'ee ñe ko yo dya ngeje ntr'ee.

Xoñijomo, Tsja'a na jo'o, Yo ande, Jñeche yo Jñatr'o, Xorii.

Resumen

La escritura oralitegráfica como propuesta de forma de escritura y oralidad, reconceptualiza la manera en que se transmiten las prácticas, conocimientos y formas de concepción de las comunidades mazahuas, no busca señalar una limitante en el plano conceptual. Se propone una propuesta teórica y metodológica, construida desde mi posición como *Jñatr'o*¹ - investigador. La investigación se aborda, desde la escritura oralitegráfica de la medicina local, concebida desde el proceso salud-enfermedad-*xoñijomo*², este como propuesta de etnoconcepto que permite vislumbrar la red de relaciones entre *yo ande*³-entorno natural, es decir una cotidianeidad de convivencia y derecho a la vida. El *estar bien*⁴, reconfigura el sentido opuesto al bienestar, pues se concibe como una coexistencia del colectivo (humano y no humano), esto percibido desde el recorrido por los mitos. En esta disyuntiva se comprende la crisis climática como derivación de que se quebrantan las estructuras pedagógicas locales culturales y ambientales, ruptura de la enseñanza-aprendizaje generacional, modifica las formas de vida, percepciones (corpus), prácticas (praxis) y concepciones del universo (cosmos), colocando en agonía la filosofía sobre el derecho a la vida, relaciones y convivencia con el entorno natural, encaminando a una crisis cultural, ecológica y de la diversidad biocultural.

Xoñijomo, estar bien, yo ande, medicina local, pedagogía.

¹ Hace referencia a la equivalencia de mazahua, pero desde el autorreconocimiento de la región con quien se colabora.

² Manera de vivir de la región que señala el reconocimiento de seres con los mismos derechos de existir que un humano, y conviven dentro del mismo espacio (entorno natural). Será explicada con mucho mayor profundidad en el desarrollo de la investigación.

³ Abuela y abuelo

⁴ Postura filosófica *Jñatr'o*

Abstract

Oralitegraphic writing as a proposal for a form of writing and orality, reconceptualizes the way in which the practices, knowledge and forms of conception of the Mazahua communities are transmitted, it does not seek to point out a limitation at the conceptual level. A theoretical and methodological proposal is proposed, built from my position as Jñatr'o -researcher. The research is approached, from the oral litographic writing of local medicine, conceived from the health-disease-xoñijomo process, this as a proposal of ethnoconcept that allows us to glimpse the network of relationships between I walk - natural environment, that is, a daily life of coexistence and right to life. Being well reconfigures the opposite sense to well-being, since it is conceived as a coexistence of the collective (human and non-human), this perceived from the journey through the myths. In this dilemma, the climate crisis is understood as a consequence of the breakdown of local cultural and environmental pedagogical structures, rupture of generational teaching-learning, modifies ways of life, perceptions (corpus), practices (praxis) and conceptions of the universe (cosmos), placing in agony the philosophy of the right to life, relationships and coexistence with the natural environment, leading to a cultural, ecological and biocultural diversity crisis.

Xoñijomo, estar bien, yo ande, local medicine, pedagogy.

Índice

Introducción	12
Capítulo I Hacia la construcción de un marco teórico y metodológico de la investigación	22
1.1 Ko xipji yo xorü: Marco teórico.....	22
1.1.1 Yo opjü yo jñiñi: Textos Oralitegráficas.....	25
1.1.2 Ja ga mimijü-yo para yo ts'ita: Los saberes tradicionales	27
1.1.3 Xoñijomo ñe yo ande: Diversidad biocultural	32
1.1.4 In jña'a yo jñatr'o: El mito	33
1.1.5 Xoñijomo: Naturaleza.....	37
1.1.6 Jango mimiji nu xoñijomo: La relación de los seres de la naturaleza	41
1.1.7 Nu pjëchi: Educación ambiental-cultural	42
1.1.8 Ts'añab'ü: Crisis ambiental	44
1.2 Jango ra tsa'a nu b'ëpji: Metodología.....	47
1.2.1 Ña'a ko yo ande: Dialogar con las abuelas y abuelos.....	49
1.2.2 Pje ra tsa'a: La dimensión ética de la investigación	50
1.2.3 Ja ri para ra tsa'a: Estrategias metodológicas	52
1.2.4 K'o pjosü: disciplinas de apoyo	53
1.2.5 Më'ë: Técnicas de investigación	56
1.2.6 Yo ande ko para ñe ko pjosü: Especialistas y colaboradores	64
1.2.7 Xiskjuama k'o pjosü nu b'ëpji: Instrumentos de investigación-guías de entrevista	65
Capítulo II: Jñiñi jñatr'o: nu xoñijomo, ngeje trexe ko b'üb'ü ka nu jñiñi es vivir bajo el ideal de la convivencia y reconocimiento de las repercusiones de las acciones entre seres yo Jñatr'o	68

2.1 Ko xipjü yo ande: Antecedentes históricos: reescribiendo memorias (explotación, apropiación, discriminación, pérdida).....	71
2.2 Ja b'üb'ü yo jñiñi: Ubicación geográfica	84
2.3 Jñatr'o: Yo ande xipjü dyargua ekome ka nu pjantr'eje “no somos gente del venado”	91
2.3.1 Felipa y Juana, mujeres <i>Jñatr'o</i> y su papel como intermediarias entre la vida, la muerte y los vínculos con el entorno natural, expertas en medicina local	95
2.4 Trexe ko kara ka nu jñiñi: dya na jo'o: Biodiversidad, desequilibrio ecológico	98
2.4.1 <i>Jomo</i> : Tr'eje ñeje Juama	100
2.4.2 <i>Nrreje</i> ‘Agua’	107
2.5 Ja tsa'a nu jñiñi ‘Organización social’	111
2.5.1 <i>Bëdyi</i> : Familia	111
2.5.2 <i>Mbeëpji</i> ‘Economía’	113
2.5.3 <i>Yo arkate</i> : Política	114
2.5.4 <i>Nu palesito ñeje yo mbaskjua</i> ‘Religión y Fiestas’	115
2.6 Jñona ‘Alimentación’	118
Capitulo III Análisis de resultados: escritura oralitegráfica “Medicina local”, el proceso salud-enfermedad- <i>xoñijomo</i>	121
3.1 Educación local: <i>xoñijomo</i> y diversidad biocultural.....	122
3.2 Lugares delicados	142
3.2.1 <i>Nu nrreje</i> : Agua.....	142
3.2.2 <i>Nu Jomo</i> : Tierra.....	148
3.2.2.2 <i>Nu kamposanto</i> : Panteón.....	164
3.2.3 <i>Nu nrrajma</i> : Aire.....	166

3.3 Yo sodye ñe ko tsa'a pa ra mimi na jo'o: Enfermedades y procesos rituales	168
.....	
Ave María.....	172
In tata nuts'k'ojme	173
3.3.1 Dialogo con el aire	174
3.3.2 Diálogo con el agua.....	175
3.3.3 Dialogo con la Tierra.....	176
3.3.4 Dialogo con el <i>Añima</i> “difunto”	177
Conclusiones	180
Referencias	187
Documentos de consulta.....	191

Índice de imágenes

Imagen 1. Hacienda de San Diego Suchitepec 2021). Recuperada de https://www.inmuebles24.com/propiedades/ex-hacienda-siglo-xix-562283.html	73
Imagen 2. Vista satelital de la ubicación de los municipios y las comunidades colaboradoras, el puntero rojo señala a la comunidad del Barrio el Pintado. Recuperada de https://www.google.com.mx/maps/dir/Villa+Victoria,+M%C3%A9xico/San+Jos%C3%A9+del+Rinc%C3%B3n	85
Imagen 3. Ande del Barrio de El Pintado Pueblo Nuevo, originaria de Agua Zarca, Villa Victoria, portando la vestimenta de un solo color y sin encajes. (Marzo 2021).	88
Imagen 4. Vestimenta de Pueblo Nuevo. (Marzo 2021).	89
Imagen 5. Ande de Agua Zarca, Villa Victoria, portando la vestimenta con colores combinados y con encajes. (Marzo 2021).	90
Imagen 6. Vestimenta de Agua Zarca Villa Victoria. (Marzo 2021).	90
Imagen 7. Mapa hidrológico de la región sur Jñatr'o. Elaborado por Mateos Gildardo (2022).	109

Imagen 8. Principales fiestas de la región sur Jñatr'o. (Marzo 2021).....	118
Imagen 9. Nu tr'are/nrrare. (2021).....	124
Imagen 10. Planta medicinal conocida como to'o, sembrado en jardín local. Agua Zarca Pueblo Nuevo. (2021).	130
Imagen 11. El cuidado del monte permite un crecimiento autónomo del mismo y su biodiversidad. Trabajo de campo, Agua Zarca Villa Victoria. (2021).....	134
Imagen 12. Ande apagando sin ayuda de otros habitantes un monte que fue un incendio provocado intencionalmente. (2021).....	139
Imagen 13. Meje, uno de los depósitos de agua de la comunidad. (2021).....	143
Imagen 14. Menzheje, presa de Villa Victoria, espacio de pesca. (2021).	144
Imagen 15. Lluvia fuerte, en el que las nubes están formando una cola de agua, remolino de viento y agua. (2021).	146
Imagen 16. Pedir permiso a la tierra antes de la siembra, ande y nieto, transmisión generacional de las prácticas. (2021).	150
Imagen 17. Kuirí, pide la lluvia. (2021).....	158
Imagen 18. Tr'eje, el monte como lugar delicado, por eso se respeta. (2021).	161
Imagen 19. Kamposanto, espacio sagrado, rituales que reflejan el respeto al lugar y a sus antepasados. (2021).....	165
Imagen 20. Ritual para el aire que pasa en el maíz y que no se convierta en aire malo. (2021).....	167
Imagen 21. Elementos de limpia, flores con vela y cruz elaborada con ocote. (2021).	170
Imagen 22. Elementos de limpia, huevo. (2021).....	171

Introducción

En mi posición como *Jñatr'o*, la práctica de investigación refleja una convivencia cotidiana, reflexiva y crítica, es decir, no hacer desconocido lo conocido, sino sorprenderse y reconocer el valor teórico, práctico, histórico y actual del conocimiento de *yo ande*, colectivo, humanos y no humanos. Desde este planteamiento, priorizando una manera de escritura que incluyera tanto a las abuelas como a los abuelos, se planteó el término *ande*, como una palabra neutral que refiere a los dos, ya que *yo Jñatr'o* consideran que la sabiduría no es cuestión de género sino de experiencias. Por lo tanto, *yo ande* remite a un término vinculante al conocimiento y experiencia de los abuelos en articulación con la naturaleza.

Antes de dar inicio al recorrido por las palabras sabias de *yo Jñatr'o* es preciso señalar que en términos identitarios en algunos momentos se hace referencia al grupo étnico como “ellos”, pero no como un tema de exclusión o de no pertenencia, sino para darle fluidez a la lectura y no solo reflejar mi postura como *Jñatr'o*, sino mi labor dentro de la práctica de investigación de manera adecuada y firme a mi postura de ser el eco de la voz de mi cultura en estos espacios.

El transitar de esta tesis comenzó compilando y registrando aquellos trabajos que permitieran conocer de manera general aportes sobre las relaciones de *yo ande* con el entorno natural. *Yo ande* como portadores de conocimiento profundo, identitario y sus sabidurías, entre ellas la medicina local, expresando una percepción en la que el humano es una de las partes integradoras y necesarias para el equilibrio con el cosmos.

El pensamiento occidental con ideas conquistadoras y colonizadoras han aniquilado mucha de la diversidad biocultural de las culturas,⁵ aunado a ello, las prácticas, el

⁵ Según Campillo (2013), en la nota periodística *La crisis del pensamiento occidental*, el pensamiento está sufriendo una crisis, visible en graves dificultades económicas, sociales, ecológica global, de legitimidad de la democracia y civilizatoria. La filósofa estadounidense Martha Nussbaum citada en la nota, ha alertado de esta “crisis silenciosa” del pensamiento occidental, una de sus manifestaciones es la reducción de los estudios de artes y humanidades en todos los países que han adoptado la ideología neoliberal y, con ella, una concepción economicista y tecnocrática del conocimiento y la educación. Siendo necesario dice Campillo,

conocimiento y la manera de vivir. Dentro de la región de estudio las repercusiones que han tenido estos hechos y acciones no difieren de lo señalado, sin embargo, gracias a *yo ande* no han logrado eliminar en su totalidad esas maneras de resistencia y autonomía que la cultura *Jñatr'o* plasma en expresiones como la medicina tradicional desde los procesos de salud-enfermedad-*xoñijomo*³.

Desde los saberes y conocimientos se analizó a la medicina local como texto o escritura oralitegráfica, esto nos permite comprender las relaciones con el entorno natural y por ende la diversidad biocultural que posee la cultura *Jñatr'o* de la región colaboradora, remitiéndonos a la estructura de su educación cultural y ambiental que forja una manera de vivir condesciende para fortalecer el vínculo, la identidad y los diálogos entre *yo Jñatr'o* (seres, *yo ande* y entorno natural -*xoñijomo*-). Cabe señalar que desde estudios oralitográficos desde la medicina local, autores como Brotherston hacen mención sobre el sistema gráfico o escrituras picto-ideográficas terapéuticas curativas de los neles o médicos tradicionales (Brotherston citado en Rocha, 2016, p. 238). El análisis de la escritura oralitegráfica de la medicina local, bajo la relación abarca la percepción que *yo Jñatr'o* tienen sobre el proceso salud-enfermedad-*xoñijomo*.

Dentro de la cultura *Jñatr'o* se privilegia la voz de los médicos locales, señalados aquí como especialistas o *yo ande*, principalmente, pero también la voz de los colaboradores o el colectivo con experiencia del proceso salud-enfermedad-*xoñijomo* a partir de los diálogos, mitos, y el análisis de los elementos de la ejecución del ritual nos permite comprender parte de los elementos gráficos y literarios. El trabajo de Rocha (2016) y los aportes de Gordon Brotherston (2019), permiten proponer a la medicina tradicional como escritura oralitegráficas. Desde un análisis profundo se busca comprender las relaciones que emergen de la medicina local (salud-enfermedad-*xoñijomo*) con el entorno natural que representa una manera de vivir, concebir el mundo y sentirlo, en la que encierra algo más profundo que argumenta el coexistir a la par de *yo ande* con el entorno natural.

reconstruir la “razón común”, para que la humanidad viviente, entretejida ya en una sola sociedad planetaria, se haga cargo de su pasado múltiple y se enfrente al porvenir con una actitud reflexiva y cooperativa, y para esto es necesario la presencia de la filosofía, y considero yo, reconsiderar también los que proyectan como forma de vida las culturas originarias (amerindias).

El análisis de la medicina local se considera como escritura oralitegráfica por su papel en la práctica, espacios de autonomía, resistencia e identidad, elementos que la conforman, origen de relaciones y conexión entre seres *Jñatr'o* (entorno natural-*yo ande*). Esta una manera de expresión y sentir de las mujeres especialistas así también de los colaboradores, nos permitirá comprender una manera de vivir que se estructura desde una educación cultural y ambiental ha contribuido a mitigar la crisis ambiental a nivel local.

La medicina local en las comunidades es una de las formas más recurrentes de curar las enfermedades, pero esto desde la idea de que la falta de salud es desconectarse o agredir las relaciones con el entorno natural, de ahí se parte priorizar el *estar bien* con el espacio y la ejecución del ritual como el medio para poder lograrlo, puesto que permite reconectarse entre *yo Jñatr'o*, por tanto propicia a cuidarla y respetarla (su espacio, lugar y tiempo), la educación ambiental abarca por ejemplo el consumo de hierbas, bebidas, animales, etc. transmitida desde los conocimientos colectivos.

Las comunidades consideran a la medicina local como la mejor alternativa en comparación a sistemas médicos nacionales, pues su cosmovisión colectiva ha propiciado a concebir a la salud-enfermedad conforme a la fase que define la armonía con el universo, este plagado de entidades sobrenaturales y enfermedades (afectaciones al cuerpo y alma: espacios que desembocan en problemas de salud asociados al *mejomo* “dueño de la tierra”), y por ello es necesario el ritual de curación (limpia: es un purificador) y el consumo de la herbolaria medicinal para poder aliviarse. De esta manera Sánchez Sosa (1997) en su tesis “Espacio ritual y visión del mundo: el proceso salud-enfermedad en tres pueblos *Jñatr'o* del norte del Edo. de México”, aborda el proceso salud-enfermedad-servicio, desde un dialogo teórico y étnico.

En la actualidad la medicina de las comunidades sigue siendo recurrente para atender el proceso salud-enfermedad, aunque la armonía con el universo represente un sentido importante, aquí se aborda un *estar bien* (fortalecer las relaciones) con el entorno natural, basado en la manera de vivir bajo el reconocimiento de seres no humanos: *xoñijomo*, propicia a que no se afecte a ninguno de los seres, y esto a su vez representa el tener salud, por ejemplo, en el caso de la limpia, más que señalarlo como purificador, desde la idea de

estar bien entre seres, la limpia sería vista más como una manera de disculparse con el ser (o espacio) que se afectó o protegerse de los males ocasionados entre personas, es decir restaurar el equilibrio.

Las hierbas medicinales forman uno de los principales elementos que permiten conectarte con el entorno natural, pues a partir del tipo de enfermedad (afectación al espacio, tiempo y lugar del entorno natural) dependerá lo que se consuma y con lo que se limpie. Uno de los trabajos que aborda las hierbas o plantas medicinales es la del manual *Mas Verde Jñatr'o*, realizado por Luz Elena Garza Caligaris y la Fundación Pro Zona Jñatr'o, I.A.P (2006).

La convivencia permite ayudarse mutuamente como seres *Jñatr'o* bajo un mismo espacio, momentos, gestos, que tienen una carga de sacralidad, a través de un proceso simbólico. Se considera que la mayoría de las acciones de la cultura están orientadas a un cuidar-pedir y recibir, mediante un agradecimiento, la ejecución del ritual, que en ocasiones se representa como fiesta por ejemplo la de los *xita* (viejos) señalada en el trabajo “La fiesta *xita*: patrimonio biocultural mazahua de San Pedro el Alto, México” de Vásquez et al., (2015), los autores lo denominan patrimonio biocultural.

La cultura *Jñatr'o* otorga diversas aproximaciones a lo sagrado y cargas simbólicas a la gran mayoría de lo que la rodea, particularmente el entorno natural. En su libro de corte etnográfico *Las serpientes: entre el relato y el imaginario colectivo teetjo ñaatjo jñaatjo mazahua*, Segundo (2016), señala la visión y el vínculo que la comunidad *Jñatr'o* tienen con los recursos naturales faunísticos, principalmente con la serpiente. Hay términos como recursos naturales que se desea eliminar dentro del trabajo.

La presente tesis abarca la importancia sobre la manera de vivir de la cultura *Jñatr'o* respecto a su relación con el entorno natural desde la medicina tradicional (salud-enfermedad-*xoñijomo*), siendo esta una escritura oralitegráfica que muestra los aportes y las relaciones que se han fortalecido a través de los años con el contexto y que ha permitido

mitigar la crisis ambiental a nivel local,⁶ considerando necesario comprender la diversidad biocultural, reconocer y revalorar su importancia en la actualidad.

En los territorios de las culturas indígenas existe una gran cantidad de biodiversidad, pero el pensamiento occidental sobre la explotación y la industrialización en el que se tiene como objetivo generar riquezas económicas basadas en la apropiación de los espacios que las culturas consideran sagradas, como el monte, el agua, la tierra, entre otras, ha traído consigo una modernidad que hace relucir un panorama devastador, por tal motivo es importante comprender las relaciones de las culturas indígenas con el entorno natural.

Se debe concientizar sobre la necesidad de un cambio radical en el pensamiento y maneras de vivir, en la que es necesario una convivencia y coexistir, procurar una relación respetuosa con el entorno natural, para su conservación, cuidado, resiliencia en conjunto, que pueda revertir el daño que le estamos haciendo a cada ser que habita en el planeta, incluyéndonos. En las culturas y su manera de convivencia con el entorno natural es una solución viable que pretende comprender y ejemplificar desde la cultura *Jñatr'o* el vínculo que los ha ayudado, al menos para la generación de *yo ande* a sus relaciones y vínculos con el entorno, dando catedra de lo fundamental que es aprender a coexistir en conjunto con cada uno de los seres.

Conocimientos, vínculos, prácticas, formas de vivir, emociones y otros elementos de la cultura viajan a través del mito de manera oral y también en la ejecución de los rituales, en la que comprender sus elementos se vuelve una oportunidad de profundizar en las relaciones de los seres *Jñatr'o*, la diversidad biocultural, la medicina tradicional como escritura oralitegráfica, conocer la educación cultural y ambiental que *yo Jñatr'o* han desarrollado a través de los años.

⁶ Según la Real Academia Española (2019), lo define como “representar las palabras o las ideas con letras u otros signos trazados en papel u otra superficie, comunicar a alguien por escrito algo”, entendiéndose así que es la representación de conceptos o ideas, a través expresiones o símbolos que la lengua a usado para poder expresarse, teniendo así que las culturas han desarrollado diferentes maneras de poder comunicarse y transmitir, a lo que nos lleva señalarlas como maneras de escribir, por el uso del mismo código en común.

Guiándose bajo el principio de educar desde los saberes, expresiones, creencias, practicas, rituales, vivencia con el entorno, aprender a vivir dese la identidad, en el que se visualiza a *yo ande* como productores de conocimiento, y a los jóvenes como herederos de ese conocimiento que posteriormente se debería de reflejar en la aplicación, de esta manera, educar en la actualidad comprende un círculo de transmisión, que incluye a docentes para que funjan como mediadores de un aprendizaje integral. Esta idea es un punto de partida para reconocer la necesidad de revalorizar los conocimientos de *yo Jñatr'o* y comprender la complejidad de su cultura y su lengua que permitan enfatizar su papel en la fortaleza de la identidad de hablantes y miembros jóvenes de la comunidad.

Que se transmitan los saberes históricos, sociales e ideológicos, posibilita la conservación de elementos significativos propios de la región. Siendo fundamental que las nuevas generaciones reconozcan el valor que poseen los conocimientos de *yo ande*, el proyecto de investigación podría significar un impulso para recuperar la relación de los abuelos y las nuevas generaciones, en el que *yo ande* son el umbral para fortalecer la identidad cultural en los jóvenes para que siga trascendiendo a través de los años.

Por ser una región poco estudiada son muchos los aspectos sociales desconocidos. La lengua es una base para tener un mejor panorama, ya que contribuye en pro de la cultural y la revaloración de esta. Lograr que *yo Jñatr'o* sean la voz de su propia forma de pensar, como investigador ser solo un colaborador, el eco de su voz a través de la escritura, posicionando su conocimiento cultural en espacios que se vuelven imposibles de llegar. Se promueve dar una idea diferente al hacer investigación, a partir del trabajo y su aplicación se argumenta su efectividad, los abuelos intelectuales serán los referentes de sus teorías y ciencias.

Esta tesis no busca hacer una investigación para que se quede en un estante, sino encontrar la manera de que sea productiva para la enseñanza de la lengua, la cultura y un elemento fundamental de esta es la importancia del entorno natural a las nuevas generaciones. Tomando en cuenta la educación ambiental y cultural que los abuelos desarrollaron y con ello impulsarlos para su aplicación de manera interna, donde *yo ande* vuelvan a reconocerse como la base esencial para la educación de las generaciones más

jóvenes tanto dentro de las instituciones como desde el aprendizaje en su propio entorno y desarrollo dentro de la comunidad.

Bajo lo descrito, se planteó el cumplimiento del siguiente objetivo general: “Comprender los modos de relación de *yo ande* y la naturaleza a partir del análisis de la medicina tradicional (proceso salud enfermedad-ejecución del ritual) como escrituras oralitegráficas, que constituyen las prácticas de vida y la riqueza de su diversidad biocultural”. Además de plantear tres objetivos específicos, primero, “Describir los mitos, así como las terminologías *Jñatr’o* que proporcionen datos sobre el vínculo *Jñatr’o*-entorno natural y su papel como fundamentos de la relación (coexistencia) cultura naturaleza”; el segundo objetivo se remite al “Analizar cuáles son los elementos de la ejecución del ritual (enfermedad), que permiten la conexión y el estar bien (salud) entre los seres *Jñatr’o* (*yo ande*-entorno natural).

El tercero fue “Reconocer la escritura oralitegráfica de la medicina tradicional como elemento que constituye la pedagogía *Jñatr’o* sobre la educación ambiental-cultural que han desarrollado los abuelos, el entorno natural para fortalecer su vínculo, así como la coexistencia, que han favorecido a la cultura, la diversidad biocultural y el cuidado del medio ambiente a nivel local”.

Por lo que el cumplir los objetivos y desde mi posición de *Jñatr’o* a investigador, se planteó una metodología que permitiera subsanar distintos vacíos que el no ser de la comunidad ha dejado en la práctica investigativa. Por temas de salud pública, como fue la pandemia del COVID-19, se planteó realizar una investigación descriptiva y analítica, pues aplicada sería complicado en los límites de los requerimientos, pero no nulos para su realización a futuro o algunos realizados en el proceso bajo medidas de sanidad. La investigación fue de tipo cualitativo, siendo este el más frecuente en las ciencias sociales por su alcance y la obtención de datos diversos, como en este caso son los culturales. Se trabajó mediante las bases de un estudio de corte etnográfico.

Desde la manera de abordar la investigación y el posicionamiento de los portadores del conocimiento como son las abuelas y abuelos, se realizó un estudio intercultural, en el que también se aplicó los cocimientos sobre la lengua *Jñatr’o* (Feltes, 2017; Barriga, 2018),

en la que no se pretendió generalizar, sino comprender las relaciones de una comunidad cultural respecto a su vínculo con entorno natural, desde el posicionamiento de sus saberes. Es importante, en esta interrelación fortalecer la cultura y los aspectos ecológicos, bajo la incorporación de un “nuevo actor, la propia tierra” (Latour, 2019, p. 9). Para comprender las relaciones entre abuelos-entorno natural, en el que se refleja desde el sistema de creencias, los conocimientos, el conjunto de prácticas y usos (cosmos-corpus-praxis) para ello nos apoyamos de la Investigación Acción Participante (IAP).

En relación a esto las características de los colaboradores especialistas es ser nativos de la región, hablantes de la lengua *Jñatr'o*, con una edad preferente de 55 a 90 años, que realizaron o realicen actividades de: médicos de la región y quienes hayan recurrido a la medicina tradicional. Se busca adelantarse a las situaciones por eso se tuvo contemplado alternativas de colaboradores. Fueron comunidades de la región *Jñatr'o/sur*, (basados en la ubicación en el que se encuentran respecto a los lugares que hablan la lengua mazahua) del Estado de México, los especialistas seleccionados son hablantes de la lengua *Jñatr'o* y tienen como segunda lengua el español, información obtenida de mi cotidianeidad en el contexto, además de que al radicar en la región se valoró el que aún prevalecen extensiones considerables de biodiversidad.

El género de los colaboradores es indistinto, aunque de los especialistas si se considera que sean mujeres, buscando visibilizar la gestión de la inclusión de género, el número de colaboradores no se limita, pero se está considerando que sea un familiar por especialista, de manera estratégica preferentemente que sean sus hijos.

Finalmente, quiero señalar que ser indígena e investigador de mi propia cultura encierra distintos retos tanto personales como profesionales. En este sentido, desde el buscar incorporarse a una institución educativa, ya que, es complicado, por ello, es el primer reto, hablando desde el tema de estudios de posgrado, el no ser parte de una cultura con “magia” le añade un poco más de incertidumbre, regresando al tema, el ingresar es difícil, ya que, se tiene un gran rezago en cuanto a los estudios previos de licenciatura y la adquisición de una segunda o tercera lengua más allá del *Jñatr'o*.

Al ingresar y ver en la Maestría en Estudios Amerindios y Educación Bilingüe, un umbral por el reconocimiento de la lengua materna hace la realidad un sueño. Ya que, dentro de una institución universitaria el planteamiento de la investigación, como indígena pretende buscar todas las alternativas posibles para no caer en la misma práctica investigativa desarrollada por los no indígenas, por eso se planteó que antes de todo, recordar cada instante el que uno no solo pretende cumplir un objetivo o un logro de investigación, sino hacer algo que realmente posicione a la cultura, para esto el fortalecer la identidad en otro espacio y al mismo tiempo prepararse, más que reto es una dinámica que se debe de mantener constante, pese a que en ocasiones es posible coincidir con obstáculos.

El ser de la comunidad no vuelve la realización de una investigación más fácil, incluso lo complica aún más. Muchas de las personas de la cultura ya les es difícil confiar, pues la dinámica existente es que solo les preguntan, los investigadores quieren que les enseñen y los utilizan, pero jamás regresan. Por tanto, cuando se es miembro de la cultura a donde se lleva a cabo la investigación, uno cada día de su vida seguirá siendo recordado por lo que uno haga. La elección de la metodología se basa en lo adaptable para los colaboradores, no repetir la misma historia de colonización. Plantearse que no se persigue información o el dato, sino el posicionar lo que por años has visto y sido participe dentro de la comunidad, pues no se pierde objetividad, como indígena el sentido crítico y reflexivo también se logra, por eso también se remite a los aportes teóricos, metodológicos, pero encaminados a las consideraciones de ser antes que todo, uno es *Jñatr'o*.

Pese a plantear una manera de práctica metodológica, existieron dilemas, pues en el andar en la comunidad se encontraron con situaciones, entre ellas, exigencias, pensar que se iba con intenciones partidistas, que se me estaba pagando mucho dinero, que porque yo estudiaba, que porque quería ser mejor que ellos, repulsión, envidia y el escuchar las experiencias con investigadores, esto me ha parecido preocupante, pues es el resultado de la figura que ha formado el investigador dentro de la cultura. Aunado a esto, en la comunidad se encuentran con reglas, entre ellas el no grabar algunas narrativas y pues, aunque algunos me lo permitieron, plantearon lo ocupara para mi trabajo y le diera un buen uso.

No puedo señalar que un investigador externo sea malo, creo que las prácticas de investigación se deberían de replantear y entender que como indígena también pretendemos estar dentro de los espacios académicos, queremos que como cultura se nos permita expresar desde un papel diferente al de ser solo llamados “objetos de estudio”.

Para concluir el apartado introductorio de la presente tesis quiero mencionar que está se desarrolla a partir de tres capítulos. En el primero se plantea un recorrido teórico-metodológico, en el primero se indagan sobre puntos de análisis vinculadas a los aportes de la cultura *Jñatr'o*, en el marco metodológico se replantea una manera de realizar la práctica de investigación, las estrategias y posicionamiento ético.

En el segundo capítulo se redacta un apartado de datos sobre la dinámica de la región *Jñatr'o* desde descripciones de algunas de sus comunidades, basados en los aportes de las personas con las que se colaboró en el trabajo de campo, bajo una perspectiva etnográfica. Se muestra un panorama de la identidad, el estilo de vida y elementos que componen la diversidad biocultural, al mismo tiempo problemáticas que trae consigo el cambio de pensamiento y práctica en las nuevas generaciones, originando la crisis cultural-ambiental a nivel local.

En el tercer capítulo se aborda la escritura oralitegráfica de la medicina local como tópico que permite reconocer las estructuras pedagógicas culturales y ecológicas, desde las narrativas, además del proceso salud enfermedad, bajo el pensamiento del *xoñijomo*, lo que trae como consecuencia diferenciar los tipos de enfermedades, los principales espacios delicados y la relación con el entorno natural que han permitido mitigar la crisis climática a nivel local.

Capítulo I Hacia la construcción de un marco teórico y metodológico de la investigación

El presente capítulo tiene como objetivo describir las estrategias teóricas y metodológicas para el análisis de la realidad Jñatr'ó, encaminar una adecuada colaboración con *yo ande*, realizar análisis, síntesis y aplicación de los datos que posicionen el conocimiento de las comunidades con las que se trabaja. Para lograrlo se organiza en dos apartados, uno teórico y otro metodológico.

Dentro del apartado teórico, se describen y posicionan las categorías de análisis, centrando los principales enfoques alrededor de ellas con el fin de comprender sus posibilidades y limitantes en el sentido de la investigación. Por otro lado, en el apartado metodológico se describen las tácticas para el registro de la realidad, el posicionamiento ético frente a la población Jñatr'ó, así como los modos en los cuales se sintetiza y analiza el conocimiento registrado en campo.

1.1 Ko xipji yo xorü: Marco teórico

Bajo la pretensión del desarrollo de la investigación de manera distinta, respecto a que repercute por ser de la comunidad, asimismo propiciar el reconocimiento y el posicionamiento del pensamiento, las prácticas, los conocimientos, costumbres, tradiciones, textos, expresiones, mitos, en resumen, los aportes que las abuelas y abuelos de las distintas culturas le ofrecen a la sociedad. Realizando un cambio en la orientación y aplicación de la práctica como investigador y miembro de una cultura, apuntalando un desarrollo como lo señala Tuhiwai (1999), bajo proyectos indígenas descolonizados, así como proyectos de autor para representar, colaborar y reconectar, ya que, la clave es la idea de crear, el indígena habla por sí solo, con el sentir de compartir, que la cultura hable por sí misma, propuesta que se pretendió reflejar en la práctica investigativa y en la escritura.

Encaminar la propuesta de una manera de investigar y describir un problema, buscando ver y entender desde las diferentes perspectivas, sin distinción entre humanos y no humanos, sino como seres *Jñatr'o* que comparten un entorno natural, como un conjunto que también constituye la naturaleza, para ello, se citó a Viveiros (2010) quien señala una nueva manera de entender la realidad, desde el multilateralismo añadiendo la cosmopolítica como entramado afectivo de humanos y no humanos, asumiendo que se debe de ver desde la posición del otro para entenderlo, replantear el papel del investigador, no como un observador, sino como un participante en acción que resalte y colabore en el posicionamiento de los sabios de la cultura *Jñatr'o*, al aportar teorías y ser partícipes de ellas desde el pensamiento, la práctica, la manera de vivir y convivir con la realidad, señalamientos que se pretenden visibilizar a lo largo del texto y de la práctica.

Si bien esto representa la forma más adecuada de la práctica como investigador, existen dentro de la acción una serie de limitantes por pertenecer a la misma cultura, tanto externas como internas, ejemplo de ello, tenemos la edad, el ser el primer investigador dentro de la región, el termino investigación se debe de explicar y a su vez modificar en el dialogo, encontrarse con dichos de que lo que se hace es con fines políticos, aunado a esto, acciones que han realizado algunos investigadores de dar dinero por el conocimiento, acto que en el interior de la comunidad tiene una serie de repercusiones.

De la misma manera, el género, representa una limitante para incorporarme a algunos espacios, hablar de ciertos temas o con ciertas personas, pero esto en la práctica se solvento con la compañía de una intelectual *Jñatr'o* que me permitió el vínculo más ameno con las médicas tradicionales, así mismo, aunque no propiamente refiere a la limitante por el género, dentro de la práctica de la curación no se puede ingresar a los espacios sagrados e ir registrando, sino solo desde las experiencia de personas que se han enfermado y la voz de *yo ande* permiten acercarse a los datos necesarios que cubran lo propuesto.

Si bien existen limitantes, en mi se refleja el resultado de la transmisión de los conocimientos basado en las estructuras pedagógicas de las abuelas y abuelos *Jñatr'o*, mi

experiencia se basa en la enseñanza-aprendizaje de la educación local. Esto, en conjunto me permitió adelantarme a hechos que se predijeron ocurrirían, y así tener un desarrollo adecuado y pertinente.

Por lo tanto, señalamos que los conocimientos de los pueblos indígenas representan otras ciencias, otras lógicas, aunque muchas veces son ignoradas, demuestran que son pilares que sustentaron y sostienen al mundo, evitando un caos y una extinción inminente. Si una cultura muere, muere un conocimiento, una ciencia, una forma de pensar, una forma de vivir, una forma de entender la realidad, una perspectiva, muere su territorio, su biodiversidad y la consecuencia es que el “inminente paso del mundo no indígena sea también morir, pues todo aquello que se hace destruyendo la tradición termina incendiándose” (Chamán Purépecha, citado en Toledo y Barrera, 2009, p. 5).

La existencia de trabajos y propuestas encaminadas al rescate de las ciencias y prácticas culturales en beneficio del entorno natural son alentadoras, pues investigadores buscan posicionar los conocimientos y el pensamiento de las culturas indígenas, pero dentro del trabajo se parte de comprender las relaciones con el entorno natural desde las escrituras oralitegráficas, que las ha convertido en una manera de vivir de una cultura y que ha logrado contrarrestar la crisis ambiental de manera local.

Por su parte, desde los trabajos realizados por pensadores de la cultura *Jñatj'ó* (variante lingüística de la lengua Jñatr'ó con mayor influencia en la región norte), se ha comenzado a abordar desde el enfoque etnográfico puntos similares a la temática, aunque la perspectiva de la que se parte es diferente, ejemplo de ellos tenemos al investigador mazahua Esteban Bartolomé Segundo Romero, quien ha hablado sobre la cultura *Jñatr'ó* en múltiples escritos, uno de ellos, *Las serpientes: entre el relato y el imaginario colectivo. Teetjo ñaatjo jñaatjo-Jñatr'ó* (2016), señalando que la visión de los pueblos indígenas de “mantener una estrecha relación con el entorno inmediato y la naturaleza en general está muy presente en su comportamiento durante la vida sociocotidiana. Es una premisa que observan y conservan las poblaciones de origen mesoamericano desde tiempos inmemorables, hasta la actualidad, contenida en su cosmogonía” (p. 19).

Aunado a estudios de esta índole, que se podrían indagar respecto a la cultura mazahua desde un enfoque etnográfico, es el caso del libro *Los pueblos indígenas del estado de México. Atlas etnográfico*, coordinados por Cortez y Carreón (2016), permitiendo un recorrido sobre la identidad mazahua (costumbres, tradiciones, fiestas, la siembra, entre otros).

Los apartados teóricos que se retoman sirven como argumento de lo ya escrito, pero no en su totalidad su adaptación a la cultura. Sino un acercamiento desde lo que se dice, se dijo y se dirá. La investigación desde un andar desde teorías, metodologías y conceptos; nutrirá el tema de interés, permitiendo conversar con autores en contraste con consideraciones que en la cultura mazahua se plantean y así poder generar un dialogo desde puntos alternos que permita enriquecer el conocimiento.

1.1.1 Yo opjü yo jñiñi: Textos Oralitegráficas

Las expresiones de la cultura *Jñatr'o* entre ellas: la tradición oral, las prácticas y los rituales, vistas desde la medicina local, en el transcurrir de la investigación serán denominados bajo la propuesta de escrituras o textos oralitegráficas, citando a Rocha (2016), quien señala que: Los diversos sistemas escriturales indígenas se caracterizan en parte por su comunicación visual de ideas, no del habla propiamente dicha, y suelen ser transmitidos dentro y fuera de los territorios ancestrales a través del uso de una amplia gama de soportes gráficos, como tejidos (cestas, mochilas, hamacas, fajas, bandas, prendedores, collares en chaquira), cerámicas (pintados o modelados), esculturas y tallas (en piedra, madera, hueso), pinturas (sobre el cuerpo, sobre lienzos, sobre las piedras, sobre telas como la yanchama), e incluso mediante recientes propuestas audiovisuales y gráficas en medios interactivos virtuales como blogs, libros objeto, páginas web, etc. (Rocha, 2016, p. 35).

Estas escrituras oralitegráficas se acompañan de símbolos que poseen un significado adherido al pensamiento de la cultura, expresados también bajo propuestas de “textos pictoideográficos, etnotextos (oralitura, en la que se privilegian voces provenientes de la oralidad, testimonios, géneros verbales, relatos míticos transcritos o evocados),

sistemas semasiográficos y procesos de intertextualidad (Rocha, 2016, pp. 27-49), propuestos por varios indígenas, que se denominan de tal manera, como son: Hugo Jamioy (camëntsá), Anastasia Candre (okaina-uitoto), Yenny Muruy (andoke-uitoto), Fredy Chikangana (yanakuna quechua), Miguel Ángel López (wayuu) y Berichá (u'wa) que buscan impulsarlas.

Las escrituras oralitegráficas, concepto que se repetirá en la dinámica de las letras, señala que los pueblos indígenas poseen en sí mismas un pensamiento, una manera de vivir, en el más fino detalle hay un sentido para considerarse parte de la cultura (como se notará, la naturaleza es cultura y viceversa, no separada, esto dentro del pensamiento *Jñatr'o* con el que se colabora), incluso lo que parece no tener sentido, para la cultura posee un significado colectivo.

Partiendo de lo anterior Brotherston (2019), señala que “los dibujos pueden ser sinónimos de la idea misma de escritura y representación, pues, encierran algo más profundo, como pudiera ser el ritual, mismos que argumentan más hechos culturales”, rugidos, aullidos, etc., (p. 20), el tener un significado y una interpretación (oral), dentro de la cultura ya forma una manera de expresar, una forma de escribir, retomando al mismo autor señala que “los textos mesoamericanos y los sudamericanos recurren, unos y otros, a retruécanos visuales, a cuentas acumulativas y al juego binario del rojo y el negro” (p. 30), donde los colores y lo visual dentro de la cultura *Jñatr'o* tiene un papel importante y no se descarta que en el verde, rojo, es decir el color de las plantas medicinales presentes en los rituales curativos posean un significado.

Entrelazado las ideas de las particularidades de las escrituras y su identidad, es importante mencionar otro tipo de escritura alterna, de acuerdo con Brotherston (2016), otro sistema gráfico gunadule: el de las escrituras picto-ideográficas terapéuticas curativas de los neles o médicos tradicionales. Los neles inventaron la escritura. Según este investigador, tal escritura, que denomina épica terapéutica, estaría conformada por textos cantados y escritos mediante grafías. En su concepto el ikala (vía/camino) es un tipo de

escritura para registrar el arte verbal tradicional, lo que nombra literatura canónica. (Brotherston, citado en Rocha, 2016, p. 238).

En el andar por el análisis de las oralitografías de *yo Jñatr'o* nos pudimos dar cuenta de como estas muestran una forma de vivir y relacionarse con su entorno natural que ayuda a mitigar las implicaciones de la crisis ambiental a nivel región, manera de pensar que ha formado una práctica respecto a la relación con el entorno natural, permitiendo conservarla y coexistir a la par, además de fortalecer la identidad *Jñatr'o*, dando muestra de una pedagogía de enseñanza-aprendizaje sobre educación ambiental y educación cultural.

1.1.2 Ja ga mimijü-yo para yo ts'ita: Los saberes tradicionales

El pensamiento de la cultura *Jñatr'o* ha logrado contrarrestar el desequilibrio ecológico en sus comunidades, continuando de esta manera con la idea que actualmente son las culturas indígenas quienes cuentan con gran parte de la biodiversidad del país, esto gracias a su manera de relacionarse y convivir con el entorno natural. En la cultura mazahua de la región una de sus formas de expresión sobre su percepción se expresan en sus escrituras oralitegráficas, específicamente aquí retomando la medicina local, en la que evidencian su manera de vivir con el entorno natural y fortalecer así su identidad, constituidos como “otra manera de conocimiento” (Toledo y Barrera, 2009, p. 66), que nutre la diversidad biocultural *Jñatr'o*.

Abordamos desde diferentes argumentos la importancia de los conocimientos de las cultura *Jñatr'o*, no solo para dar respuesta a cuestionamientos de la misma, sino externas a ella, antes de esto debemos de reconocer que las culturas indígenas tienen una manera propia de pensar, que así como hay “un saber occidental, igualmente hay un saber indígena, hay un saber de origen africano y creo que la cultura puede ser universal” (Urbina, 2004, p. 42), esa diversidad de pensamientos entre culturas no causa conflicto pues aunque no son las mismas formas frecuentemente sí son los mismos fines, sin embargo, el conflicto surge cuando como individuo o cultura se reconoce con mayor

validez a otra forma de pensar o con poder sobre otro, invalidando así los conocimientos que consideran inferiores a los parámetros propuestos bajo intereses propios⁷.

Para comprender el conocimiento de las culturas indígenas es pertinente analizar los diferentes signos, símbolos, téis, espacios, rituales, prácticas, conceptos y percepciones de lo que se considera la forma en que se comprende el entorno, la convivencia, pero también las relaciones que de ellas emergen, pues poseen una carga de conocimiento, de emociones, de identidad, por mencionar algunos, este desde aspectos que tienen implicaciones en el tema a desarrollar.

Lo anterior dentro de la cultura *Jñatr'o*, lo ejemplificamos con el uso del “*Ts'isebe-jarrito*”⁸ en el consumo de sus téis, en el que nos remite a un aspecto simbólico, interpretando que *yo Jñatr'o* no quieren desconectarse de la tierra o como segunda idea el de que no quieren que lo que se sirva al jarro: el agua, el pulque (bebida típica *Jñatr'o* y otomí) o téis, se alejen del que consideran como origen de la vida “la tierra” teniendo en cuenta que los jarros son elaborados de *pejo* ‘barro’, o quizás sea solo por el sabor, eso se debe de entender de manera precisa, pero aquí los ejemplos toman una función de argumento introductorio y no con el objetivo de profundizar en cada uno ellos, aunque si atenderlos de manera general.

Siendo a partir de estos saberes, la escritura oralitegráfica permiten describir un panorama sobre cómo viven con el entorno natural, que aborda, la manera en que lo hacen,

⁷ Según Campillo (2013), en la nota periodística *La crisis del pensamiento occidental*, el pensamiento está sufriendo una crisis, visible en graves dificultades económicas, sociales, ecológica global, de legitimidad de la democracia y civilizatoria. La filósofa estadounidense Martha Nussbaum citada en la nota, ha alertado de esta “crisis silenciosa” del pensamiento occidental, una de sus manifestaciones es la reducción de los estudios de artes y humanidades en todos los países que han adoptado la ideología neoliberal y, con ella, una concepción economicista y tecnocrática del conocimiento y la educación. Siendo necesario dice Campillo, reconstruir la “razón común”, para que la humanidad viviente, entretejida ya en una sola sociedad planetaria, se haga cargo de su pasado múltiple y se enfrente al porvenir con una actitud reflexiva y cooperativa, y para esto es necesario la presencia de la filosofía, y considero yo, reconsiderar también las formas de vivir, pensar y comprender de las culturas originarias (amerindias) y lo que ello repercute, como son las acciones a favor del entorno natural.

⁸ Los ejemplos planteados a lo largo de la revisión teórica, buscar mostrar un panorama a manera de contexto o introductorios, durante la investigación no se busca profundizar en cada uno ellos, pero si mencionarlos desde una manera general pues son los elementos que ayudan a la relación entre las escrituras oralitográficas mazahuas que aquí se abordaran.

el vínculo, lo que representan y porque lo hacen, no solo entender desde lo perceptible sino a través de sus significaciones, pues “a toda praxis corresponde siempre un corpus de conocimiento, o a toda «vida» material siempre corresponde una «vida simbólica»” (Toledo y Barrera, 2009, p. 70), teniendo consecuencia en el respeto mutuo entre los seres *Jñatr’o* que implican significaciones profundas.

Los saberes tradicionales, sus expresiones y sus maneras de escritura albergan una manera de pensar y convivir con su entorno, que generalmente es “local, colectivo, diacrónico y holístico. Los pueblos indígenas poseen una muy larga historia de práctica en el uso de los recursos, éstos han generado sistemas cognitivos sobre su propia naturaleza circundantes que son transmitidos de generación en generación” (Toledo y Barrera, 2009, p. 71), más que uso de recursos es pedir prestados elementos del entorno natural, es una reciprocidad y un cuidado mutuo.

La manera en que la región colaboradora piden permiso para usar los elementos del entorno se refleja en apoyo entre seres para *estar bien*⁹ con el espacio, por ejemplo, animales que han permitido ser usados como mediadores o restauradores del equilibrio de las relaciones, el “zorrillo” es uno de ellos, dentro del conocimiento colectivo se sitúa como un ser que al consumirse en té ayuda a contrarrestar los síntomas de la diabetes, este tema dialogado con los médicos locales de Agua Zarca, quienes lo han usado y recetado.

Los seres que habitan dentro del entorno y que forma parte de la cultura actúan en favor de los individuos, como mediadores en la cura de enfermedades, es decir ayudan a mantener el equilibrio social entre los seres, y con ello propiciar *estar bien* *Jñatr’o*-naturaleza. Tal es el caso del uso de alimentos que forman parte de la dieta de la cultura como son los quelites, ejemplo: *laboxi*-nabo, *mortaza*-jaranabo, *ts’ikancha*-gallito, *murkj’ana*-chivo, *ximbocho*, *Kalito*, *xits’o*-quintonile, *rakjonü*-malva y *zanrreje*-quelites

⁹ Contraste de lo que se señala como bienestar, el *estar bien* representa al colectivo de todos los seres “*Trexe ko ri bunkjo ka jomo, trexe ngeje Jñatr’o*” ‘todos los que vivimos en la tierra, somos mazahuas’; ideal de la cultura, basado en sus limitantes simbólicas de espacio propio, no como consideración hegemónica.

del agua” como son: el berro y el *ñidye*-palmita, solo por mencionar algunos, dan muestra que el consumo no se basa en la sobreproducción, sino en lo que el mismo entorno ofrece.

La escritura oralitegráfica de la medicina tradicional representa un conocimiento de *estar bien* con el entorno natural, usando elementos para la cura de enfermedades con hierbas, por ejemplo, la planta medicinal usada con frecuencia, el *xits'ana*-hierbabuena, y el uso de animales entre ellos: el consumo de la carne de tlacuache para aliviar la anemia, se usa también para el alivio de ciertas enfermedades o uso en la partería, reflejando así una necesidad colectiva por existir. El motivo de buscar posicionar este conocimiento no solo ha sido para dar a conocer una manera de vivir con el entorno natural, sino también fortalecer su transmisión de manera interna y evitar su ausencia en las nuevas generaciones.

Los conocimientos de las culturas indígenas forman sus ciencias, sus conocimientos, sus prácticas, su identidad, lo que lleva a proyectarse en la relación con el entorno natural, desde acciones que buscan que no se afecte a ningún ser, por el contrario su uso se basa en únicamente si se encuentran si vida, pues se toma como su función en este plano.

Aunado a lo anterior, a modo de ejemplo, se tienen las consideraciones respecto a la importancia del monte, desde la concepción de la región al requerir leña para no agredir al espacio solo se debe de recoger lo que el viento ha tirado, pues no se mata a los seres, procurando así cuidarlo y con ello propiciar al aumento de espacios de flora y fauna de manera autónoma, “el conocimiento indígena es holístico porque está intrínsecamente ligado a las necesidades prácticas de uso y manejo de los ecosistemas locales” (Toledo y Barrera, 2009, p. 71), yo Jñatr'o no deciden sobre la vida de nadie, las abuelas y los abuelos no cazan, no talan árboles, buscan estar bien colectivamente desde la idea de no hacerle daño al entorno natural, pues sería un daño que ellos mismos se estarían haciendo.

Los saberes, manera de pensar, prácticas, rituales, conocimientos, ciencias y lo que las abuelas y abuelos heredan son aceptados, en la mayoría de ellos, por los miembros de la cultura, pero también es cierto que no son aceptadas en su totalidad dentro de los

contextos llamados especializados o científicos, según Pérez y Argueta (2011), aunque se han visto avances de la aceptación de los saberes de las culturas indígenas, aun “no se han reconocido como formas y métodos de conocimiento con los cuales se puede dialogar de forma horizontal, sin que sean las llamadas disciplinas científicas las que impongan los métodos de validación y de selección de los conocimientos” (p. 3).

Propiciar el reconocimiento de los conocimientos de las culturas en todos los contextos o al menos en la mayoría de ellos, no solo permitiría colaboraciones trascendentales, sino que se estaría hablando de un cambio no solo en favor de la naturaleza, si no la existencia de un derecho a la vida sin desigualdades. A pesar de las aportaciones de las culturas indígenas al mundo, es evidente que se siguen viendo como conocimientos no válidos en la gran mayoría de los contextos.

Las escritura oralitegráficas de *yo Jñatr'o* expresan su pensamiento, la forma de vivir, de relacionarse, de convivir, partiendo en esta investigación desde la práctica de la medicina local, la ejecución del ritual como la forma de poder equilibrar y fortalecer las relaciones con el entorno natural, en este caso los médicos locales fungen como mediadores de ese proceso, pues es una manera que han construido para lograr un vínculo con los espacio importantes para *yo Jñatr'o*, vivos o en el plano de la otra vida ‘la muerte’ (solo es una manera diferente de vivir, como lo mencionan las abuelas y abuelos *Jñatr'o*), por la concepción sobre salud-enfermedad como proceso de *estar bien* con el espacio y no dañarlo, se ha construido un cuidado y ayuda mutua entre los seres.

Sobre la conservación de su entorno, tanto flora como fauna, el pensamiento *Jñatr'o* los concibe como algo adherido a su cultura, respeto, cuidado, una manera de coexistir a la par, eso ha sentado las bases para hablar de una diversidad biocultural. Que parte también de una manera y una forma basada en una educación ambiental y cultural que las mismas abuelas y abuelos *Jñatr'o* han aplicado por generaciones, pues desde niños se enseña a convivir con el entorno natural, como se le debe pedir, se le debe de hablar, se le debe agradecer por el cuidado y lo que permite usar.

El origen de esos conocimientos está en las abuelas y abuelos, que después lo transmiten a sus hijos, que se vuelven padres, quienes después lo transfieren desde el dialogo y acciones a los hijos y nietos, al menos eso hasta hace unos años se hacía, para que así pudiesen vivir con lo que los rodea sin afectarlo y que tampoco los afecte, siendo estos algunos de los elementos que forman los valores de la cultura sobre el cuidado del ambiente y el derecho a la vida.

1.1.3 Xoñijomo ñe yo ande: Diversidad biocultural

Las relaciones entre los humanos y no humanos expresan la coexistencia de la especie en el transcurrir de los años. Estas relaciones están orientadas por conocimientos profundos e identitarios que han permitido en varios casos, mitigar la crisis ambiental en múltiples poblaciones indígenas, por tal motivo es oportuno comprender y “describir los procesos de diversificación que ponen en manifiesto los estrechos vínculos entre diversidad biológica, lingüística, cognitiva y agrícola, como el complejo biológico-cultural originado históricamente y producto de miles de años de interacción entre las culturas, ambientes o entornos naturales” (Toledo et al. 2019, p. 18).

Lo anterior permite reconocer las relaciones, las formas de pensar que se encuentran adheridos a la lengua, en las prácticas, en las expresiones, en las ejecuciones de los rituales, que constituyen el conocimiento que define elementos de una manera de vivir con el entorno, el conjunto de seres, permitiendo visibilizar así una compleja red de relaciones que articula la diversidad biocultural. Es entonces en esos “conocimientos, rituales, recuerdos claves, sucesos, que han influenciado profunda y duradera al total de la especie” (Toledo et al. 2019, p.18), esto se encuentra presente dentro de las escrituras oralitegráficas de las que parten la estructuración de una educación que comprende no solo la enseñanza del hacer, sino también el saber hacer y porque se hace.

Las creencias, conocimientos y prácticas reflejan sus relaciones con el entorno natural y conforman su diversidad biocultural. *Yo ande* son sujetos portadores de conocimiento profundo e identitario y sus sabidurías, entre ellas la medicina tradicional,

expresan una comprensión profunda donde los humanos y no humanos son partes integradoras y necesarias para el equilibrio con el cosmos.

1.1.4 In jña'a yo jñatr'o: El mito

Las relaciones con el entorno natural se pueden expresar desde las escrituras oralitegráficas *Jñatr'o*, conocimientos que se transmiten de generación en generación a través de la oralidad, según Toledo y Barrera (2009), “es pues, a través del lenguaje, pues no se echa mano de la escritura, es decir es un conocimiento ágrafo” (p. 71), siendo esta una manera fiel y confiable de que se pudieran conservar y mantener la esencia de los saberes de las abuelas y abuelos, ejemplo de ello es mantener la espacialidad y la convivencia generacional en ese proceso de transmisión.

La oralidad es una de las maneras en la que *yo Jñatr'o* han transmitido los conocimientos, saberes, prácticas y la lengua, siendo la principal forma en que transita por la cultura, pues persiste la riqueza del vínculo entre abuelas y abuelos, padres, hijos, nietos, donde el lugar en el que comparten los conocimientos como es el fogón, la cocina, el campo, el monte, y todo el entorno de *yo Jñatr'o*, representan espacios simbólicos, que encierran una esencia cosmológica.

Esta manera de transmitir el conocimiento no es porque “la sociedad es analfabeta, o que su oralidad es carencia de escritura sino es la no-necesidad de escritura” (Maldonado, citado en Toledo y Barrera, 2009, p. 71), pero una necesidad de no escritura como la que estamos acostumbrados a ver, el del conjunto de letras o grafías del español, sino que la oralidad se expresa en escrituras propias reconocidas dentro de sus contextos.

Una de las maneras de comprender los conocimientos de la cultura *Jñatr'o* que se encuentran en sus escrituras es a través de los mitos, entendiendo que es la voz del colectivo en el que se relata la vida pasada, pasada y futura. El “mito precede a las vivencias con el entorno natural... los mitos no son fantasías sino la expresión lingüística de unos sucesos que especialmente ocurrieron u ocurren en otra faceta de la realidad” (James y Jiménez citados en Urbina, 2004, p. 32), ya que los conocimientos se basan en

argumentos que su propio entorno e ideología tienen, siendo así que lo que expresan las abuelas y los abuelos se rodea de significados que construyen su conocimiento epistémico-especializado.

Desde el perspectivismo amerindio, señalado por Viveiros de Castro (2010), se alude al mito como argumento sobre la idea de que todos los seres se reconocen como humanos, ya que es “un lugar geométrico en el que la diferencia entre los puntos de vista a la vez se anula y se exagera” (p. 48), la manera en que nos vemos, es la misma manera en cómo nos ven y es “en ese discurso absoluto, cada tipo de ser aparece a los otros seres tal como se aparece a sí mismo -como humano-, mientras que actúa ya manifestando su naturaleza distintiva y definitiva de animal, de planta o de espíritu” (p. 48). Y esto se exprese a través de la oralidad principalmente y la información significativa que aporta, en la que humanos y no humanos son participes dentro de los mitos que transitan en la comunidad, sin marcar diferencias entre ellos.

Aunado a esta perspectiva es preciso señalar lo que menciona Lévi-Strauss (1972), bajo el precepto de que el pensamiento determina y en realidad son cultura, basado en esto menciona, que “cada grupo humano, la peculiar conformación de su medio ambiente o la impredecible razón por la que ha escogido otorgar sentido a determinados rasgos de su historia, de su habitud y no de otros” (p.8), la percepción sobre su entorno refleja un constructo cultural, así mismo el entorno da muestra de la dinámica, bajo principios naturales y culturales.

Cada cultura “selecciona los animales, plantas, minerales, cuerpos celestes y fenómenos naturales específicos, a los que dota de significado y a partir de los cuales constituye su sistema lógico” (Lévi-Strauss, 1972, p.9) el análisis en conjunto es lo que señala la lógica del sistema naturaleza-cultura, como se menciona a lo largo de las ideas que componen este trabajo, pues son visualizadas como uno solo y así tratar de comprender elementos de su complejidad que implicó, implica e implicará el pensamiento respecto a la no dualidad entre seres que componen el universo, en palabras del mismo autor “la

existencia de un compromiso constante entre desarrollo histórico y configuraciones específicas del medio ambiente, y de otro, exigencias psíquicas fundamentales...” (p. 11).

Los mitos que transitan en la cultura *Jñatr’o* señalan un comportamiento humano de los animales al principio del tiempo, seres no humanos con las mismas necesidades que *yo ande*, incluso con vicios, por ejemplo, el tlacuache que le gusta el pulque (bebida representativa para la cultura mazahua y otomí) y la satisfacción de sus necesidades sin represalias por las personas.

Los mitos reflejan como viven los seres dentro de la cultura, sus necesidades, como debe ser el comportamiento, pero también cómo “los animales perdieron los atributos que los hombres heredaron o conservan. El pensamiento indígena concluye que, tras haber sido otro humano, los animales y otros existentes cósmicos continúan siéndolo, aunque lo son de una manera no evidente para nosotros” (Viveiros, 2010, p. 50). No reconocer el derecho a la vida de cada uno de los seres que se encuentran en este plano o alternos, es lo que constituye la explotación de los que ahora se consideran como no humanos, no considerando la importancia de la vida de cada ser, anulando así la red de roles que constituyen la existencia misma de la vida.

Los mitos son un vehículo por el que el cocimiento viaja a través del tiempo y el espacio, son “disposiciones sobre las cuales la propia cultura no se pregunta nada” (Urbina, 2004, p. 54), pues ellos la reconocen como una realidad con fundamentos, y en estos “se encuentran escondidas las relaciones de las culturas primitivas con el medio” (Dacal citado en Ortiz, 2014, p. 64). Bajo esto, se considera que este es una afirmación acertada sobre lo que rodea el concepto de mito.

Los mitos no se constituyen únicamente como procesos históricos sino como consecuentes de los procesos cotidianos que transitan en el colectivo, “los mitos como sistemas de ideas, no de reglas ni de testimonios históricos únicamente” (Leach, citado en Páramo, 1989, p. 40), pues a partir de ellos pueden suscitarse diversas opiniones dependiendo de la interpretación, necesario entonces comprender el sentido, la carga cultural, desde lo que se pretende realizar es reconocer como las escrituras oralitegráficas

viajan por la oralidad, la oralidad por el mito, y el mito desde su valor teórico, pudiese aludir a una de las maneras de transitar de los fundamentos de los abuelos respecto a la relación con el entorno natural y su diversidad biocultural.

De la misma manera, pueden ser “historias paralelas, aunque sus edificios, por así decirlo, están contruidos en sentido inverso” (Lévi-Strauss, 1972, p.18), para el caso del proceso salud-enfermedad, que se establece como temática, las conversaciones permiten visualizar a seres con un sentido de seres buenos y al mismo tiempo malos, pero desde el punto en el que se analiza se comprende que el sentido puede terminar en el mismo, la convivencia adecuada que nutra la red de relaciones sociales entre seres.

Por ejemplo, animales que pueden tomar la estructura del humano y el humano que puede tomar la estructura de un animal, pudiendo esto reflejar como algo malo o algo bueno a la vez, en este ejemplo, el convertirse en animal en ocasiones es símbolo de brujería, pero un animal puede ser usado como medicina, esto a partir de significados culturales que intervienen. Y es el mito, como alternativa, la que puede “explica, por tanto, como un determinado fin fue alcanzado por determinados medios” (Lévi-Strauss, 1972, p.19).

Retomando los aportes anteriores, se considera necesario la participación de manera crítica y activa de las culturas, buscando una “visión convergente” para y con el entorno natural, no está de más mencionar lo que señala Rabotnikof, Hernandez y Ruiz, citados por Severich, Gómez y Morales (2016), “nuestros ancestros eran más conscientes y cuidadosos del ambiente; sin embargo, el consumismo y la política del menor esfuerzo fomentado por el actual modelo de desarrollo económico, rebasó la capacidad de convivencia armónica con la naturaleza” (p. 272). Es en el transitar de los saberes desde la oralidad y la narrativa como se constituyen estas estructuras ideológicas.

Es notorio una preocupación que yace en todo menos en lo esencial, es como si al tener sed nos preocupáramos por el recipiente y no por el agua, las culturas indígenas se preocupan por los dos, y es este pensamiento, practicas, significaciones y conocimiento el que ha transitado en su mayoría a través de lo oral, del mito, durante mucho tiempo en las

comunidades *Jñatr'o*, buscando no llegar al grado de destruir a la diversidad de seres que los hace ser cultura.

1.1.5 Xoñijomo: Naturaleza

Pretendiendo mostrar la diversidad biocultural, adherido en diferentes escrituras oralitegráficas, específicamente en este trabajo los que giran sobre la temática del proceso salud-enfermedad-*xoñijomo*, la cultura *Jñatr'o* ha construido sus sistemas propios de comunicación, poseen una manera particular de textos y alfabetos (asumiendo la idea de descolonizar los que han sido impuestos) para representar, relacionarse y expresarse.

Desde estas maneras particulares de escrituras los abuelos de la región, muestran su relación con el entorno natural, entendiéndola desde una concepción diferente al pensamiento occidental, pues tienen una construcción propia para definirlo, ya que es visto como un espacio vital para la existencia de la cultura, ser que necesita cubrir necesidades como cualquier otro ser *Jñatr'o*, siendo también considerado un espacio donde habitan, plantas, animales, personas, deidades, es decir, los seres que habitan en el espacio forman parte de la misma naturaleza, denominación que parte del ideal de *xoñijomo* “todos los que vivimos en la tierra”.

El pensamiento de la cultura en sus redes de relaciones no existen diferencias entre un ser y otro, Viveiros (2010) alude al relativismo cultural o multiculturalismo, desde lo que propone el pensamiento amazónico amerindio, que un humano es “todo ser que ocupe la posición de sujeto cosmológico; todo existente puede ser pensado como pensante (existe, luego piensa), es decir como ‘activado’ o ‘agentado’ por un punto de vista, por otro lado, una diversidad radical real u objetiva” (p. 54), en el pensamiento *Jñatr'o* aunado a esto hay algunos seres que son considerados con un posicionamiento diferente a *yo ande*, y bajo esta concepción el respeto es mayor.

Dentro del pensamiento occidental lo que no es considerado humano en su totalidad, para el pensamiento *Jñatr'o* pudiesen señalarlo que sí lo es, ejemplo de ello, es considerar a los animales sentipensantes, por tal motivo se les debe de cuidar como ellos

también cuidan, cuando ofrecen protección pasan de ser solo humanos a ser considerados, en algunos casos como seres con una jerarquía mayor (deidades), independientemente de eso, merecen respeto, incluso yo *Jñatr'o* sienten que están por debajo del poder de la naturaleza, pues puede hacer cosas que “nosotros no” señalan, además de su alcance tanto de protección como de afectación, algo que el ser humano no tiene la posibilidad de tener si no es por el mismo poder de la naturaleza dentro de diferentes prácticas.

Ejemplificando, en el pensamiento de la cultura los animales son humanos y en algunos casos particularmente son deidades, como el coyote, perceptible que dentro del pensamiento y prácticas de yo *Jñatr'o*, lo respeta como un ser superior que pueden aliviar enfermedades. Teniendo que “la condición común a los hombres y a los animales no es la animalidad, sino la humanidad. Pues no es que los humanos sean antiguos no-humanos, sino que los no-humanos son antiguos humanos” (Viveiros, 2010, p.50), pues desde el pensamiento *Jñatr'o* se considera que todos los seres humanos necesitan coexistir y ayudarse mutuamente.

Partiendo de la relación del entorno natural con las abuelas y abuelos *Jñatr'o*, los pensadores de la cultura, han retomado el tema desde su propia región, tal es el caso del ya citado mazahua Segundo (2016), quien menciona que el sistema de vida de los mazahuas se “concreta durante la interacción que se da entre el ser humano y su entorno principalmente con los recursos naturales que integran su habitad, conformado por seres orgánicos e inorgánicos de los reinos vegetal, animal y mineral, donde los grupos humanos son integrantes de la naturaleza y no la naturaleza parte de ellos, como queda manifiesto en su imaginario colectivo, lo cual modifica sus formas de vida” (p. 19).

Pese a conceptos como recursos naturales que en este trabajo se decide no usar, el autor nos remite a la generalidad de la convivencia entre entorno natural e individuos, en este caso *Jñatr'o*, considerados por su parte en este trabajo la convivencia entre naturaleza-cultura resistiendo.

La tierra, la biodiversidad, el entorno natural, y demás que pudiesen mencionarse, forman parte de espacios que a lo largo de la historia se han visto invadidos y violentados,

pese a ser considerados lugares que forman parte adherida a la cultura: “Ya que tienen una relación espiritual con sus tierras tradicionales y una dependencia económica de sus recursos y de su entorno natural” (Sandt, 2012, p. 11).

Pero no de manera espiritual en el sentido religioso, sino una conexión que guarda una configuración de múltiples aspectos que convergen en una manera de vivir, de cuidado y protección mutuo, a lo largo del tiempo se han forjado: “Relaciones continuas de mucho tiempo entre comunidades, la tierra y los demás recursos que la sostienen, son también un factor de gran importancia en la configuración de su identidad” (Lynch et al. 1999 citados en Sandt, 2012, p. 18).

La falta de comprensión de la manera en que las culturas entienden su entorno natural ha repercutido:

Particularmente en Latinoamérica, que las luchas históricas de los pueblos indígenas por la autonomía de han enfocado hacia los reclamos sobre la tierra y el territorio, es decir al derecho garantizado de una comunidad a un territorio ancestral delimitado y al control exclusivo sobre los recursos contenidos en él. (Sandt, 2012, p. 17).

Y esto nos da un panorama de la importancia del entorno natural para las culturas, entendida desde su perspectiva y los vínculos que han generado con el espacio en el que habitan, más que unas simples delimitaciones geográficas, existe un significado más profundo dentro del pensamiento de los pueblos amerindios.

Los animales, flores, personas, espíritus y demás seres que componen el entorno natural, pudiesen considerarse humanos desde su propia perspectiva, posición, composición y “singularidad: cada especie de cuerpo, sus fuerzas y sus debilidades: lo que come, su forma de moverse, de comunicarse, donde vive, si es gregario o solitario, tímido o arrogante, por sus habilidades” (Viveiros, 2010, p. 55), las consideraciones que humanizan, repercuten para no causarse daño entre seres que habitan el universo, pues se

idealiza que se tiene el mismo derecho de existir y no debiese de haber distinción, pues, “si los humanos se ven como humanos y son vistos como no-humanos -animales o espíritus- para los no-humanos, entonces necesariamente los animales deben verse como humanos” (Viveiros, 2010, p. 51), entonces tienen como resultado el respeto por la vida y la conformación de lo que se denomina como naturaleza ya conformante de la cultura y no alejada de ella como algo diferente.

Desde el pensamiento, prácticas, relaciones, vínculo *Jñatr'o* y su manera de vivir de las abuelas y abuelos se construye una concepción del entorno natural que difiere del pensamiento occidental, esto señalado de igual manera con anterioridad, pues en la actualidad muchos de los antropólogos e historiadores concuerdan que “son construidas socialmente y varían de acuerdo con determinaciones culturales e historias, y por lo tanto, nuestra propia visión dualista del universo no debería de ser proyectada como un paradigma ontológico sobre las muchas culturas a las que no es aplicable” (Descola y Parllssons, 2001, p.101), entonces, si se tiene una diferente concepción también se tienen una manera distinta de actuar, pues cada ser que se encuentra en el espacio *Jñatr'o* funge un papel dentro de la dinámica cultural.

El entorno natural, los animales, las plantas y cualquier otro ser que habita en los diferentes espacios del entorno natural, son parte de la cultura (Descola y Parllssons, 2001), que protegen y necesitan ser protegidos y esto es a lo que la región *Jñatr'o* reconocen como *xoñijomo*, pensamiento que se convierte en una manera de vivir la realidad y convivir entre seres de la naturaleza mazahua.

Los estudios etnográficos han permitido a investigadores ser testigos de los modos en cómo los individuos se referían a su entorno físico y a la manera en que interactuaban, que no sólo le atribuyen disposiciones y comportamientos humanos a plantas y animales, frecuentemente era aún más complejo, ya que “incluían a cualquier entidad dotada de propiedades definitorias como conciencia, alma, capacidad de comunicarse, mortalidad, capacidad de crecer, una conducta social, un código oral entre otros” (Descola y Parllssons, 2001, p.101), donde este conjunto de elementos hace que se respete y que no se tenga la

idea de explotación, pues el que el entorno natural dejara de existir, repercute en la existencia de la cultura y de la vida, asumiendo así a la naturaleza como un agente cultural.

1.1.6 Jango mimiji nu xoñijomo: La relación de los seres de la naturaleza

La educación ambiental y cultural *Jñatr'o*, como se ha explicado, genera vínculos y relaciones en la que nadie tiene el poder sobre el otro, donde se procura existir a la par. La relación hombre-naturaleza¹⁰ es un tema que ocupa el interés de la filosofía y científicos de todo el mundo, pues de manera negativa o positiva “esta relación refleja el incremento de las alteraciones que provoca el hombre en la naturaleza” (Ortiz, 2014, p. 69).

El pensamiento de la cultura *Jñatr'o* y su relación con el entorno natural es una forma de vida, construcción basada en el respeto y equilibrio, procurando no dejar morir ese conocimiento e ideología, han buscado seguir cuidándolo, transmitiendo las prácticas, los saberes y fortaleciendo su identidad, sin embargo, esto se ha tornado difícil, aunque esto no elimina que las abuelas y abuelos consideren que mientras exista su entorno natural no podrán olvidar que son *Jñatr'o*, pues estarán conectados a sus orígenes.

Lo anterior lo señala de manera acertada Tuhiwai (1999), en el que existe una necesidad de “establecer conexiones con el entorno natural, con la madre tierra, con el universo y buscar reafirmarlas pues el conectarse coloca al individuo en una serie de relaciones con otras personas y con su medio ambiente” (p. 69), pues este actuar plantea tener siempre presente como esencia el derecho a la vida, esto también repercute en la lengua, tradiciones, costumbres, el estar vinculados a su entorno natural ayuda a la existencia de la cultura.

¹⁰ Se explica o se anota como tal, pero en el desarrollo del trabajo se dará cuenta de cómo los mazahuas se consideran parte de la naturaleza, y la naturaleza o el entorno natural la consideran parte de la cultura mazahua, entonces esto se escribe con un fin, no con sentido hegemónico. “Para los indígenas el ser humano es parte de la naturaleza. El problema no se puede plantear como tema relación hombre-naturaleza, sino como una relación entre partes distintas de la naturaleza” (Vasco, citado en Urbina, 2004, pp. 170-171), no hay una separación entre naturaleza y cultura.

Es necesario el reconocimiento de las culturas y sus aportaciones en temas ambientales, por lo que representa su manera de pensar, sus conocimientos, prácticas, significados, y demás elementos que construyen su diversidad biocultural, comprender que los seres de la naturaleza son los seres que pertenecen a la cultura, en este caso, a *yo Jñatr'o* de la región sur.

Es fundamental “la participación activa de las comunidades para atenuar la situación ambiental actual donde conocimiento y comportamiento se complementan” (Almaguer, citada en Ortiz, 2014, p. 69), generar un trabajo en conjunto, personas que tengan el mismo interés y opten por responsabilizarse de las problemáticas ambientales, posicionar a las culturas como portadoras de conocimientos valiosos que ayudan a contrarrestar la crisis ambiental en sus territorios, donde ya no es tomar lo que saben y usarlo, sino volverlos partícipes, que sean ellos quienes nos muestren y nos enseñen.

Para hacer frente a la crisis ambiental es necesario un cambio radical, un comportamiento diferente del gobierno, instituciones, sociedad e individual, no solo por el bien particular sino colectivo, donde el posicionamiento del conocimiento de las culturas y los saberes tradicionales son necesarios, aunque las culturas hagan todo por mantener su manera de pensar respecto al entorno natural hay personas que los explotan, las contaminan y demás afectaciones que causan el desequilibrio ecológico y con ello la ausencia de la cultura. A lo largo de los conceptos aquí señalados, se entrelazan, y hacen visible la agonía de la naturaleza y la cultura, el panorama muestra la extinción de la vida en el planeta, al menos más pronto de lo que se imaginaba, pero tal parece que las preocupaciones se alejan de estas temáticas y se torna aún más difícil la concienciación individual de los problemas culturales y ambientales.

1.1.7 Nu pjëchi: Educación ambiental-cultural

Una educación ambiental y cultural local que *yo Jñatr'o* han buscado aplicar de manera generacional, pero por diferentes factores que trae la educación formal, la globalización, la migración, entre otras, ha sufrido una ruptura que es necesaria de atender, y así poder

seguir con esta forma de enseñanza, que se ha construido bajo valores que prohíben ir en contra del entorno natural pues es su hogar.

El considerar necesario posicionar el papel de las abuelas y abuelos, sus prácticas en la educación de las nuevas generaciones, para el bien de la misma cultura y la naturaleza, “pues es la educación ambiental un pilar fundamental de la generación de cambios de actitud y aptitud y de lograr un equilibrio entre el ser humano y su entorno” (Severich, et al. 2016, pp. 266-267), una necesidad de aprender a convivir con el entorno natural desde antes del nacimiento, en el nacimiento, durante y después de nuestra vida en este espacio.

Los abuelos *Jñatr'o* han desarrollado una metodología para enseñar sobre las redes de relaciones con el entorno natural, en la que desde que se encuentran en el vientre de su madre escuchan los conocimientos que las abuelas, abuelos, madres y padres les transmiten, también desde la práctica y el ritual, enseñar el respeto por el entorno, es instruir a respetarse a ellos mismos, acercarse a sus orígenes “*E metr'eje*-el monte”, que en unión con la tierra, el agua y el aire fungen como los principales dadores de vida.

Los abuelos son partícipes de la educación local, y no solo se restringe este conocimiento a la cultura indígena, sino a quienes desarrollan su vida dentro del territorio, aunque sus orígenes no sean propiamente de ahí. Una educación cultural y ambiental debe de ser aplicable a todas las personas responsables sobre su entorno e identidad.

Partiendo de lo anterior Hernández y Tílbury, (2006); Parker, (2007); Velásquez, (2009), citados en Severich, et al., (2016), señalan que “se debe de adquirir conciencia de lo importante que es preservar el entorno, donde es necesario realizar cambios en los valores, la conducta y estilos de vida, impulsando acciones mediante la preservación y mitigación de problemas existentes y futuros” (p. 269), las maneras de ser, el hacer y el conocimiento lo poseen las culturas, pero la responsabilidad es de todos, por ello es fundamental una adecuada relación entre los seres de la naturaleza.

1.1.8 Ts'añab'ü: Crisis ambiental

Las maneras de pensar de la cultura *Jñatr'o* han logrado mitigar la crisis ambiental en su territorio, entendiendo primeramente que este problema es el que ocasiona diversos cambios en el entorno que afectan a la naturaleza y la cultura, esto se ve en la disminución apresurada de la biodiversidad, distintos fenómenos que afectan el equilibrio ecológico (sequías o lluvias severas, entre otros), además de que esto trae como consecuencia la discontinuidad de la vida como la conocemos. Sin embargo, aunque las culturas han logrado frenar y resistir a esta crisis, las afectaciones en su gran mayoría provienen de las urbes, por la manera de pensar occidental de abuso y explotación, en la que construyen bajo una concepción económica, intereses personales y recursos manipulables.

El pensamiento y formas de vida occidental provocan que sean también visibles en el territorio de las culturas indígenas las afectaciones de la crisis ambiental, influyendo en su manera de vivir, pues modifica actividades básicas, por ejemplo, la siembra a temporal y la ganadería, por mencionar solo algunas, estando entre las primordiales para la sobrevivencia de *yo Jñatr'o*, han sido afectadas por las consecuencias de la problemática: el inmenso calor que imposibilita poder trabajar, las sequías, la falta de lluvias que ocasiona la falta de agua o lluvias severas que son causantes de inundaciones, además de las institucionalizaciones de la biodiversidad.

Lo anterior se ejemplifica a partir de los desequilibrios climáticos que repercute en la modificación de las fechas establecidas por *yo ande* para actividades como la siembra, esto refleja que no hay duda que “la actual crisis ecológica es provocada por el impacto de las actividades humanas y el modelo de vida occidental” (Marcote y Suárez, 2005; Carrea, 2006; Romero y Moncada, 2007, citado en Severich et al. 2016, p. 269), debido a que las acciones de la cultura se vuelven débiles a las acciones de las potencias económicas.

Un pensamiento occidental, no hablando desde todos los aspectos y dando por hecho de que todas las personas al desarrollarse en un contexto donde prevalece esta manera de pensar no son responsables del cuidado de la naturaleza, pues también se

considera que hay personas no indígenas que están realizando acciones desfavorables al medio ambiente. El conjunto de personas no indígenas e indígenas contribuyen a que la crisis ambiental se esté convirtiendo en un problema mayor que conforme pasan los años parece imposible de contrarrestar, como dicen *yo ande* “así como hay buenos también hay malos, es como todo”.

Las consecuencias de las afectaciones al entorno natural constituye problemáticas que hacen visible una agonía inminente de las culturas y el entorno natural, pues ya lo señala Marcote y Suárez, 2005; Cartea, 2006; Romero y Moncada, 2007, citado en Severich, et al., (2016), el pensamiento occidental, trae consigo también otras problemáticas como son “las fracturas económicas que se nota en las fuertes desigualdades mundiales y en las condiciones de vida de sus habitantes, una exclusión de distinto signo y culturales vinculadas a la idea dominante de unas culturas sobre otras” (p. 269), esa idea que hace que se arrebate la biodiversidad de los territorios y aunado a ello la misma cultura desaparezca.

Es necesario un cambio radical en la manera de pensar y en conjunto conseguir mitigar la problemática ambiental, para ello es necesario evitar seguir contaminando, explotando y destruyendo el entorno natural, así mismo reconociendo principalmente el valor de las culturas en temas actuales y precursores de acciones de solución a problemáticas mundiales.

La presencia de la cultura en la actualidad desde un pensamiento de años de construcción representa una identidad que permanece en el tiempo, Segundo (2015):

Como consecuencia de los cambios vertiginosos que se han operado dentro de los grupos originarios en su organización social, religiosa, política, cultural e ideológica, los conflictos derivados de la práctica de sus lenguas, de su identidad cultural, y de su interacción con la sociedad nacional se suman a las

problemáticas que aquejan e inciden en general en la vida del país. (Segundo, 2015, p. 26).

Los cambios que surgen en el interior de la cultura están permeados dentro de su identidad y como consecuencia se reflejan en la relación cotidiana y en el resultado de sus acciones, que favorecen o desfavorecen a la sociedad desde diferentes espacios, a ello la educación cultural y ambiental local lo subsana.

El reconocimiento de los conocimientos de las culturas es necesario, ya que “también los sabedores de las comunidades indígenas en muchos casos son como los científicos de occidente, porque ellos también tienen conocimientos de técnicas, de principios, que la ciencia ha reconocido o podría reconocer” (Paramo, James y Jiménez en Urbina, 2004, p.43), colaborar en conjunto, sin la existencia de una idea dominante, se podrían lograr muchas cosas, pues hacer partícipes a las ciencias de las culturas indígenas ha de ser uno de los objetivos a seguir. Es necesario que el pensamiento occidental se sensibilice con las culturas y el entorno natural en pro del derecho a la vida.

Para mitigar la crisis ambiental, como se ha venido señalando con insistencia, y no con el afán de ser redundante sino claros con lo importante, siendo participe los aportes de las culturas desde las distintas áreas o disciplinas de estudio, se lograría una transformación gradual de trabajo colaborativo, una “convivencia reflexiva, responsable y ética de quien promueve el cambio y quien lo acepta, es decir, no se impone, sino que se adquiere conscientemente como un interés genuino y comunitario a partir del ser, del conocer y del hacer” (Sarmiento, 2013, citado en Severich et al. 2016, p. 272), propiciando así que el pensamiento de las culturas amerindias y el occidental, la sociedad y cada uno de nosotros comience a responsabilizarse de los aspectos culturales y ambientales.

1.2 Jango ra tsa'a nu b'ëpji: Metodología

En este proyecto de investigación se propició realizar un trabajo de campo encaminado a comprender la escritura oralitegráfica de la medicina tradicional o local, como propuesta para comprender el vínculo entre *yo Jñatr'o* y su entorno natural, la cual constituye su forma de vivir y una red de relaciones, visibles en prácticas cotidianas de convivencia entre humanos, no humanos y espacios.

La proposición de la relación de los elementos en el proceso salud-enfermedad-*xoñijomo*, como temática de la investigación, pretende abordar aspectos culturales y ambientales a nivel local, pues de manera interna y generacional construye una estructura pedagógica tradicional que se ha transmitido desde diferentes maneras, por ejemplo, a partir de expresiones, rituales, prácticas, mitos, esta última no como narraciones mitológicas o imaginarios, sino como narrativas de origen, historias, sucesos que acontecieron, acontecen y acontecerán, vistos desde el pensamiento principalmente de *yo ande Jñatr'o*.

En la actualidad es notorio que la construcción pedagógica sobre las bases de la educación local, doméstica y desde el grupo parental ha disminuido su posicionamiento en los últimos años. Cabe mencionar que la forma de vivir de la cultura es principalmente transmitida entre sus integrantes de manera verbal o por medio de expresiones visuales, rituales, prácticas, desde ciencias como es la medicina local.

Para comprender lo anterior se desarrolló una investigación de corte etnográfico, ya que, se deseó conocer la forma de vida existente dentro de la región *Jñatr'o* respecto al cuidado del entorno natural, a través de sus maneras particulares de percibir y registrar la diversidad de expresiones en las que se refleja el vínculo y la relación con su entorno natural, pues “el estudio etnográfico se ha ido fortaleciendo paulatinamente, debido a la larga historia que tiene y a la importancia que ésta presta en la manera como la gente otorga sentido a las cosas de la vida cotidiana y los procesos sociales” (Peralta, 2009, p. 35), ya que se dedica a la “observación y descripción de los diferentes aspectos de una cultura,

comunidad o pueblo determinado, como el idioma, la población, las costumbres y los medios de vida” (Peralta, 2009, p. 37).

Pretendo situarme desde un sentido crítico, consiente y sensibilizado, ya que, dentro de este proceso de investigación, más que ser investigador, se vive y es cotidiana la vida en la comunidad al ser parte de ella, por tanto, el reconocimiento busca seguir otras alternativas y moldear las bases teóricas para adaptarlas a los procesos dinámicos de la cultura.

Dentro de la investigación, como se ha señalado y señalara a lo largo de las líneas, conocer los elementos mencionados con anterioridad son importantes para comprender las relaciones entre abuelas, abuelos y el entorno natural a favor de su cuidado y derecho a la vida, que se expresa en una diversidad de expresiones que serán denominadas escrituras oralitegráficas, entendidas como formas locales de transmisión del pensamiento y conocimientos colectivos, específicamente en este trabajo sobre la medicina tradicional o local.

Para dar un panorama general sobre las escrituras oralitegráficas nos basaremos en la propuesta de Rocha (2016), en la que cita a varios autores autodenominados indígenas, quienes en conjunto generan propuestas sobre escrituras locales que parten del conocimiento colectivo expresadas de diferentes formas, y a partir de lo que señala Brotherston (2019), sobre la propuesta de la escritura gunadule, “el sistema gráfico o escrituras picto-ideográficas terapéuticas curativas de los neles o médicos tradicionales” (Brotherston citado en Rocha, 2016, p. 238).

En esta investigación, se buscó comprender características de las escrituras, como textura, forma, color, sabor, limpias, figura, símbolos, rituales, prácticas, estructuras, etnoconceptos, entre otras, en el que este conjunto de elementos parten de la descripción, transcripción de mitos y terminologías, así como el análisis de espacios y rituales en torno al proceso salud-enfermedad, aunado a ello se debería permitir de esta manera reconocer una educación ambiental-cultural que reflejan la diversidad biocultural de la cultura *Jñatr’o* de la región sur.

Se realizó un primer acercamiento desde la escritura oralitegráfica de la medicina tradicional, pues no se señala a esta como la única que pudiera argumentar la diversidad biocultural en la cultura *Jñatr'o*, pero si la que, por el tiempo, la actualidad y situaciones que emergen de las consideraciones de reflexión ambiental, cultural y de salud, se consideró la más oportuna. Se partió del análisis de una escritura oralitegráfica, pero esto no repercute en que llega a un punto en el que se entrelazan con algunas otras, permitiendo así no eliminar la complejidad del análisis sobre la relación entorno natural-*yo ande*, pero si limitarlo desde el plano de los requerimientos de la investigación.

En las construcciones de escrituras que forman expresiones locales, se partió de la consideración de que son transmitidas a través de su comunicación visual de ideas, no del habla propiamente dicha, que suelen transitar dentro y fuera de los territorios, son reconocidas por el colectivo y por personas especialistas, como son los médicos locales, a través del uso de una amplia gama de soportes gráficos, hablados y practicados, con una carga de significado y símbolos, que permitiría cumplir los alcances planteados en los objetivos y propiciar concretar bases para posibles trabajos sobre esta índole.

1.2.1 Ña'a ko yo ande: Dialogar con las abuelas y abuelos

La manera en la que la investigación se desarrolla, es posicionar a los portadores de los conocimientos como los actores principales en el trabajo, siendo este uno de los motivos por el que se buscó realizar un estudio intercultural que permita poder aplicar los conocimientos como hablante de la lengua *Jñatr'o* e integrante de la cultura (Feltos y Barriga, 2017:2018), aunado a esto, no se pretende generalizar una perspectiva como absoluta sino comprender las relaciones culturales sobre la manera de vivir y convivir entre abuelas, abuelos y el entorno natural desde la coexistencia entre mazahuas de la región *Jñatr'o*.

Aunado a esto es necesario tener los argumentos suficientes a partir de los aportes de *yo ande*, pues “son las bases de las culturas, de los códigos, de la cosmovisión de los grupos e individuos en relación, para poder actuar en términos de respeto. Es importante,

en esta interrelación, fortalecer la cultura de los grupos e individuos” (Krainer y Guerra, 2012, p. 9), siendo necesario encaminar al reconocimiento de los abuelos respecto a su relación y vínculo con su entorno natural, entendido como un todo social, con un, “nuevo actor, la propia tierra” (Latour, 2019, p. 9), los especialistas, la cultura y la naturaleza, desde una unificación no como entidades divididas, el comprender una nos ayuda a vislumbrar a la otra y de esa manera posicionar la importancia mutua que se genera en su dinámica social.

1.2.2 Pje ra tsa'a: La dimensión ética de la investigación

Ser hablante de la lengua de los colaboradores me da posibilidad de generar un vínculo diferente, por eso no debe de estar alejado la idea de poner a que caminen juntos el enfoque intercultural y el ser bilingüe, de esta manera ir avanzando en una línea en la que es necesario redefinir el nuevo papel de cada uno, tanto del investigador y la posición que deben de tener las personas pertenecientes a la cultura, teniendo en cuenta que se busca cumplir objetivos en común, como es el reconocimiento de la lengua, la cultura y la naturaleza, bajo el ideal de la creación de una nación multicultural y multilingüe “que lejos de sentirse como amenaza para la integridad nacional, la enriquecieran equitativamente” (Barriga, 2018, p. 158), aunque la autora lo plantea en el plano educativo, en el ámbito, la práctica de la investigación y la vida debiese de ser una alternativa al cambio.

Esto a su vez coloca al investigador y al individuo de la cultura, en una posición complicada, ya que los antecedentes de otros investigadores externos quebrantan la confianza de las personas, así mismo por consideraciones de las personas de que se obtienen beneficios políticos y económicas. Sin embargo, el ser parte de la cultura, va permitiendo predecir los conflictos y obstáculos para así darles una solución antes de que se presenten. El conocimiento no se vende, se respeta, se transmite y se procura cuidar, el fin colectivo debe sobrepasar el fin individual.

El hecho de pertenecer a la cultura con la que se colaboró, me puso como objetivo sensibilizarme más sobre las maneras de realizar investigación, comenzando por

posicionar a los colaboradores (abuelas y abuelos), sus conocimientos, saberes, ciencias, prácticas y aportes, así también reconocerlos como lo que son: personas intelectuales y que yo soy solo un mediador o puente del eco de su voz a través de la escritura y en contextos que se vuelven utopía por diferencias de clases, orígenes, ideología, entre otras, y que muchas veces imposibilitan que la voz de la cultura se exprese por la misma cultura.

Por lo anterior, basado en lo que mencionan Feltes (2017) y Barriga (2018), es necesario empezar a vivir una interculturalidad, no solo pretender que se debe desarrollar dentro de un aula, sino debe de reflejarse en la cotidianidad, guiando así una convivencia entre personas, culturas, lenguas, encaminarnos el respeto de las diferencias y las necesidades de la diversidad, lograr entender lo que repercute la multiculturalidad, bajo la consideración que existen diferentes formas de construir el pensamiento, maneras diversas de vivir una misma realidad, desarrollo de conocimientos y ciencias, que por el hecho de no reconocerlas o no conocerlas no significa que no tienen validez.

Se propuso cambiar el hecho de que las comunidades sean vistas únicamente como fuente de información por explotar o explorar, cual sea el término menos doloroso, considerándolo necesario se planteó que el proyecto de investigación se realizara de tipo aplicado, siendo esta la forma de poder contribuir con la cultura, pero por las condiciones actuales sobre la pandemia se volvió difícil de predecir.

Con la pretensión, por los diversos factores mencionados con anterioridad, se planteó realizar un proyecto de investigación de tipo descriptivo y analítico, ya que la aplicación tendrá que ser planeada después del tiempo estimado del desarrollo del trabajo, pero teniendo en cuenta que se parte de esta investigación la realización de proyectos funcionales con *yo ande Jñatr'o*, además de las que han sido realizadas de manera focalizadas con grupos de jóvenes desde otros medios.

Permitiendo señalar aquí algunas de las actividades que se propusieron desarrollar durante la investigación en conjunto con el colectivo y que ahora se planean realizar como actividades tentativas al finalizar el proyecto con abuelas, abuelos y alumnos de alguna

escuela de nivel preescolar, primaria o universidad de la región *Jñatr'o*, en el que se refleje, y que permita posicionar a los abuelos como principales bases de conocimiento de la cultura.

Ejemplo de esto es buscar la forma en la que se le permita a los colaboradores impartir una clase o taller sobre alguna especialidad que tengan, sobre la medicina tradicional, contar mitos, obras de teatro, compartir los conocimientos o prácticas que deseen transmitir, realizar talleres para la enseñanza de la lengua, esta de manera parcial se ha comenzado a realizar, además de colaborar con la comunidad para la gestión de árboles nativos para reforestar montes y bosques, aunado a ello propiciar cuidarlos.

Son inciertas las circunstancias que nos dejará la pandemia y esto hace que planear sea complicado, teniendo como alternativa realizar al menos una de las actividades con abuelas y abuelos durante la investigación, no pudiendo ser así, se buscó una manera de poder hacer aplicable una de estas actividades a futuro. Se proyectó buscar maneras en que los datos se transformen en proyectos funcionales que permitan contribuir con los colaboradores al término del trabajo de investigación, propiciando así la participación y transmisión del conocimiento de manera generacional asumiendo las bases pedagógicas de la educación local.

Se pretendió ponderar la convivencia como acción necesaria para la transmisión de los saberes, pensamientos, prácticas, ciencias, relaciones, cuidado del entorno natural y los conocimientos que poseen los intelectuales de la región *Jñatr'o*, en beneficio de la lengua, la cultura y en medio ambiente de tal manera estaríamos hablando de fortalecer la estructura pedagógica de la región *Jñatr'o* a partir de complemento entre la educación local y académica, en beneficio de la identidad mazahua.

1.2.3 Ja ri para ra tsa'a: Estrategias metodológicas

Por el tipo de datos necesarios en la investigación, es decir de tipo cualitativo, siendo este el más frecuente en las ciencias sociales por su alcance y la obtención de datos diversos, Jiménez citado en Salgado (2007), señala que “puede ser vista como el intento de obtener una comprensión profunda de los significados y definiciones de la situación tal como nos la

presentan las personas” (p.71), por esa razón se consideró óptima en el desarrollo del trabajo y así propiciar el cumplimiento de los objetivos planteados.

Los datos de tipo cultural que se obtuvieron son sobre la escritura oralitegráfica de la medicina tradicional, tales como expresiones, construcción de sus ciencias, los rituales, espacios simbólicos, significativos y prácticas que muestren el vínculo entre *yo Jñatr’o*-el entorno natural, de igual manera, elementos de la lengua que permitieron reconocer un pensamiento que pondera el derecho a la vida, la igualdad entre humanos y no humanos, permitió de esta manera comprender una parte de la complejidad de la diversidad biocultural.

Lo mencionado con anterioridad son unidades de análisis específicas de las que parten datos que apuntalan la teoría local que nutre la investigación, y que muestren una manera de vivir de la cultura y naturaleza *Jñatr’o*. No se descartaron los datos a obtener en lengua como son: la equivalencia de espacios sagrados, algunos animales, rituales, medicina (plantas o hierbas), platillos de la región, que en el análisis de algunos de esos datos permitió comprender pensamiento y constructos colectivos, reconociendo la función que tienen el lenguaje en la transmisión de los conocimientos.

Bajo la consideración de ser de tipo descriptivo por los objetivos que se plantearon, y los argumentos se abordó desde el plano analítico, este para el cumplimiento del tercer objetivo específico, ya que, con los datos proporcionados por los colaboradores especialistas se pudo reconocer y hacer visible la estructura pedagógica de la región sur, para así poder situarlo como ejemplo de la necesidad de reconocer el pensamiento, la práctica y la teoría de las culturas.

1.2.4 *K’o pjosü*: disciplinas de apoyo

La importancia del estudio de la medicina local, radica en múltiples factores, entre ellos por la frecuencia del uso de los tratamientos alternativos para la salud bajo la concepción de enfermedades que son propias de la comunidad entre ellas el aire, el mal de ojo, el paludismo y enfermedades externas como son el SARS-CoV y COVID-19, así mismo, la

precaria economía y la atención en los centros médicos (miedo que causan), da como resultado mayor confianza de la medicina local, y por ende una práctica que reúne elementos cosmológicos: rituales, mitos, texturas, formas, plantas o hierbas, símbolos, soportes gráficos, colores, sabor, figuras, animales, indicadores de tiempo, daños, espacios.

Por lo anterior se considera importante comprender el vínculo entre *yo Jñatr'o* y entorno natural, presentes en una manera de vivir e incluso después de la muerte. Se tendrá como apoyo a los datos que la lengua aporte. Contemplando estas necesidades se consideró pertinente apoyarse de distintas áreas de estudio que puedan complementarse y ser la columna disciplinar durante el desarrollo de la investigación, permitiendo señalarlo como un trabajo interdisciplinar.

Tendiendo como perspectiva de análisis, el posicionamiento de investigación y postura metodológica lo que propone Viveiros (2010), desde el perspectivismo amerindio, que en el discurso absoluto, “cada tipo de ser aparece a los otros seres tal como se aparece a sí mismo -como humano-, mientras que actúa ya manifestando su naturaleza distintiva y definitiva de animal, de planta o de espíritu” (p. 48) que alude sobre la idea de que todos los seres se reconocen como humanos, ya que “el pensamiento indígena concluye que, tras haber sido otro humano, los animales y otros existentes cósmicos continúan siéndolo, aunque lo son de una manera no evidente para nosotros” (p. 50). Aunado a esto desde la postura de Tuhiwai (1999) sobre el descolonizar las metodologías, en el que se debe de renovar el papel de la cultura y del investigador indígena.

Encaminado a una cohesión de disciplinas para el análisis, reconocimiento, comprensión y descripción de aspectos culturales-ambientales de la región *Jñatr'o*, y apuntalando algunas bases de las escrituras oralitegráficas transmitidas a través de diferentes expresiones y manifestaciones (visuales y verbales), que han permitido entender el vínculo entre *yo Jñatr'o* (*yo ande*-entorno natural) bajo estructuras pedagógicas que permiten desde la práctica cotidiana dar una solución a las problemáticas ambientales a nivel local, por ello, se pretendió “entender desde diferentes áreas y teorías, dando el valor

y el respeto que cada uno aporta a la investigación” (Jar, 2010, p. 1), y así articular un trabajo en el que cada disciplina buscara contribuir a las limitantes de la otra.

Estableciendo trabajar mediante las bases de un estudio de corte etnográfico, se apoyó del término “diversidad biocultural”, el cual permitió abordar los conocimientos, prácticas y vínculos que tienen entre las personas con el entorno natural; así mismo se apoyó, aunque no de manera profunda, pero si por el recorrido desde esta disciplina en anteriores investigaciones, desde la antropología lingüística, bajo su metodología permitió recabar datos lingüísticos pero con mirada en la profundidad del pensamiento cultural, mismos que en el análisis de los datos fue de apoyo considerable aunque no se a bordo de manera específica en estos elementos son medulares en la investigación. Por último, como disciplina de apoyo se tiene a la etnoecología, definido como el “estudio interdisciplinar de los sistemas de conocimiento, prácticas, y creencias de los diferentes grupos humanos sobre su ambiente” (Reyes y Martínez, 2007, pp. 45-51).

En conjunto estas dos disciplinas permitieron entender desde su posición teórica en relación a las prácticas, creencias, tradiciones, rituales, el conjunto de elementos identitarios de la cultura y la naturaleza. Por lo anterior se partió del análisis de una de las escrituras oralitegráficas *Jñatr’o*, la medicina local, expresión de identidad que construye una educación cultural y ambiental, aplicable como una manera de vivir con el entorno natural.

Aludiendo a la disciplina señalada en el párrafo anterior, Ellen citado en Durand (2002), señala que a esta disciplina le interesa “la interpretación, la percepción y el conocimiento del ambiente que poseen las comunidades. Plantea que los grupos e individuos ven su ambiente de formas notablemente diversas y que estas diferencias implican variaciones en las interacciones ecológicas” (p. 177), mismas que se reflejan en la práctica de la región *Jñatr’o* encaminadas a mitigar la crisis ambiental a nivel local.

Durante la etapa de análisis, el encontrar los elementos de la escritura oralitegráfica que se precisa comprender nos aportaron argumentos sobre la manera de ver y vivir de las abuelas y abuelos con su entorno, en conjunto con el análisis de los mitos como la forma

en que trasciende el conocimiento de manera generacional. Los datos obtenidos tanto en lengua *Jñatr'o* como español, fue necesario analizarlos bajo su carga cultural y como apoyo una propuesta de análisis sobre terminologías en la lengua, para la comprensión de partículas de identidad y concepción de la realidad que se vuelven en ocasiones invisibles al no profundizar en ellas.

Se buscó que las disciplinas y enfoques se apoyaran entre sí y de haber limitantes se complementarían, de esta manera dar un ejemplo desde las escrituras oralitegráficas de la cultura sobre el cuidado del entorno natural a partir de estructuras que se practican durante la vida y se convierten en aspectos ideológicos a seguir, como lo es el *xoñijomo* 'los que vivimos en la tierra', en el que *yo Jñatr'o* se visualizan como parte de la naturaleza y la cultura y viceversa, razones por las que el derecho a la vida de cada uno de ellos está presente, ya que, depende de una adecuada convivencia entre seres, basada en el apoyo mutuo, sin realizar acciones que causen repercusiones y desequilibrio entre la armonía de quienes habitan el entorno natural.

1.2.5 *Më'ë*: Técnicas de investigación

El desarrollo de la investigación se construyó basado en dos etapas de trabajo de campo, la primera, constó de un periodo de cuatro semanas, primeramente se realizó un acercamiento con los colaboradores para así poder identificar de manera general (describir y contextualizar) rasgos significativos de la medicina tradicional, seguido de eso se realizaron cuatro conversaciones a profundidad, con especialistas en gastronomía, medicina local, vestimenta y bordados, además de realizar conversaciones con integrantes del colectivo, como son campesinos, médicos y médicas tradicionales, entre otros, con experiencia en curación o enfermedades locales, así como con hijos o nietos de especialistas. Se obtuvieron datos a partir del método de Investigación Acción Participante, fotografías, registros en diario de campo, al mismo tiempo de que se registraron los primeros mitos y datos en la lengua que nos ayudaron a construir una etnografía y los datos acerca de la escritura que se contempla en la investigación.

La segunda etapa del trabajo de campo se planteó indagar específicamente en los datos que el primer acercamiento ofreció, por ello a partir de un cuadro en el que se registró la actualidad de los datos días antes del segundo periodo de trabajo de campo, permitió enfocarse en los datos que se consideraron necesidad, a partir también de una propuesta de capítulo de análisis y sistematización de datos, para así enfocarse en lo necesario. Por tal motivo se realizó una serie de conversaciones a profundidad en elementos focalizados.

El primer periodo de campo se proyectó en indagar en la escritura oralitegráficas de la medicina local y tres más sobre el “cómo” y el “por qué”, posterior a esto se optó por enfocarse en un solo tema, el cual rodea a los rituales sobre el proceso salud-enfermedad-*xoñijomo* (espacios, convivencia, desequilibrio, afectaciones, agradecimiento, equilibrio, el fortalecimiento de las relaciones y vínculos), aunado a esto se procuró profundizar ya en los elementos oralitegráficas específicos que nos permitió proponer los resultados del primer periodo del trabajo de campo así también los argumentos que nos hace plantear su análisis sobre la diversidad biocultural de la región *Jñatr'o*, su transmisión, su actualidad, sus consecuencias y los aportes que lo nutran.

Bajo la meta de propiciar concretar durante el primer trabajo de campo una etnografía sobre la región *Jñatr'o*, partiendo de generalidades y de cuatro comunidades: Agua Zarca y Los Remedios, estos del municipio de Villa Victoria; Agua Zarca Pueblo Nuevo y Barrio el Pintado Pueblo Nuevo, del Municipio de San José del Rincón, comunidades en las que viven los colaboradores especialistas de la investigación, aunque esto no limita entender la dinámica de la región, que por una parte reflejan el aspecto estético de la comunidad pero que se contrasta principalmente con las problemáticas y factores que causan la necesidad de atender temas culturales y ambientales a la par.

Teniendo así que la etnografía permite profundizar en la descripción de un pueblo, reconocida como el método más popular para analizar y enfatizar las cuestiones descriptivas e interpretativas de un ámbito sociocultural concreto, usado frecuentemente en estudios de la antropología social y la educación, tanto que ha llegado a ser considerada como la más relevantes dentro de la investigación humanístico-interpretativa, encargados

de estudiar costumbres, tradiciones, prácticas, y los diferentes elementos formantes del pensamiento cultural y social (Murillo y Martínez. G., 2010).

Rastrando lo que se señala de la etnografía y de las disciplinas que lo acompañan, se remite a Felipe Gonzales Ortiz, primer director de la Universidad Intercultural del Estado de México, contextualizando que es el espacio educativo en el que principalmente se encuentran estudiantes pertenecientes a cinco culturas en el estado de México, otomí, tlahuica, matlatzinca, náhuatl y entre ellas la más extensa, la cultura mazahua. En el libro *Apuntes antropológicos desde la etnografía, crónicas del primer trabajo de campo*, (2016), texto lleno de resonancias pedagógicas e interpretaciones teóricas de problematizaciones etnográficas y antropológicas, señala:

...Para dar cuenta de la situación actual en el que se encuentran el objeto de estudio de la etnografía (los sujetos de su reflexión, los antes llamados “salvajes” o “primitivos”); el método etnográfico que caracterizo cualitativamente a esta disciplina sobre otras (la observación y las entrevistas no dirigidas realizadas en ese periodo donde el investigador se halla en el mundo de vida de los sujetos a investigar) y el texto antropológico (donde se adelantan las hipótesis y los planteamientos teóricos que son los productos de aquellas vivencias en campo). (González, 2016, p. 59).

Tomando en cuenta criterios de reflexión a lo largo del texto se replantean las denominaciones de las prácticas investigativas, es decir de colaboración. Los datos que contextualizan la región con la que se colaboró ayudo a describir los primeros pilares para el cumplimiento del primer objetivo y un acercamiento a elementos sobre el alcance del segundo objetivo específico. Para que se puedan lograr los objetivos internos del trabajo de campo pude apoyarme en la técnica ‘observación participante’, pues se señala que ésta “pone el énfasis en la experiencia vivida por el investigador apuntando su objetivo a estar dentro de la sociedad estudiada” (Guber, citada en Martínez. R., 2007, p. 75), haciendo

“extraño lo cotidiano” (p. 76). Sin embargo, se consideró más oportuno apoyarse del método Investigación Acción Participante (IAP).

Bajo la necesidad de comprender las relaciones entre abuelos y su entorno natural, en el que se refleja desde el sistema de creencias, los conocimientos y el conjunto de prácticas y usos (cosmos-corpus-praxis), asimismo realizar la práctica de la investigación de distinta manera el método IAP, resultó a consideración el más conveniente al pertenecer a la región colaboradora, pues no me alejo de la realidad social, sino a partir del desarrollo en ella se abordan los datos necesarios que sustenten el proyecto de investigación y la manera en que se apliquen.

La IAP envuelve a miembros de una organización o comunidad estudiada para que tomen parte con los investigadores, de lleno, en el diseño del proyecto, la obtención de los datos y las acciones que resultan del proceso. Uno de los objetivos profundos de cualquier proyecto de IAP es el de que los miembros de las clases bajas tengan poder suficiente para participar activamente en la gestión de su organización o comunidad. (William, citado en Fals Borda, 2015, p. 320).

La IAP ha sido conceptualizada como “un proceso por el cual miembros de un grupo o una comunidad oprimida, colectan y analizan información, actúan sobre sus problemas con el propósito de encontrarles soluciones, promover transformaciones políticas y sociales” (Selener, citado en Balcázar, 2003, p. 60), es decir convertir lo cotidiano en una reflexión crítica, la dinámica social bajo los mismos objetivos.

Se planteo trabajar, participa y desarrollar el proyecto de investigación en conjunto con los colaboradores, con la necesidad de un reconocimiento y posicionamiento de los mismos portadores de la cultura y la lengua, específicamente sobre la escritura oralitegráfica de la medicina tradicional (proceso salud-enfermedad-*xoñijomo*), en el que se buscó que desde la cotidianeidad como *Jñatr'o* colaborar bajo un mismo fin donde se

optimiza la labor colectiva en favor de temas culturales-ambientales, eliminando un sentimiento de lejanía del investigador y propiciando la práctica de un mazahua investigador que vive las circunstancias de la comunidad y lo que implica.

Apuntando a implicaciones dentro de las disciplinas sobre estudios sociales y humanísticos, de esta manera señalando la incorporación del individuo de la cultura hablando sobre la misma cultura, Gonzales (2016), añade que “...se hacen preguntas epistemológicas sobre las ideas de cercanía/alejamiento; de la emergencia de un *sujeto nativo intelectual* que se ha sumado al debate antropológico (cuando el objeto clásico de la antropología debate con el antropólogo, haciendo claras las perspectivas desde un dentro desde un fuera); y de las distintas formas de etnografía que plantearon algunos clásicos de esta disciplina” (p. 6).

Es necesario desde mi postura como mazahua investigador desligarnos de “la hegemonía de una modalidad investigativa que impide comprender la complejidad del mundo” (William, citado en Fals Borda, 2015, p. 335), comprender desde las acciones y participación que entrevé un convivir pleno en comunidad, un dar y regresa, aunque ciertamente por ser de la comunidad y la región es más bien continuar con la cotidianeidad, pero que no limita los alcances de los objetivos que se buscan, solo que se pretenden reconocer el papel fundamental de la comunidad.

Un paradigma emergente del IAP es el concepto de alteridad:

El hecho de reconocer y valorar el saber del otro, rechazando dogmas y verdades absolutas, aprendiendo a convivir con las diferencias, sabiendo comunicar y compartir lo aprendido, introduciendo las perspectivas de género, clases populares y multietnias en los proyectos, y en muchas otras formas positivas, altruistas y democráticas. (Fals Borda, 2015, p. 336).

Señalado lo anterior, en la etapa exploratoria fue fundamental el emplear la IAP, para contribuir en conjunto al proceso de investigación, reconociendo nuestro contexto y los

elementos de las escrituras *Jñatr'o*. El ser de la comunidad y utilizando este modelo me permite analizar de manera adecuada los datos obtenidos sobre el tema, el apoyarme de las técnicas adecuadas beneficia a la investigación y manteniendo mi posición sobre la manera en el que se colaborara en el trabajo, valorando los puntos que nos permitan un mejor desarrollo al realizar la investigación, por ello se consideró este método el más conveniente, para poder abordar los datos suficientes para la investigación y encaminar a contribuir con la comunidad.

Se genero con los abuelos un diálogo, una conversación a profundidad que nos llevó a colaborar de manera adecuada y al mismo tiempo poder registrar de manera favorable los datos precisos que la investigación requiere, como son mitos, iconografías, terminologías, audios, necesarios para poder comprender la relación, los conocimientos, las prácticas, sobre el vivir del entorno natural y *yo ande Jñatr'o*, a partir de la comprensión de sus escrituras oralitegráficas, por tal motivo se consideró oportuno apoyarse de la conversación a profundidad.

Se considera primordial generar un lazo de confianza con los colaboradores, entender y comprender la perspectiva que *yo ande* tienen, generar un buen ambiente de comunicación, lograr una plática donde no se refleje diferencias entre los participantes, es decir, buscar generar diálogos sin forzarlos y así poder llegar a una adecuada práctica de investigación, tanto desde mi papel como *Jñatr'o* y como investigador. Siendo *yo ande* los “especialistas” sobre el tema de interés, son quienes contribuirán con sus conocimientos sobre los elementos que convergen a las escrituras oralitegráficas, proyectando que son quienes cubren el alcance de los objetivos planteados en la investigación.

Teniendo como apoyo a la conversación a profundidad, permitió abordar datos culturales y lingüísticos, esta técnica tuvo un papel importante en el desarrollo en campo y la obtención de los datos, desde mi dinámica dentro de la comunidad, haciendo uso de la lengua *Jñatr'o*, me permitió convivir en un ambiente de confianza con los colaboradores, teniendo la oportunidad de nutrir la investigación de datos (rituales, mitos y terminologías) registradas mediante notas, audios, video o fotografía, con implicaciones más profundas,

tanto para el desarrollo de mi análisis como el de las conclusiones, está siendo un apoyo tanto en la primera como en la segunda etapa del trabajo de campo.

Fue importante las colaboraciones de adultos, jóvenes y niños quienes aportaron desde su experiencia y permitieron así identificar cuál ha sido la forma en la que les han transmitido los conocimientos de los abuelos, lo que nos permitió encaminar al cumplimiento del tercer objetivo, razón por la cual no se estableció un limitante del número de conversaciones a profundidad que se realizaron con esta categoría de colaboradores. Nos ofrecieron un panorama actual de las relaciones generacionales, el reconocimiento de los conocimientos de su cultura y algunos focos que deben atenderse, no pretendiendo profundizar detalladamente sobre esto, pero que son importantes sus aportes para entender el contexto de la cultura, la lengua y su transmisión actual, teniendo de esta manera posibles aplicaciones e implicaciones de la investigación a futuro.

Los conocimientos de los colaboradores que no se encontraron en el rango de edad considerados como especialistas, se registraron en notas y en audio y video, obtenidos de los diálogos que surgieron durante el desarrollo del trabajo de campo, para poder acceder a ellos en el análisis.

Los datos obtenidos desde la aplicación del método IAP, con los colaboradores especialistas y los no especialistas que realizan alguna de las ciencias (es común que las practiquemos o que al convivir con nuestros especialistas quienes también lo realizan participemos en las acciones que se estén llevando a cabo), como: la preparación de medicina, cura de enfermedades, rituales, recolección de plantas y de animales medicinales, el trabajo en el campo (agricultura) considerados relevantes para la investigación, fueron capturados mediante fotografías, y bajo su permiso otorgado, algunos de ellos en video.

Para el registro de los datos sustanciales que surgieron de conversación a profundidad y principalmente de la aplicación del método del IAP se tuvo como apoyo un diario de campo, el cual permitiría "...tomar nota de aspectos que considere importantes para organizar, analizar e interpretar la información que está recogiendo" (Bonilla y

Rodríguez, citados en Martínez. R., 2007, p.77), y así se pudo realizar una adecuada descripción, argumentación e interpretación de los datos, incluso en función de una reflexión “metalingüística” y “meta-cultural”, al ser parte de la comunidad, mi cotidianeidad contribuirá para tener un mayor acercamiento ‘trabajo de campo continuo’, tomando en cuenta las necesidades actuales de la investigación.

Siguiendo la misma idea, considere primordial y adecuado forjar un lazo de confianza con los colaboradores, buscar reconocer la perspectiva que los abuelos tienen, propiciar un buen ambiente de comunicación, por eso no se considera viable la aplicación de una entrevista, aunque para la formalidad se tendrá un instrumento (guía de preguntas o puntos específicos de análisis), su uso se remite al investigador para tener en cuenta el alcance y limitantes de la investigación.

La guía mencionada ayudo también a considerar los tiempos, pero sin su aplicación que ocasione un cansancio y desconfianza de los colaboradores especialistas y no especialistas, sino que por el contrario permitiera la conversación de manera fluida, sin interrupciones forzadas, pero si desde las habilidades del investigador encaminar al diálogo sobre los datos requeridos. Esto permitió realizar conversaciones a profundidad con especialistas, y con los colaboradores que desearon participar, es decir por el tiempo del trabajo de campo lo oportuno fue dividir el tiempo entre, conversación, transcripción y primer análisis.

La IAP en la segunda etapa de trabajo de campo tuvo una aplicación en menor escala, sin embargo, esto no anula su apoyo, en esa etapa la conversación a profundidad de manera focalizada fue de apoyo más recurrente, por el tipo de datos más profundos que ya den una mayor complejidad sobre la práctica y rituales de la medicina tradicional de la que surgen las relaciones entre *yo ande* y el entorno natural.

La IAP de igual manera permitió la obtención de mitos y un análisis detallados de términos obtenidos en la primera etapa del trabajo de campo, estas técnicas están planteadas en función de la necesidad de ahondar sobre los elementos de la escritura oralitegráfica propuestas, logrando así un adecuado registro ya de manera concreta y detallada de los

argumentos que justifican el interés de plantear y desarrollar el tema sobre el vínculo entre *yo ande* y entorno natural. En esta etapa se realizó el registro de mitos y terminologías, o indagar en las que se hayan encontrado en la primera etapa.

La elección de las técnicas se realizó a partir de la idea de que no se deben de marcar diferencia entre investigador y colaboradores, al contrario, se pretende equilibrar una misma posición en la comunidad, y una posición de investigador Jñatr'o dentro del contexto social y académico. La conversación a profundidad y el IAP las considero como las oportunas para poder combinar la investigación con la sensibilidad necesaria para el respeto y posicionamiento de la cultura, y siguiendo el enfoque etnográfico, el método analítico cosmos, corpus y praxis es la que encaminara la síntesis, análisis y profundidad de los elementos específicos limitados al cumplimiento de los objetivos de la investigación.

Tanto en la primera como la segunda etapa los datos se registraron en diario de campo, audios, algunos videos, fotografías (vestimenta, gastronomía, medicina y rituales) y los audios considerándolo como una manera de señalar el porqué de la denominación de escrituras oralitegráficas, pues serán el argumento de apoyo durante el desarrollo y la búsqueda del cumplimiento de los objetivos.

1.2.6 Yo ande ko para ñe ko pjosü: Especialistas y colaboradores

Las características de los colaboradores especialistas que se retomaron fueron: ser de la región, hablantes de la lengua *Jñatr'o*, con una edad preferente de 55 a 90 años, que realizaron o realicen actividades de: medico tradicionales de la región, también quienes hayan recurrido a la medicina tradicional o con el medico tradicional. Se consideraron a cuatro especialistas, la mayoría de los argumentos serán contemplados solo dos de ellas (una partera y una médica tradicional-partera) y seis como experiencia, pero dos serán contemplados como las principales, esto no elimina el valor de los otros datos, solo que se busca adelantarse a cualquier situación.

No se limitó al diálogo con personas de la cultura, ya que, los conocimientos sobre medicina local transitan en la comunidad, y cabe señalar que solo en las enfermedades fuertes se acude con el médico tradicional, por su parte los conocimientos de partería y su ejecución se reducen a unas pocas personas, basados en los aportes necesarios, se optó como estrategia de investigación tener dos colaboradores más (una mujer y un hombre, con el mismo rango de edad que las especialistas) que permitieron profundizar en los datos al momento del análisis.

Los interlocutores, fueron de las comunidades de la región *Jñatr'o/sur*, (basados en la ubicación en el que se encuentran los hablantes de la lengua *Jñatr'o*) del Estado de México, cercanía entre comunidad, aunque no se anula la aportación de externos a la región. Los especialistas seleccionados son hablantes de la lengua *Jñatr'o* y tienen como segunda lengua el español, además de que al radicar en la región se valoró el que aún prevalecen extensiones considerables de biodiversidad.

El sexo de los colaboradores es indistinto, aunque de los especialistas si se considera que sean mujeres, buscando visibilizar la gestión de la inclusión de género. El número de colaboradores no se limitó, pero se consideró un familiar por especialista, de manera estratégica preferentemente que sean sus hijas e hijos. El número de especialistas fue optado por haber tenido la oportunidad de colaborar con las comunidades en mi desarrollo como estudiante de licenciatura y como figura solidaria del INEA, en la que se formaron vínculos que han permitido darme un panorama general de quiénes podrán colaborar en el desarrollo de la investigación. También se interactuó con gente (que conserven los conocimientos sobre el tema a tratar) de las comunidades para la consulta de la información, para este caso la edad es indeterminada.

1.2.7 Xiskjuama k'o pjosü nu b'ëpji: Instrumentos de investigación-guías de entrevista

Los diferentes instrumentos de investigación enunciados fueron aplicados, sin embargo, otros por la formalidad desde los aspectos metodológicos, solo servirá para marcar los límites y datos necesarios en la investigación cuando se encuentre en trabajo de campo y

en el análisis de los datos. Estos instrumentos se denominaron respecto a los datos que se conversarían con los colaboradores especialistas: “Conversación a profundidad con *yo ande* sobre la escritura oralitegráficas de la ‘medicina local’ primer periodo de campo”, estas fueron conversadas con las especialistas previamente identificadas.

Otro de los instrumentos que puso los límites de las conversaciones con colaboradores y gente con la que se interactuó se denominó: “Conversación a profundidad a adultos, jóvenes y niños sobre los elementos de la escritura oralitegráficas medicina local primer periodo de campo” y por último la que apoya al IAP, se denominó “Investigación Acción Participativa, escritura oralitegráfica ‘medicina local’, primer periodo de campo”. Aunado a esto, para el segundo periodo se contempló generar un cuadro en el que se identificaran los datos que se tenían y los datos necesarios de abordar.

Los instrumentos tecnológicos que apoyaron en el periodo de campo, y se proyectaron como apoyo en el análisis de los datos son, cámara, grabadora y diario de campo digital (celular), computadora (programa de Word) y libreta que se ocupó para el registro de palabras o datos en la lengua *Jñatr’o*.

Fueron los especialistas quienes permitieron visibilizar datos sobre: elementos de las escrituras oralitegráficas: rituales, prácticas, teoría, sabor, textura, colores, formas, gráficos, sentimiento, ideología, identidad, red de relaciones con su entorno, entre otras, lo que nos permitirme comprender la escritura local de la medicina tradicional, de esta manera el vínculo con el entorno natural y la práctica pedagógica que propicia al cuidado del entorno natural. Los colaboradores nos permitirán visibilizar la actualidad de la cultura y su manera de aprender las ciencias que las mujeres *Jñatr’o* practican.

A lo largo de este recorrido se han asumido las consideraciones teóricas y metodológicas que permitieron el desarrollo oportuno de la investigación, tanto en el trabajo de campo, así como en el momento del análisis. Esto nos permitió ir señalando de manera específica lo que representan nuevos criterios metodológicos que se pretendieron poner en práctica, dejar de ser estudiados a estudiar y fortalecer la identidad cultural para ser escuchados.

Capítulo II: *Jñiñi jñatr'o: nu xoñijomo, ngeje trexe ko b'üb'ü ka nu jñiñi* es vivir bajo el ideal de la convivencia y reconocimiento de las repercusiones de las acciones entre seres *yo Jñatr'o*

En el recorrido contextual se muestran aspectos sobre las realidades de algunas de las comunidades *Jñatr'o*, basadas en los diálogos con Felipa Mondragón, Nicolasa Paulino de la Cruz, Margarita Mondragón Crisanto, Juana Silverio Mondragón, María, María Inés Paulino Escamilla (acompañante de trabajo de campo), Ma. Inés Escamilla Mondragón, Alejandra Paulino Escamilla, Juana Escamilla Marín, Azucena Salvador Silverio, Lucero Santiago Segundo, Nicolás Segundo Primero, Crescencio Paulino de Jesús, Tomas Salvador Santiago, María Remedios Mondragón de Jesús, Tomasa Flores Aniceto, Alberta Piña Paulino y Camilo Mondragón Mondragón, quienes aportaron los pilares de la investigación, lo que permite entrever en este apartado un panorama etnográfico de las comunidades. Por tal motivo reitero lo esencial de los colaboradores para el desarrollo de la investigación, en la que su voz se hace presente en cada una de las líneas que se redactaran, siendo yo solo el puente hacia la escritura.

Se trae a la escritura datos que surgieron del “trabajo de campo cotidiano” en las comunidades, de conversaciones con personas *Jñatr'o*, y menciono algunos datos que han resultado de investigaciones realizadas por instituciones basadas en estadísticas y elementos señalados sobre generalidades de la cultura. Por el tema que se desarrolla se optaron por apartados sobre la región *Jñatr'o*/sur (respecto a comunidades que se reconocen como *Jñatjo* y *Jñatrjo* y a la ubicación de las comunidades que hablan la lengua *Jñatr'o*), específicamente comunidades del Estado de México: Agua Zarca y Los Remedios Suchitepec del municipio de Villa Victoria; Agua Zarca Pueblo Nuevo y Barrio el Pintado Pueblo Nuevo del Municipio de San José del Rincón.

Señalando los principales elementos de la región de estudio, permitiendo un andar introductorio, por ejemplo, del espacio, formas de organización, antecedentes y la

biodiversidad. Por ello, describir los aspectos generales, estructura y expresiones, en donde se refleja la manera en la que la cultura basada en sus relaciones, conocimientos, prácticas y la manera de vivir entre seres, influyen en la convivencia con el entorno natural, pero que se ha ido modificando, visible en el desinterés de las nuevas generaciones de conservar la identidad cultural (*Jñatr'o*).

La identidad de la región *Jñatr'o*, reconociéndola a partir de esta temática, consiste en que la cultura *Jñatr'o* son todos los seres que habitan en el territorio, pudiendo ser visibles o seres traídos desde el pensamiento de *yo ande*, pues conviven, se cuidan entre sí, y se desarrollan a la par, cada uno tiene un papel importante para que puedan coexistir como cultura y naturaleza, un vivir como sociedad sin causar ningún daño, *estar bien*, desde el nacimiento y el principio de otra vida (vida y muerte como sólo un proceso, no como una limitante de existir).

El pensamiento *Jñatr'o* hace visible que desde el nacimiento ya eres resultado de la naturaleza, enunciándose así una unión familiar, esto notorio en comentarios que circulan en la región, “*no se le hace daño se le hace daño a la familia*”. Al morir creen que solo se regresa al lugar donde se podrá volver a nacer, a la tierra, cual si fuese la semilla. Como cultura consideran también necesario *estar bien*, convivir y respetar la ideología de las personas que son parte de otras culturas.

Desde esto partimos de un concepto integrador que se denomina como *Xoñijomo* que se refiere a ‘*los que vivimos en la tierra*’ o literalmente es ‘*la naturaleza*’ o *planeta*, este concepto representa un ideal (pensamiento), una forma de vivir, lo que permite no caer en un sentido dualista entre entorno natural y *yo ande*, ya que la cultura *Jñatr'o* no solo son las personas, sino otros seres que son fundamentales en la práctica de vida como sociedad. El término fue dialogado con los especialistas-colaboradores de la región *Jñatr'o*, para señalar a todos los seres que se encuentran en el planeta: pudiendo ser personas, plantas, animales, ríos, agua, muertos, espíritus, entre otras, teniendo así, una coexistencia en conjunto, una forma de pensar (conocimiento), que se traslada a la práctica y la convivencia.

La región *Jñatr'o* al considerar que todos los seres de la tierra son parte de la cultura y al mismo tiempo son parte de la naturaleza, desarrollan un estilo de vida basado en el derecho a la vida, desde las acciones que permiten la convivencia con seres no humanos que viven en el entorno natural y diferentes espacios sagrados, se crea una forma de vivir que pretende una coexistencia en conjunto, apoyándose y respetándose. En el plano de seres que habitan el mismo territorio, buscan relacionarse, vivir sin causarse daño, eso es a partir del ideal *Xoñijomo*, conformantes de una cultura, por tanto, todos tienen derecho a vivir, sin que eso represente un conflicto para sobrevivir y ayudarse mutuamente.

Tales afirmaciones se pueden visibilizar en otras culturas, en el que predomina el derecho a la vida como seres naturales que conforman la cultura, ejemplo de ello, se han abordado trabajos desde otras culturas, en este caso Otomí, en el trabajo de Vázquez y Prieto (2012), bajo el título "*Arnzakiarximhai*. La vida de la tierra Saberes locales y patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de Querétaro", trabajos en el que se plantea los panoramas de las relaciones entre naturaleza y cultura, en el que se plantea que la diversidad biocultural en el que la naturaleza y la cultura son un corpus complejo dinámico e integrado, simultaneas e inseparables, en el que la naturaleza es además de un elemento biofísico está integrada a la vida cotidiana de los actores sociales (p. 348), en este sentido, tanto de los seres vivos en este plano como en lo simbólico, tanto seres humanos como no humanos construyen este espacio y la cultura, en una unión de coexistencia.

Los saberes, creencias y prácticas, desde las líneas del trabajo de Vázquez y Prieto, desde la cotidianeidad de San Idelfonso Tultepec, desde las relaciones con los elementos biofísicos vinculados con el agua, el suelo y la capa vegetal; problemas con la tala de montes de manera clandestina, la explotación de barro y sillar, y llanuras destinadas para la siembra del maíz. En relatos de la comunidad se expresa:

Una visión del mundo y una experimentación de conocimientos asociados con el origen de los humanos y su vínculo con los no humanos, sean éstos tangibles o intangibles. En ellos, lo cultural y lo natural constituyen facetas indisociables de una misma realidad, pues las entidades no humanas, ya sean

agentes de la naturaleza, ancestros, ánimas o entidades sagradas, tienen una agencia, un discurso, una intencionalidad y una capacidad performativa que los constituye como seres sociales. (Vázquez y Prieto, 2012, p. 356)

Las relaciones sociales entre humanos y no humanos, en las culturas amerindias es un tema profundo, pues muestra la forma en el que se genera una red de convivencia, ayuda mutua y coexistir a la par, que son enriquecidas con las prácticas, formas de vida y conocimientos, mismas que se van transformando a causa del pensamiento de explotación, pues la vitalidad de la cultura depende de la vitalidad de la naturaleza y viceversa.

2.1 Ko xipjü yo ande: Antecedentes históricos: reescribiendo memorias (explotación, apropiación, discriminación, pérdida)

Las comunidades de Agua Zarca y Los Remedios Suchitepec, pertenecen al municipio de Villa Victoria, grupos de *yo Jñatr'o* que formaban parte de la hacienda San Diego Suchitepec. Según la Asociación de Propietarios de Exhaciendas de México A.C. (2021), para el año de 1719 su superficie alcanzaba las 17,136 hectáreas, en ese tiempo estos lugares eran considerados ejidos con grandes extensiones de tierra apropiadas por extranjeros, específicamente españoles, llamados por *yo ande* como *gachupines*. Estos mandaban y decidían por la tierra, en asuntos de economía, política, educación y cultura, ya que dependían de las decisiones de los hacendados y por ende la desigualdad respecto a estos temas era evidente, pues tanto mujeres como hombres fueron usados a disposición de lo que los extranjeros decidieran.

Los habitantes *Jñatr'o* desempeñaban principalmente como mano de obra barata para el trabajo de las tierras y para servirles a los hacendados. Como trabajadores fueron maltratados con horas largas de trabajo, pues no había día de descanso, señalan *yo ande* que eran tratados como esclavos, que las personas que no querían trabajar los golpeaban o les derribaban su casa, motivo por el que mucha gente emigró a lugares donde ya había pequeña

propiedad, entre los principales lugares se tiene a: San Antonio Pueblo Nuevo, Manzanillo Michoacán, Agua Zarca Pueblo Nuevo, Barrio el Pintado Pueblo Nuevo, comunidades que no estaban bajo el régimen de las haciendas.

Yo ande que no migraron pasaron años viviendo de esa forma, hasta la llegada de la plaga de piojos que ocasionó que muchos de los hacendados se fueran muriendo y por el temor optaran por irse, al menos la mayoría. A partir de este hecho, el gobierno, bajo las exigencias de *yo ande*, repartieron parte de las tierras de la hacienda entre la gente, los *gachupines* (*españoles*) que se quedaron en la hacienda ya no pudieron obligarlos a trabajar para ellos, pues ya cada persona trabajaba sus propias tierras, por su parte, la hacienda aún quedó como dueña de gran extensión de territorio, pero su autoridad disminuyó.

Una de las actividades de desarrollo en los primeros años de independencia fue que algunas personas plantaron *yo uariü* ‘magueyes’, para poder obtener *pulque*, algunas fueron obtenidas de la hacienda, sin embargo, el gobierno consideró esto como violación de propiedad, lo cual favoreció a los dueños, señalando a los habitantes como ladrones, permitiendo así que obtuviera derechos de continuar teniendo régimen sobre la hacienda y una superficie extensa, tanto de tierras fértiles para el trabajo agrícola como de flora y fauna.

Actualmente la hacienda cuenta con una superficie de “122.5 hectáreas, una topografía de lomerío suave con pendiente hacia la presa, el casco tiene un área aproximada de 43,500m², con construcciones que datan de los siglos XVIII y XIX, con obras de arte, mobiliario y accesorios de la época” (Asociación de Propietarios de Exhaciendas de México A.C., 2021, p.1), esto representa una superficie de flora y fauna a disposición de los *gachupines*, quienes se apropiaron de tierras, ocasionando que las decisiones sobre la biodiversidad que comprende la hacienda no se tome en cuenta la opinión de la gente, aunque si repercute en ellos, ya que es una de las superficies con mayor cantidad de árboles, plantas, animales y tierras de uso agrícola propios de la comunidad con muchos años de historia. Se describe a continuación este paraje:

La Hacienda cuenta con una presa para riego llamada “La Cruz Vieja”, rodeada por hermosos sauces llorones. Toda la Hacienda cuenta con grandes calzadas empedradas y maravillosos árboles de gran altura (Fresnos, Pinos, Oyameles, Cedros y Eucaliptos). Se han sembrado más de 150,000 árboles en los últimos 30 años, cuenta con varios manantiales de agua cristalina potable y varios potreros nivelados para siembra de maíz, cebada, trigo y avena, además de grandes extensiones de pasto para las ovejas cara-negra (Surford) más de 60 cabezas, y algunos caballos. (Asociación de Propietarios de Exhaciendas de México A.C., 2021, p.1).



Imagen 1. Hacienda de San Diego Suchitepec 2021). Recuperada de <https://www.inmuebles24.com/propiedades/ex-hacienda-siglo-xix-562283.html>

Después de independizarse del régimen de la hacienda se reconoció a un pueblo que actualmente lleva el nombre de San Diego Suchitepec, constituido de tierras ejidales y con

yo *Jñatr'o* cansados del sufrimiento que las haciendas por muchos años representaron. El centro del pueblo fue decidido desde la referencia de donde se encontraba la iglesia de San Felipe de Jesús, ubicada cerca de la hacienda, también por ser un lugar concurrido, pues al desear los habitantes seguir profesando la religión católica fue el lugar al que más acudían y por tanto lo consideraron como punto de encuentro favorable para las organizaciones sociales y la convivencia.

La elección del nombre del pueblo fue años después de que se quitaran el régimen de las haciendas, pues inicialmente en la iglesia se encontraba San Felipe de Jesús, pero los habitantes querían que la imagen que estuviera en la iglesia fuese la de San Diego de Alcalá, así que por el año de 1973 fueron a pedirle a los dueños de la hacienda que les dieran una imagen, pero ellos no quisieron proporcionarla, este hecho no afectó el nombre que ya le habían otorgado, después de un tiempo los de la hacienda les regalaron una imagen del santo.

El autorreconocimiento como pueblo marcó una etapa en el que los habitantes consideraron histórica, con el paso del tiempo, los habitantes gestionaron una escuela, la cual pidieron que fuera ubicada cerca a la iglesia, esto ocasionó que los habitantes que se encontraban cercanos al lugar fueran los que tuvieran acceso a este servicio, dejando así una desigualdad entre los habitantes. Se consideró al centro de San Diego Suchitepec como un lugar en el que el desarrollo había llegado, se optó como el lugar donde se concentrarían las autoridades, decisión tomada, bajo la idea de que los hablantes de español son los que poseían la capacidad y podrían ayudarlos al querer solicitar o exigir al gobierno.

Las autoridades que eligieron fueron comisariado ejidal: hasta la fecha es la máxima autoridad que debería de encargarse de cuidar al territorio y los límites (colindancias) de las comunidades que pertenecen al pueblo. Este personaje es elegido mediante asambleas en la que solo se le permite el voto y la presencia de los ejidatarios (ellos son quienes poseen un derecho por su tierra y el territorio comunal), mismos que en conjunto con el comisariado han acordado cobrar contribución anual a los poseionarios

Los poseionarios son quienes solo cuentan con un certificado parcelario y no tienen poder ni voto de las decisiones que se toman sobre el territorio comunal, ni derecho a los

recursos económicos que los ejidatarios les otorgan de las ventas o subsidios de la biodiversidad que realiza el comisariado ejidal, estos tienen pocas tierras, y son quienes ayudan a pagar la contribución que le corresponde a los ejidatarios, sin embargo la mayoría de ese dinero es ocupado para beneficio del comisariado ejidal, ya que es quien recolecta este dinero.

Aunado a esto la otra autoridad que se eligió en aquel momento fue el delegado del pueblo: se debería de encargar de los asuntos internos, como resolución de conflictos, discusiones, además de las gestiones de servicios, su autoridad la aplicaba para los habitantes alejados del centro del pueblo y los servicios que se lograban autorizar por el gobierno los concentraban en el centro. Los habitantes que ya habían aprendido un poco de español y que se consideraron ya no ser *Jñatr'o* fueron los que se encontraban en el centro de San Diego Suchitepec, lo que repercutió para *yo ande* que vivían lejos del centro, pues no habían tenido la oportunidad de estudiar. El grupo de hablantes de español se convirtió en una lápida de discriminación hacia los habitantes alejados de la castellanización, representando un suplicio generacional que hasta el día de hoy aún se sigue haciendo visible.

Las personas que aprendieron hablar español mostraron repudio hacia los que solo hablan *Jñatr'o* o que por su lejanía de la castellanización solo entendían la lengua. Los habitantes del centro del pueblo señalaban a los demás como “*indios*”, ya que los definían como personas sin desarrollo pues aún conservaban su manera de vestir, su lengua y sus diferentes elementos culturales.

Lo anterior representa uno de los antecedentes por el cual la cultura y la lengua *Jñatr'o* actualmente se encuentran en agonía en la región, pues los padres no querían que sus hijos sufrieran discriminación por la gente del pueblo y aunado a ello la discriminación de externos al emigrar a las ciudades buscando una prosperidad para sus familias. Lo que causó que este conjunto de *yo Jñatr'o* tuviera como principal medio educativo el comunitario, lo que permitió seguir conservando su lengua, los saberes y creencias que les habían heredado sus abuelos y padres, así mismo que en la actualidad se sigue fortaleciendo esa identidad en *yo ande*, hijos y nietos, aunque en estos últimos en menor medida.

Aunado a la cotidianidad de los habitantes que vivían lejos del centro de San Diego Suchitepec, tuvieron que soportar por muchos años un régimen del propio pueblo, visibilizando así una similitud con la manera de vivir con las reglas de la hacienda, la diferencia era que la extensión de tierra era aún mayor por familia, aunque las decisiones sobre esa tierra aún dependían de lo que señalase el gobierno del pueblo constituido por comisariado ejidal y delegado.

Los disgustos del colectivo impulsaron a que naciera otro pueblo, San Diego del Cerrito, este nombre dado por los habitantes de ese nuevo pueblo ya que fueron a la hacienda a pedir una imagen de San Diego Alcalá, aunque no se lo dieron al momento de la solicitud, después de un tiempo se los regalaron, esto representó que el pueblo de San Diego Suchitepec se dividiera a la mitad, actualmente el nuevo pueblo cuenta con las comunidades de Remeje, Loma de Guadalupe y con un Barrio denominado el Calvario, ya no dependientes de San Diego Suchitepec.

El surgimiento del pueblo mencionado con anterioridad no impidió que territorios de las comunidades ubicadas geográficamente fuera de sus límites quedaron bajo el régimen y regulándose de lo que disponga San Diego Suchitepec, tal es el caso de las comunidades donde viven las especialistas con las que se colaboró.

Bajo la intención de ya no querer depender de San Diego Suchitepec, hace 72 años aproximadamente muchos de *yo ande* empezaron a reconocer sus territorios por comunidades de manera interna y entre los habitantes por lugares específicos respecto a la extensión que comprendía el pueblo, con nombres diferentes a los que actualmente están registrados, algunos conocidos con varios nombres dependiendo el momento de la historia de la comunidad y por el reconocimiento de las comunidades vecinas de la región, como es el caso de Agua Zarca que se le conocía como “*Ts'inrrañi*”, *La Era* y *Santa Cruz* y como nombre que le antecedió a Los Remedios Suchitepec es “*Nu Roxaxi*”.

La intención de desprenderse del régimen y de eliminar la imagen de dominio del pueblo de San Diego Suchitepec que muchos de los habitantes de las diferentes comunidades empezaron a autodenominarse, pues, aunque el pueblo era quien tenía el poder, querían que

se diese un cambio, pues el dominio del pueblo cada día se convertía en una imagen de la vida en las haciendas.

Después del reconocimiento como comunidades independientes y con la intención de quitarse esa lapida de discriminación y régimen que representaba el pueblo, hace aproximadamente 55 años *yo ande* comenzaron a gestionar las primeras escuelas en asociaciones que se encontraban en Toluca, entre ellas CAPFCE (Comité Administrador del Programa Federal para la Construcción de Escuelas), misma que solicitó un nombre formal a los lugares a donde vivían y requerían de una escuela. Esto representó, aunque de manera pequeña, una separación del régimen del pueblo, principalmente respecto al aspecto educativo, sin embargo, el ingreso a estas instancias visibilizó una desigualdad ahora por el problema económico y de género, pues solo los que tenían dinero y los hombres podían ingresar a estudiar.

Los nombres de las comunidades aún tenían como extensión el nombre del pueblo “San Diego Suchitepec”, por ejemplo, era Agua Zarca San Diego Suchitepec y Los Remedios San Diego Suchitepec, esto como marca de que dependían aún del pueblo, pudiéndose notar desde los documentos emitidos por el gobierno, para ejemplificar, se tiene que en el acta de nacimiento aún se reconocía como lugar de origen a San Diego Suchitepec, después de años de exigencia de *yo ande* se reconoció como lugar de origen a la comunidad pero con la extensión del nombre del pueblo y fue hace aproximadamente 15 años que se empezó a reconocerse cada comunidad sin la extensión como lugar de origen, aunque esto no ocurrió con todas las comunidades, pues algunas de ellas en los registros oficiales aún conservan la extensión, tal es el caso de Los Remedios Suchitepec, así reconocido por los externos, pero por los habitantes se autoreconocen como Los Remedios y por las comunidades vecinas por su toponimia *Jñatr’o “Roxaxi”*.

Actualmente San Diego Suchitepec se constituye como pueblo, algunas comunidades siguen dependiendo de este, desde los servicios de escuelas (nivel básico) y en el aspecto político continúan dependiendo del delegado. Uno de los aspectos del que todas las comunidades dependen, es del régimen del comisariado ejidal, quien no ha cambiado su

manera de liderar, sus funciones, sus reglas y el interés por vender la biodiversidad con la que cuentan las comunidades.

Aunado a esto las comunidades que pertenecen al pueblo, desde el tema del régimen ejidal, son: Agua Grande, Agua Zarca, Nuevo Bosque, La Mesa, Cerrillo Chico, Suchitimber, Los Remedios, San Diego del Potrero, San Felipe de la Rosa, Santa Cruz de la Rosa, Barrio de los Cedros, Providencia, Barrio del Panteón, Loma de la Rosa. El ejido se constituye tanto de posesionarios como ejidatarios, estos últimos eligen un nuevo comisariado cada tres años y este a su vez es quien en conjunto con personas externas (ingenieros de estancias públicas) son la voz, la autoridad de decisión, constituyen el régimen máximo del pueblo sobre las comunidades, la biodiversidad y por consecuencia de la diversidad biocultural.

El pueblo de San Diego Suchitepec ha creado una constante generacional de opresión hacía los habitantes que queriendo quitarse el régimen de las haciendas, buscaron independizarse, han tenido que seguir siendo la figura económica del pueblo. Las comunidades basan sus argumentos de la molestia contra el pueblo, debido a que este se ha quedado con los servicios que deberían de beneficiar a todos los habitantes y haciendo uso de su poder ha logrado que los habitantes de las comunidades trabajen, cooperen y funjan como empleados en beneficio del pueblo.

Las nuevas generaciones del pueblo conservan la ideología de superioridad sobre las demás comunidades, sin embargo, el tiempo y el esfuerzo de *yo ande* ha contribuido para que se consiga un cambio, a tal grado que el pueblo de San Diego Suchitepec se encuentra en un estancamiento en la mayoría de los ámbitos, pues sus habitantes han perdido elementos de la cultura, teniendo como su única salida de desarrollo la explotación de la biodiversidad y de la cultura de las comunidades, esto desde el régimen del comisariado ejidal frecuentemente.

Los ejidatarios, la gran mayoría de avanzada edad, engañados por las generaciones jóvenes (familiares principalmente), además de que los amenazan señalando que no tendrán apoyo para trabajar sus tierras, son quienes deciden sobre quién será el nuevo comisariado

ejidal, sin embargo esta autoridad representa para el territorio una de las causas por las que la tierra ocupadas para trabajo agrícola cada día es menos fértil, la explotación de los montes¹¹, presas, ríos, lagos, lagunas, entre otras, que dan identidad a *yo Jñatr'o*, pues han sido usadas para obtención de subsidios y su venta en los últimos años. El recurso obtenido es repartido entre el comisariado, los ejidatarios y externos, pues el poco dinero que las autoridades señalan que está destinada para los poseionarios son usados para obras del pueblo.

En cuestión del pago sobre la contribución y renta de las tierras ejidales que solicita el comisariado ejidal señalan que “lo solicita hacienda y la tesorería agraria” (campesino *Jñatr'o* ejidatario y campesino *Jñatr'o* poseionario, Agua Zarca Villa Victoria, 2021), sin embargo las personas no tienen la certeza de dónde queda el dinero que se reúne anualmente, pues los encargados señalan que las instituciones piden que tanto ejidatarios como poseionarios deben de pagar la misma cantidad, pero *yo ande* señalan que es demasiado dinero, ya que se reúnen fuertes cantidades económicas.

Los ejidatarios de manera indirecta y el comisariado en conjunto con externos, han quebrantado la forma de pensar, los conocimientos y las prácticas de *yo ande*, dejando en agonía su identidad cultural y con ello la práctica de vida sobre el cuidado del entorno natural, la diversidad biocultural, sin embargo, pese a esas circunstancias *yo ande* (la mayoría poseionarios y los primeros ejidatarios) han logrado mitigar la crisis ambiental de manera local, reflejado que en los últimos son los preocupados por temas de esa índole, quienes ven a este espacio no como producto, sino como parte de la misma cultura que cumple una función como *Jñatr'o*.

El pensamiento de *yo ande* en los jóvenes ha tenido un cambio alarmante, ejemplo de ello es la tala y casi extinción de los montes más importantes, extensos y antiguos de la región ubicados en la comunidad de Agua Zarca, como son *nu chii* ‘la cañada’, *züsü*

¹¹ Para *yo ande* es un espacio sagrado y un ser *Jñatr'o* que otorga protección, a nivel ecológico es un espacio “donde nacen solitos los animales, plantas y otros seres originarios de la comunidad”, a diferencia de un bosque: que es considerado como un lugar turístico y controlado, y “tienen que plantar los árboles” (abuelas mazahuas, Agua Zarca Villa Victoria, 2021), ‘no tiene la misma carga simbólica’ desde el pensamiento mazahua.

‘fangoso’; *Potrego* ‘el Potrero’, *Bosque* ‘Nuevo Bosque’, el primero ubicado cercano a la comunidad de San Diego Suchitepec, pero es considerada comunal, el otro se encuentra en la comunidad de Nuevo Bosque; el *lindero* ubicado en la comunidad del Barrio el Pintado Pueblo Nuevo, y la del *monrrañi* “camino en curva” ubicado en la comunidad de El Lindero Pueblo Nuevo, este último el espacio se encuentra completamente sin ningún árbol, estas acciones realizadas por hijos y nietos solo son algunas de los aspectos que reflejan desde el tema ambiental y cultural, el cambio en el pensamiento de las nuevas generaciones.

Como se mencionó entre las líneas escritas sobre los antecedentes de la comunidad de Agua Zarca y Los Remedios, algunas comunidades que albergaron a habitantes de estas comunidades, migraron a Barrio el Pintado Pueblo Nuevo y Agua Zarca Pueblo Nuevo, ocasionando un complemento como región *Jñatr’o*, aunque el territorio reconocido por instituciones señala limitantes entre ellos, *yo ande* no lo consideran así.

Los antecedentes como comunidades nos remite a San Antonio Pueblo Nuevo, pueblo al que pertenecen las comunidades mencionadas, considerado en los primeros años de su creación como un territorio extenso y de gran desarrollo económico, por tal motivo los habitantes tomaron la decisión de que se dividiera por comunidades, pero seguiría considerándose como punto central de encuentro para la toma de decisiones sobre lo que a las comunidades y al pueblo repercutieran, entre ellas las que tenían que ver con el territorio, además de que en la fiesta del pueblo las comunidades se organizarían para su realización ya que esta debía de ser la fiesta más grande, aunado a esto la fiesta del dos de noviembre.

El nombre de las comunidades tiene la extensión del nombre del pueblo, esto por decisión de los habitantes de las distintas comunidades. Actualmente, de manera oficial son reconocidas de tal manera, pero de manera interna se autoreconocen sin la extensión, por ejemplo, de manera interna no es Barrio el Pintado Pueblo Nuevo sino El Pintado y para el caso de Agua Zarca Pueblo Nuevo es Agua Zarca. Como parte del proceso del pueblo y sus comunidades nos remite a que pertenecían primeramente al municipio de San Felipe del progreso.

Las comunidades que pertenecían a la región sur del municipio de San Felipe del Progreso, punteaban la lejanía del centro y el tener muchas comunidades a su cargo era consecuencia del olvido de la región por parte del gobierno municipal, lo que resultó en una organización de distintos pueblos liderados por el licenciado José Rangel Espinosa y sus hermanos Jesús, Wenceslao y José, quienes exigieron a partir de diferentes gestiones al gobierno del estado la erección de un nuevo municipio que estuviera más cercano a los habitantes, ya que San Felipe del Progreso era uno de los municipios más grandes del estado y las personas (comunidades y líderes), argumentaron que eso ocasionaba la falta de atención a las comunidades que ya se encontraban más alejadas del municipio.

Pese a conflictos entre las comunidades que apoyaban y las que no el hacer un nuevo municipio, el 1 de enero de 2002 a partir de la gestión el pueblo de San José del Rincón se constituyó como municipio del Estado de México, esto derivado de lo acontecido el día “14 de septiembre del año 2001, fecha en la cual el Gobernador de la entidad Arturo Montiel Rojas firmó la iniciativa respectiva para crear el municipio No. 124 con territorio que pertenecía en aquel tiempo a San Felipe del Progreso” (Miranda, 2017, p. 20). Después de esta declaración se le otorgo a San José del Rincón y a sus comunidades, el manejo de su presupuesto desde la idea de lograr un mejor desarrollo tanto económico, social, político y cultural, pues dentro de las exigencias de los habitantes y líderes se encontraban la autonomía en los aspectos mencionados y reconocimiento por parte del estado.

El líder Lic. José Rangel Espinoza fungió como primer presidente de San José del Rincón, bajo promesas de mejorar la calidad de vida de los habitantes, cuidar de su patrimonio cultural y sus diferentes “áreas naturales” de flora y fauna, esta fecha marcaría la historia de las comunidades *Jñatr’o* del actual municipio.

Existieron muchos conflictos entre comunidades que señalaban no desear un cambio de municipio, sin embargo, se decretó como municipio pese a los diferentes desacuerdos, actualmente San José del Rincón es uno de los municipios con un porcentaje considerable de comunidades hablantes del *Jñatr’o*, además de eso en el territorio se encuentran lugares con biodiversidad reconocidas a nivel regional y nacional, por ejemplo, el territorio forma

parte de la Reserva Especial de la Biosfera Mariposa Monarca, la cual está definida por: La ubicación de cinco áreas, en el que más adelante se le cambio el nombre al Área Natural Protegida Mariposa Monarca en 1996, la reserva se extiende a lo largo de la frontera del Estados de México y Michoacán incluyendo los municipios de Temascalcingo, San José del Rincón, Donato Guerra y Villa de Allende (en el Estado de México) y de Contepec, Senguio, Angangueo, Ocampo, Zitácuaro y Áporo (en el estado de Michoacán) (CONABIO, 2021).

Lo anterior hace notorio los espacios, aunque institucionalizados, reflejan la diversidad natural que se encuentra en las comunidades *Jñatr'o*. En el tema de salud se encuentra el Hospital Rural San José del Rincón IMSS, como una de las principales sedes de atención, no solo a sus comunidades sino también a pacientes de otros municipios vecinos como es Villa Victoria y San Felipe del Progreso, ya que por el equipamiento pueden atender a distintas enfermedades o accidentes graves que sobrepasan las que se pueden atender en las comunidades. De igual manera se encuentra el Hospital Materno Infantil “José María Morelos” del ISEM, estas como las principales instituciones de salud, estos ubicados en la cabecera municipal.

Pese a crearse el nuevo municipio y contar con mayor o menor medida con los servicios básicos, Agua Zarca Pueblo Nuevo y Barrio el Pintado Pueblo Nuevo, siguen conservando la costumbre de trasladarse a San Felipe del Progreso, debido a la urbanización del municipio, funge como medio para el desarrollo particular, además del costo considerable del servicio público del transporte en comparación a lo que se cobra para poder viajar a San José del Rincón.

Las comunidades mencionadas cuentan con sus propios regímenes políticos en el tema de los delegados, para el caso del comisariado rige tanto al pueblo como a las comunidades, hay dos comisariados, ya que uno es para atender asuntos del ejido y otro sobre asuntos de pequeña propiedad. A partir de los diálogos se llegan a acuerdos respecto a que las pequeñas propiedades también procuran el cuidado de la biodiversidad, ya que las afectaciones no han sido a gran escala, aunque esto no elimina que en los últimos años se hayan visto montes extensos talados para el uso de suelo para la siembra de papa.

Una de las acciones del pueblo y el municipio que afecta a las comunidades de Agua Zarca Pueblo Nuevo y Barrio el Pintado Pueblo Nuevo es de que les han prohibido recurrir a uno de los montes más importantes de la región, teniendo repercusiones tanto desde el tema sagrado como del tema ecológico. La extensión territorial cuenta con una variedad de *yo za'a* “árboles”, entre ellos, el *menza o xiza* “encino”, *xüza* o *ts'iza* “pino o moctesuma” (árbol criollo) y diversidad de seres que forman parte de su identidad entre ellos el *Ts'ikütü* “colibrí”, *nu kjuexe o miño* “coyote”, *kjinkjua* “armadillo”, *kokobi* “cocobi”, *k'ijmi* “serpiente”, *nejo* “ajenjo”, *ñüxi* “zacatón”, solo por mencionar algunos.

El monte al que se hace referencia en el párrafo anterior es conocido por *yo ande* como el *Tr'achi* o *Tachi* ‘cañada grande’, su tamaño abarca distintas comunidades del municipio de San Felipe del Progreso, comentan las especialistas que ya no les permiten ir pese a que es de la comunidad y nunca se los habían impedido, que “*quizás solo quieren sacar dinero o a lo mejor es para que lo cuiden*” (abuela partera, Agua Zarca Pueblo Nuevo, 2021), y esto repercute en el vínculo y en la práctica de vida que identifica a *yo Jñatr'o* respecto al *estar bien* naturaleza y cultura, principalmente para *yo ande*.

Aunado a esto, problemáticas como la migración afectan los vínculos entre mazahuas, desde muy temprana edad aproximadamente desde los 15 años es un factor que quebranta el vínculo entre los humanos y no humanos, por distintas causas, entre ellas el cambio de pensamiento al imitar el comportamiento de las grandes urbes principalmente a la ciudad de México, lugar recurrente para poder trabajar de albañil o ama de casa. La lejanía de su territorio y de los sabios (*yo ande*) impide a las nuevas generaciones mantener una latente convivencia, el desinterés de los no nacidos en las comunidades, pues la mayoría que emigra retornan a la comunidad cada fin de semana y otros más solo en fiestas del pueblo o familiares, esto en conjunto tiene como consecuencia la pérdida de las dinámicas sociales que permiten las relaciones sociales, culturales y ecológicas.

Aunado a lo anterior, el no fortalecer su identidad por estar el impedimento de la transmisión de las maneras de vida de la comunidad, mismas que señalan que quienes se van ya se vuelven ‘de la ciudad’, lo que propicia reconfigurar el pensamiento y sentido de pertenencia. Quienes retornan, la mayoría de las veces al convivir con el entorno lo afectan,

dejando basura, talando árboles para hacer sus casas, desperdiciando el agua, pierden el respeto a los espacios sagrados, evidencia de ello son las muertes causadas por asistir a lugares con significado cultural.

La mayoría de los jóvenes ya no sienten el vínculo con el entorno natural y con *yo ande*, pues estar lejos “*eso ya no les permite oír*” (Abuela Jñatr’o, Barrio del Pintado Pueblo Nuevo, 2021) lo que impide la estructura pedagógica cultural y ambiental propiciando una identidad en agonía.

2.2 *Ja b’üb’ü yo jñiñi*: Ubicación geográfica

Las comunidades colaboradoras pertenecen al Estado de México, estas colindan entre sí, Agua Zarca Pueblo Nuevo, Barrio el Pintado Pueblo Nuevo y Agua Zarca, a excepción de la comunidad de Los Remedios que se encuentra alejada de estas comunidades, una distancia geográfica, pero no de pensamiento, identidad cultural y la unión que representa la diversidad biocultural, que los hace ser *Jñatr’o*.

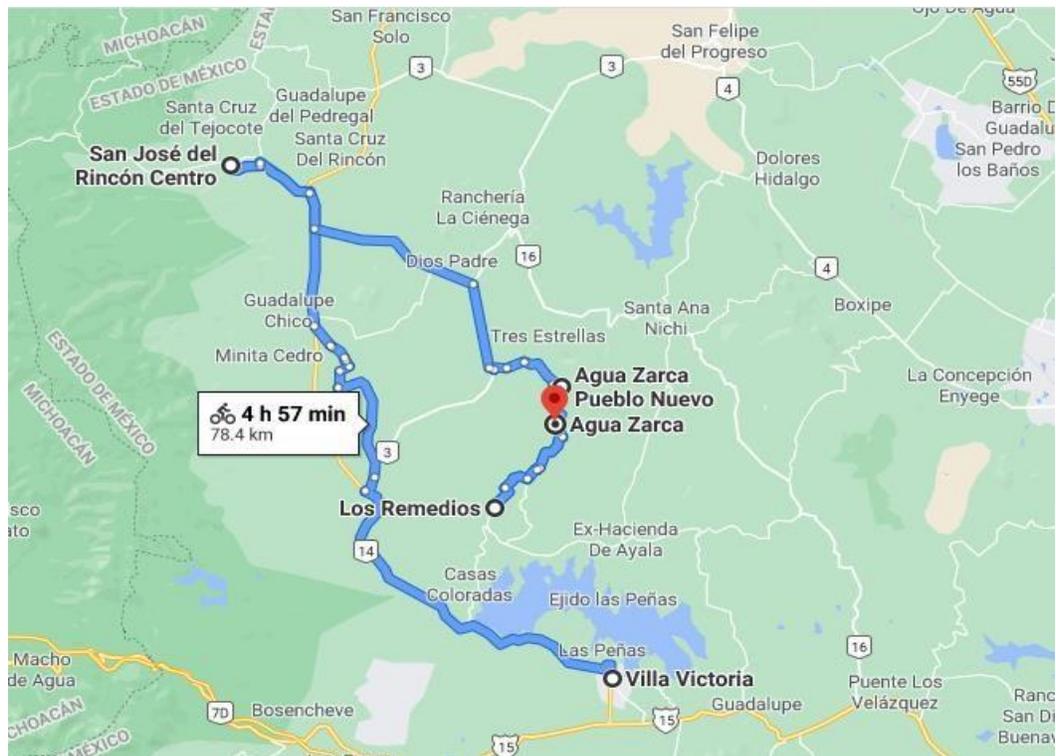


Imagen 2. Vista satelital de la ubicación de los municipios y las comunidades colaboradoras, el puntero rojo señala a la comunidad del Barrio el Pintado. Recuperada de <https://www.google.com.mx/maps/dir/Villa+Victoria,+M%C3%A9xico/San+Jos%C3%A9+del+Rinc%C3%A9n,+M%C3%A9xico>

Pese a que las comunidades son de municipios diferentes, como *Jñatr'o* han generado un vínculo desde la manera en que consideran que está conformada la cultura y la naturaleza (seres de los distintos planos cosmológicos). Además de la dinámica cotidiana, el apoyo entre comunidades en diferentes momentos de su historia lo ha transformado en un grupo de personas que se guían desde un mismo constructo sobre diferentes cuestiones de su realidad, una de ellas sobre la manera en que reconocen al entorno natural y las relaciones que de esta convivencia emergen.

Las comunidades han sufrido un intercambio cultural por el parentesco ritual, principalmente por el compadrazgo: originado por ser consuegros, padrinos de celebraciones religiosas, como bautismo o fiestas patronales. Por ejemplo la celebrada en honor a San Nicolás Tolentino, que representa una de los espacios en la que gente de diferentes comunidades se encuentran y conviven, dejando como resultado una relación entre

diferentes grupos y un espacio que nutre las relaciones sociales-culturales-naturaleza, haciendo visibles la similitud en la manera de pensar, conocimientos, prácticas, formas de vivir y el uso de la vestimenta que anteriormente solo identificaba a las comunidades de Los Remedios y Agua Zarca Villa Victoria.

Aunado a las relaciones que articulan a los pueblos colaboradores, desde el aspecto económico, se propicia el consumo local (alimentos que nacen en las milpas y montes, por ejemplo, *yo k'ajna* “quelites”, *yo nrrense* “capulín”, *yo pedyi* “tejocotes”). Los intercambios culturales y sociales para el caso de la región, permiten nutrir la ideología, como punto de partida de su desarrollo y acciones que favorecen el cuidado del entorno natural, a la manera local de vivir y convivir. Ejemplo de ello son las prácticas tradicionales para la realización del trabajado agrícola (trabajo con yunta ‘dos toros’, uso de fertilizante orgánicos “estiércol de los animales” y compostas, solo por mencionar algunas, estas ayudan a no hacerle daño a la tierra), el respeto por el agua y el monte (ejemplo de espacios que representan parte del equilibrio que constituye el pensamiento de *yo Jñatr'o* y la necesidad de la ayuda mutua).

Desde el aspecto regional los unen temas sobre gastronomía, los alimentos que se ingieren, provenientes de la tierra como *yo tr'ojo* “maíz”, *prijole* “el frijol”, *kjü'ü* “haba” y la dieta basada en el consumo de alimentos verdes, principalmente *kjiñi* “nopal”, *mu'u* “calabaza” y *yo k'ajna* “quelites”: entre los principales se encuentran *yo k'jancha* “gallitos”, *mortaza* “jaranabo” y *laboxi* “nabo”. En líneas de articulación cultural y que se refiere al tema a abordar, desde los conocimientos y prácticas en el área de la medicina, cabe resultar que por años existe una ayuda mutua, por ejemplo, la partera de la comunidad de Barrio el Pintado ha ayudado a las familias de la comunidad de Agua Zarca Villa Victoria a “recibir a los niños en la hora del parto”, aunado a ello se comparte a nivel regional el uso de hierbas o plantas medicinales y animales para la cura de enfermedades.

Bajo el mismo tenor, otro de los elementos culturales que comparten las comunidades colaboradoras es la vestimenta regional, surgida a partir del intercambio cultural interno, constituyendo una parte fundamental de su identidad, usada por *yo ande* mujeres. A pesar de ser la misma región y las similitudes que poseen, la vestimenta se diferencia a partir de dos maneras de uso y con diferentes elementos.

Las comunidades hacen evidente estas distinciones de uso, evidencia de ellos son comentarios como *'yo ko usaji tr'exe d'a color ngeje yo Pueblo Nuevo, nujua iyo, ngeje combinado ko tiene ko ngeje na zo'o, bueno también el de ellos, pero ma zi me na zo'o yo usagoji nujua kja in jñiñigoji (ande Jñatr'o, Agua Zarca Villa Victoria, 2021)*, lo que refleja que cada uno dependiendo de la forma en el que lo usa lo considera lo más bonito o de categoría, permea en las comunidades también un sentido de identidad. Entre otros elementos, además del como combinan el color, es decir usan todo el traje, mencionado en líneas siguientes, hay también una diferencia en el tipo de tela, en el que las comunidades de Pueblo Nuevo usan la tela lisa y sin encaje, por su parte las comunidades del pueblo de San Diego Suchitepec y San Diego del Cerrito usan su traje combinado de colores, echo de tela floreada y con encaje, lo que "le da más categoría", lo señala la interlocutora.

Aunado a lo anterior, en palabras más detalladas la interlocutora nos menciona que *"tr'exe yo in bit'u me na zo'o, depende de la tela, un floreado ngeje ko ne'e yo male kja Agua Zarca, nujua, pos la mayoría de este lado, y está el liso, ese es mas de allá de ese lado pero dya usaji enkaje, nujua ja'a lleva ko in enkaje, ko ne'e de categoría ngeje ko ri usaji, pero es dependiendo del lugar, pero ma gua eje yo Pueblo Nuevo ne'e tr'exe ko ngeje jiatro d'a color, d'a traje, luego ellos está su sako como levantadito, ne na pa'a ne'e yo mbutr'ü pero d'a male ne'e yo ko siñidor, es lo que más usan, nuts'k'o ri ne'e na pjunku yo enkaje pero pos ngeje in gusto de cada uno, al veces ri ne'e jiatro d'a traje, es como más elegante, ñe ri usaji combinado ngeje ma ri buntr'o ka in nzumu, yo male nujua la mayoría me ne'e combinado, pero al veces jiatr'o ne'e d'a color todo su traje"* (ande Jñatr'o, Los Remedios, 2021), argumento de lo anterior y las líneas siguientes.

En la imagen siguiente se aborda en conjunto con un esquema los elementos que componen la vestimenta de las comunidades de Pueblo Nuevo, que se mencionó pueden variar, pero es la manera de portar más recurrente.



Imagen 3. Ande del Barrio de El Pintado Pueblo Nuevo, originaria de Agua Zarca, Villa Victoria, portando la vestimenta de un solo color y sin encajes. (Marzo 2021).

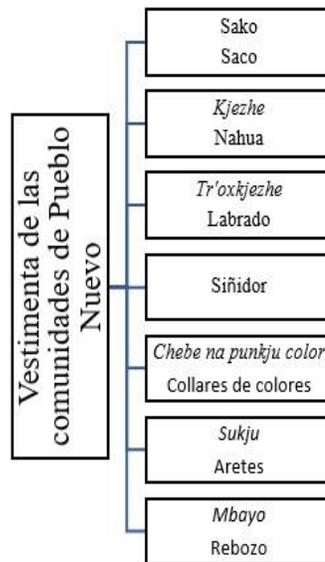


Imagen 4. Vestimenta de Pueblo Nuevo. (Marzo 2021).

Desde lo que las interlocutoras señalaron podemos contrastar el tipo de vestimenta y los elementos que se cambian, además de las maneras de uso y que representa un sentido de identidad.



Imagen 5. Ande de Agua Zarca, Villa Victoria, portando la vestimenta con colores combinados y con encajes. (Marzo 2021).

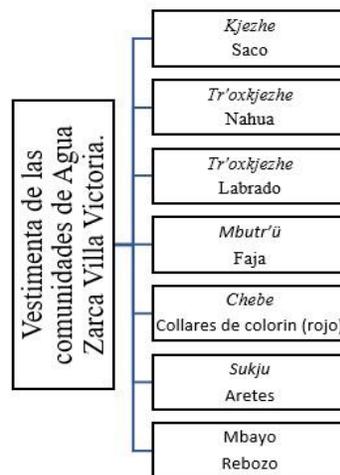


Imagen 6. Vestimenta de Agua Zarca Villa Victoria. (Marzo 2021).

En este sentido, la vestimenta depende de cada comunidad, pues ya cada una de ella tiene una forma propia de uso, no significa menos que la otra, pero si proporciona identidad, los

elementos que constituye cada vestimenta no cambian de nombre, aunque si la forma en que se combinan y como va adornada, a excepción de la faja, en el que para el caso de algunas comunidades el uso es más frecuente del *siñidor* (especie de cinturón sin dibujos) y por el otro el uso frecuente de la faja, este un elemento con detalles simbólicos.

En la combinación del color, interpretado desde lo que menciona la interlocutora del Barrio el Pintado Pueblo Nuevo, pero originaria de Agua Zarca Villa Victoria “es porque es más alegre y que se parece más a lo que los rodea” es decir su entorno, para el caso de la faja, la presencia de detalles, patrones y la combinación de sus colores hace notorio la relación con el espacio en el que se vive, pues este se acompaña de dibujos de animales, flores, corazones, de un hombre y una mujer en algunos casos.

La cultura forma identidad, en el caso de las comunidades de colaboración el intercambio cultural permitió complementarse, y como lo menciona la interlocutora está en la elección de cada persona el uso, aunque desde el pensamiento individual al que ellos portan lo consideran el más bonito, en cada vestimenta encierra un aspecto simbólico y significados desde la concepción de las personas, claro está que se mencionó de manera general, por el tema que se aborda, pero que se pudo tener un acercamiento más complejo a partir de los diálogos con las mujeres *Jñatr’o* que la elaboran y portan.

La ubicación geográfica guarda elementos que relacionan a las comunidades, una de ellas el pensamiento entorno al tópico de estudio, es así como se pudo ejecutar sin tener problemas por cambios en las ideologías, salvo por identificaciones propias pero que lejos de limitar la colaboración lo nutrió aún más.

2.3 *Jñatr’o*: Yo ande xipjü dyargua ekome ka nu pjantr’eje “no somos gente del venado”

Reconocer la diversidad interna de las culturas contribuye al respeto por los autorreconocimientos de *yo ande*, que encierra un nombre, un significado cultural y una forma de vivir respecto a la manera en que crean su realidad. Las problemáticas surgen al señalar una forma de pensar y hablar “*bien*” sin tomar en cuenta la diversidad lingüística y

cultural, que a su vez es utilizada por grupos políticos e instituciones gubernamentales y no gubernamentales que han convertido expresiones como “gente del venado” en una denominación y/o estigma hegemónico para la cultura.

La expresión “gente del venado” basado en el estigma que otras culturas de dominio en un momento de la historia usaron como forma despectiva para referirse a grupos que los veían como inferiores, se convierte en una lápida de discriminación y burla. Esta expresión y reconocimiento hegemónico repercute en la forma de pensar de las nuevas generaciones, negando su identidad, y el uso de la cultura como promoción de humildad o apoyo a las denominadas comunidades vulnerables, desde los discursos por ejemplo de líderes, políticos (logos de campañas), académicos e instituciones. Estos hechos hacen visible como una expresión se está volviendo un símbolo de poder y superioridad por académicos mazahuas y no mazahuas, gobiernos municipales, líderes mazahuas, promocionando que identificarte por esa expresión es lo que te hace un *buen mazahua*, como ellos mismo lo señalan.

Es así como desde lo dicho por *yo ande* se plantea desde lo regional posicionar su autorreconocimiento como *Jñatr'o*, que tienen una carga cultural sobre su relación con el entorno natural, con la semilla del maíz y con el canto, estas como propuestas de interpretación, (*Jña'a* ‘la palabra; *mutr'o* ‘la semilla’, *tr'ojo* ‘cantar’), lo que hace interpretar el vínculo con la tierra, la semilla y la manera cantadita en el que se habla.

Desde el tema lingüístico se registra que la manera de hablar no es a partir del uso en la mayoría de las palabras de un vibrante, sino una vibrante múltiple y el uso de ‘*nd*’, aunque no podríamos referirlo como absoluto, aunque las comunidades pertenecen a una misma región no se busca limitar la diversidad lingüística y cultural.

El Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (2021) ha reconocido las variantes *jnatrjo* (oriente) “*nr*” y *jnatjo* (occidente) “*nd*”, señalando que las comunidades a excepción de Los Remedios Suchitepec (que no está reconocida en ninguna de los dos) pertenecen a *jnatrjo* (oriente) “*nr*”, sin embargo, desde los datos obtenidos la comunidad habla con combinación de variantes lingüísticas “*nrr*” y “*nd*”, en la que la “*r*” es vibrante múltiple, lo que supondría por ejemplo para decir piedra es “*ndojo*” o “*nrojo*” pero en las comunidades

es “*ndojo*” o “*nrrojo*”, no cambia el significado, pero en algunas palabras el cambio se da a nivel léxicofonológico, desde el tema cultural es un elemento que *yo ande* los señalan como identidad, “*como que se habla con más fuerza y se entiende mejor*” (*Ande Jñatr’o*, Los Remedios, 2021).

Entonces desde la variante y la carga cultura el autorreconocimiento se optó por dejarlo como lo señalan las especialistas y colaboradores es decir *Jñatr’o*, ya que la variante de la lengua no supone ningún impedimento en sus comunicación y su convivencia, pues el compartir su concepción, manera de vivir, costumbres, creencias, tradiciones, prácticas y los diferentes elementos que los identifican como región *Jñatr’o* los une no solo entre personas sino también con los otro seres, pues es precisamente las relaciones y la convivencia con el entorno natural uno de los vínculos entre personas que los identifican.

La forma de hablar, el autorreconocimiento, el pensamiento y la forma de vivir para *yo ande* no había sido tema de conflicto, ya que ninguna de las regiones se había señalado como superior a la otra, sin embargo las causas que han llevado al sentir indignación por la falta de respeto de las personas que los consideran como “*gente del venado*”, pues en los últimos años estas diferencias principalmente desde la expresión mencionada y la lengua son temas que afectan a las comunidades, al sentir que las referencias hacia la cultura se han vuelto estigmas.

Académicos indígenas y no indígenas, instituciones y gobierno están convirtiendo “*gente del venado*” en una expresión generalizadora, como es el caso del centro ceremonial mazahua, que, de ser construido con el objetivo de otorgar un espacio de convivencia de los habitantes de las diferentes comunidades se ha convertido en un espacio reducido al acceso de personas externas, como lugar turístico, en el que los de la cultura se han vuelto solo una figura más para inspeccionar. Con líderes (jefes supremos) escogidos por un linaje que se desconoce, convertidos en una cúpula de poder y que lo visible es un espacio de ingreso económico para ellos, están volviéndolo un término generalizado en el que sus argumentos se basan en los vocablos náhuatl más que el autoreconocimiento que encierra identidad.

Olvidándose de propiciar el respeto a las diferencias que cada región tiene y que constituye su identidad, pero que esto no le impide seguir siendo mazahua.

Los *Jñatr'o* señalan que los identifica su conexión con el entorno natural, sus relaciones con el monte, la tierra, las semillas del maíz, que ha repercutido en el cuidado de la naturaleza a nivel local, su medicina basada en hierbas y los animales que les han permitido ocuparlos para la cura de enfermedades, su dieta basada en *k'ajna* “quelites de agua y de tierra”: los de agua tenemos a la palmita y al *zanrreje*, los quelites de la tierra tenemos al laboxi “nabo”, *ts'ikancha* “el gallito”, *murk'ajna* “chivito” y mortaza, *kalito* “quelite de carretilla” *nrrakjonü* “malva”. Consideran a los quelites como los alimentos que son mandados por dios ya que no se siembran sino nacen solos, cuando las van a traer antes de cortarlas se le pide permiso a la milpa y se agradece, la manera en que la cocinan se propicia solo usar sal y cocidas en el comal “*mara jyäsä k'ajna ri päsä kja nredye ñe ri komo ko d'a mojmü, dya ri dyütr'ü asete, jiatr'o ga kjanu ñe ri sijme*” (*ande Jñatr'o*, Agua Zarca Pueblo Nuevo, 2021), se acompañan con tortillas y una salsa.

Los pescados, se reconocen por las que son originarias de la región y las que no, por ejemplo, las de la región se encuentran los *juiles*, *charale* y *mojcho* “acocil”, para poder consumirlos se práctica la pesca de red, en canoa o a las orillas, de esta variedad ya la región solo conserva los charales pues los acociles ya se han extinguidos. Su modo de preparación es en hoja de maíz colocarlos y dejarlos que se cuezan en el comal, solo se les agregaba sal, cebolla y chiles, la otra variedad es la que no se pesca en la comunidad, entre ellas están las mojarras, sierra y carpa, estas solían no consumirse.

Para poder pescar se necesitaba hacerlo pidiendo permiso al agua y si ya se completaba para poder comer con eso era suficiente, ya que el horario y dependiendo el punto del lugar donde se estuviese podría ser peligroso. Los interlocutores mencionaban que, “*ma gi ne'e ri nrriru na punkju mo'o par ri jñona, alveces ma'a ya nzhe'e ri chotru nu menzheje, ñe ra sidyi*” (*ande Jñatr'o*, Los remedios, 2021) el ser que está en el agua cuando se molestaba podría llevarse a los pescadores, en ocasiones aparecía en forma de pescado diferentes a los originarios de la región.

Para el caso de las verduras, los principales son, calabaza, papa, criolla, flor de calabaza, haba verde, son los principales alimentos que se consideran en ese rubro, su preparación es hervida, con jitomate y cebolla, estas son sembradas al mismo tiempo que la siembra del maíz, se recolectan en tiempos de los elotes, es decir entre los meses de agosto y septiembre.

Las relaciones sociales, culturales y naturales se forman como una red basada en las estructuras pedagógicas de las normas, formas y como se vive la cotidianidad entre seres *Jñatr'o*, sus prácticas y sus conocimientos son los que los hacen ser mazahua, alejados de la expresión del considerarse “gente del venado”.

2.3.1 Felipa y Juana, mujeres *Jñatr'o* y su papel como intermediarias entre la vida, la muerte y los vínculos con el entorno natural, expertas en medicina local

Se considera oportuno, traer a estas líneas, una breve biografía de las especialistas en partería y medicina local de la región con la que se colaboró, lo que busca propiciar mostrar su importancia dentro de las comunidades y así también su papel en la construcción pedagógica local.

La especialista en partería, la señora **Felipa es una *Jñatr'o*** de la comunidad de Agua Zarca Pueblo Nuevo del municipio de San José del Rincón, es hablante de la lengua *Jñatr'o*, aunque actualmente ya habla más el español, viven cuatro de sus hijos, dos mujeres y dos hombres, todos ellos hablan la lengua, pero por las condiciones económicas el nivel académico alcanzado por su hijo más chico fue la secundaria, ella no pudo ir a la escuela (*ande Jñatr'o*, 2021). La señora Felipa vivió muchos años con su abuela, quien fue partera, pero ella como nieta nunca le interesó poner atención de cómo le hacía su abuela, aun así, ella ya veía la manera en que se realizaba el proceso para poder acomodar a los bebés, ayudar a la mujer, no dejar que la mujer muriera y la forma en que se debía de llevar a cabo de manera satisfactoria el parto, ayudarla a aliviar (*ande Jñatr'o*, 2021), su abuela nunca le dijo que aprendiera solo le decía que la acompañara.

En el recorrido de su vida la señora Felipa se casó pero a su esposo le gustaba mucho tomar, cuando tuvo a su primer hijo y sin el apoyo de su esposo, al no tener dinero, al no soportar más el dolor el día del parto de su primer hijo y estando sola decidió (ya había tomado pulque) tener a su hijo en su casa, se acordó la manera en la que lo realizaba su abuela, se puso valiente, sin asco y sin sentir nada, acomodó todo para poder tener a su hijo, fue así como inicio, ella se atrevió, después de ese día los de la región ya la invitaban para que ayudara a las mujeres a aliviarse.

Fue así como se convirtió en una de las principales parteras de la región y como pudo traer a sus otros hijos sin la ayuda de un médico, sólo su valor y su experiencia. Ella se fue a la Ciudad de México por un tiempo, imaginó que al regresar ella ya no sabría, pero no fue así, ella nunca perdió sus conocimientos, en ese tiempo murió su esposo, ella estaba triste pero también feliz porque ya no sufriría más y vio en la partería una manera de poder generar dinero para dar de comer a sus hijos ayudado a las mujeres. Ella siempre puso como prioridad el bienestar de las mujeres (lo cual no resta el cuidado que se le daba a el recién nacido o nacida) y que al menos durante los cuarenta días que debían de estar en reposo, ella les ayudaba para que no se enfermaran o se preocuparan, esta acción lo hace aún más con las mujeres que no estaban con sus mamás.

Después de la muerte de su esposo a través de la fundación Pro Zona Jñatr'o, I.A.P, dio capacitaciones a personas de Estados Unidos sobre el uso de las hierbas medicinales, pero después solo vinieron por hierbas y ya jamás regresaron. Y ya no le dejaron seguir siendo partera sin que fuese antes a solicitar un documento a la presidencia, por su edad y la falta de dinero, ella consideró que era tiempo de que dejara de ser partera, además ya estaba sola y el dedicarse a lavar o a hacer algún trabajito con eso tendría para mantenerse.

Aun mucha gente le dice que si puede ayudar a su esposa a aliviarse, y también van parteras que tienen su “papel del municipio” le piden que les vaya a ayudar, pero ella decide mejor evitar cualquier conflicto *“Nuts'k'o me ri ne'e ra pjos'u yo ntr'ee, me na jo'o mi soo ra mi tsja'a ga kjanu porque pos nuts'k'o ya mi kjago mbara ro dyakuji merio mi ngeje pa ro pjos'u yo ndixu, pero jo tjsogu, d'a pa'a jo majma yo ngunjieme pa xe ro so'o ro kajme in b'epji nestago ro peskojme d'a skuama, pero nuts'k'o ya kja ro ne'e pos, nudya ya jiatr'o*

ri pjos 'u yo in kjo 'o, pero in chi 'i pjechi, ñe nuts 'k'o ya jo mbontr 'o in kue 'e' (ande *Jñatr 'o*, 2021), esto representa la necesidad en la actualidad tener un documento para poder ser partera, aunque pues para ella estar presente para apoyar en el parto no es por buscar un pago económico sino ayudar a las mujeres a que no sufran al tener su hijos.

Por otro lado, tenemos a la médica local Juana, es una *Jñatr 'o* de la comunidad de Agua Zarca Villa Victoria, es especialista en medicina, actualmente su principal lengua de comunicación es el español, pero es hablante de la lengua *Jñatr 'o*, tiene nueve hijos vivos: dos mujeres y cinco hombres, todos entienden la lengua, pero no la hablan. Por la falta de recursos y al no tener como prioridad seguir estudiando, el grado más alto de estudio de su hijo mayor y su hija menor fue la secundaria, los otros estudiaron hasta el grado de primaria.

La señora Juana no pudo estudiar por lo que se dedicó a trabajar sus tierras y a realizar las labores del hogar, quien se dedicaba a la medicina era su hermana, pero falleció, antes de que esto ocurriera su hermana le dijo que le dejaba sus cosas que ocupaba para atender los partos, le enseñó algunas cosas, pero ella no quería dedicarse a eso. Después de unos años de la muerte de su hermana y esperando su primer hijo, aunado a ello no había doctor ni mucho menos dinero, ella recordó cómo le hacía su abuela y su hermana, así que decidió tenerlo ella misma, le dijo a su esposo que le ayudara, que le iría diciendo que debía de hacer y lo que debía de preparar, fue así como logró tener a su hijo. Después de eso las personas se enteraron y le pidieron ayuda en su parto, fue así como se convirtió en partera pues al realizar esas acciones de manera adecuada significaba que tenía el don.

Ella inició como partera, pero después con los conocimientos que le había dado sus abuelas y lo que decían en la comunidad, empezó a dedicarse a curar otras enfermedades, así que se dedicó a aprender para qué servía cada hierba y lo que aliviaba, tanto cuando se dedicaba al parto como para el alivio de enfermedades su esposo le ayudaba “mi viejito es el enfermero yo soy la doctora” señala.

Juana y Tomás siguen tomando capacitaciones con colombianos que les dan cursos y también es un espacio donde comparten experiencias de las medicinas que ocupan, así pueden aprender más para poder curar las enfermedades. Por la contingencia de la pandemia

COVID19, esos cursos dejaron de darse, aunque ellos esperan que cuando pase esta situación volver a sus eventos. Después de llegar la unidad médica rural del IMSS a la comunidad crearon un convenio de trabajar en conjunto, la señora Juana debe de pasar una lista al doctor de cuántas personas atiende al día y de qué pues muchas personas prefieren ir con la partera.

Los conocimientos de *yo ande* son importantes, reconocidos por la comunidad y por sus familiares, “*hay mucho como viejitos o así hasta un mismo joven luego casi no se expresa muy bien con un médico y ya viene con o así como con confianza con mi mamá, es como las viejitas que luego vienen hay es que yo me duele esto pero me da miedo ir al doctor o así, ya así es más diferente porque si es importante que existan parteras que más o menos escuchan a las viejitas, que entienda cuál es el sufrimiento*” (hija de medico Jñatr’o, Agua Zarca Villa Victoria, 2021), las personas optan y confían mayormente su salud a los médicos locales, principalmente *yo ande*, ya que como señalan hay enfermedades que la medicina farmacéutica no puede curar y mencionan que mientras te crean de algo te está haciendo daño otra cosa.

2.4 *Trexe ko kara ka nu jñiñi: dya na jo’o: Biodiversidad, desequilibrio ecológico*

La conexión y el vínculo que tienen *yo ande* con el entorno natural ha logrado frenar distintas problemáticas, el mantener la salud de los seres *Jñatr’o* tiene como consecuencia que la crisis ambiental a nivel local no haya impactado hasta el día de hoy a niveles exorbitantes, sin embargo la contaminación, la industrialización, la avaricia, la poca sensibilidad y la forma de pensar consumista y al entorno natural como valor económico por parte de los grupos de poder, empresas y particulares de las urbes cercanas “*tan cercas de la Ciudad de México, tan lejos de dios*” (*ande Jñatr’o*, Barrio el Pintado Pueblo Nuevo, 2020), ha quebrantado la forma de pensar, las prácticas, el conocimiento y lo saberes locales, aunado a ello las acciones de las autoridades indígenas y no indígenas, han creado un impacto tanto a las relaciones como a la salud de *yo Jñatr’o*.

Seres como el monte han sido talados y quemados para la obtención de subsidio, cambio de suelo o solo por maldad (*ande mazahua*, 2021), por ejemplo desde instituciones

del gobierno principalmente las que a partir de un intermediario (ingeniero) gira un permiso de tala y poda de árboles, estos regulan interacciones y manera de convivencia de *yo ande* con este espacio, pues se aplican proyectos de subsidio que benefician al comisariado y taladores (principalmente externos) sobre las acciones con los bosques comunales. Los bosques particulares se siembran arboles con el fin de obtención de recursos, además a las personas de la comunidad ya no les permiten convivir con el entorno natural, esto condicionado por principalmente por el comisariado, pues frecuentemente el poder acceder representa un concepto económico.

La aplicación de normas por el acceso o uso de los árboles principalmente, hace notorio una desigualdad entre las personas de la región, las autoridades y personas externas, pues los permisos que se extienden ponen a disposición del entorno natural a taladores y autoridades. Acciones como estas ocasionan la perdida de animales, plantas, y una diversidad de seres nativos “*yo komisario mijinkoma ya mi mankojme dya mi ponü, pero nudya ya neji ra nguaruji ko tr’exe yo ri pesijojme, nu’u yo za’a kja kamposanto, ixi jo nguariiji ñe ga kjanu dya kja eje nu dyeb’e ñe ya jo dyotr’ü tr’exe, pero dya so’o pje ra mañi*” (*ande Jñatr’o*, Los Remedios, 2021), la mayoría de las autoridades en conjunto con externos en los últimos años han convertido en un factor para la perdida de las relaciones culturales.

Por su parte, desde instituciones como La Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación (SAGARPA), desde la estancia de la secretaria de Agricultura y Desarrollo Rural, se dan apoyos al campo destinadas a la compra de maquinaria (tractores), abono y sustancia para eliminar la hierba, entre otras, buscando una mayor producción, lo que ocasiona el desplazamiento de las prácticas tradicionales y la relaciones que de ella emergían respecto a la tierra (milpas).

A ellos se menciona que “*mi jinkoma mi trjumuji ka yunrra ñe nudya ya ri trjumuji ko tractor, nge ga kjanu nu jomu ya kja ga jo’o, ñe dya kja usaji in lama yo añimale, na punkjü porque ya kja zezhi ñe porque tr’exe ya jo ponüji yo in añimale, nge ga kjanu na punkjü yo xe mi pesiji añimale jo mboji, ya jiatr’o pesiji yo ne jyod’ü, komo nu b’üb’ü nujnu*”

(*ande Jñatr'o*, Los Remedios, 2021) por una parte se ha propiciado al uso de químicos y tractores para el trabajo de la agricultura, aunado a ello quienes ya no se dedican a trabajarlas las rentan para sembrar papa o las dejan baldío, además de la delincuencia, lo que repercute directamente en un maltrato a la tierra y el temor a perder sus animales.

Desde el tema del agua, las instituciones que regulan este espacio son principalmente Comisión Nacional del Agua (CONAGUA) y los comisariados, ocasionado que manantiales, pozos y lagunas hayan sido vendidas y contaminadas, además el desequilibrio climático ha ocasionado más días de sequía y de lluvias, lo que repercute en el proceso salud-enfermedad-*Xoñijomo*, *estar bien y conectarse con el entorno natural*.

Traer estos aspectos a la escritura nos permite ir reconociendo como se ha ido quebrantando la manera de vivir de *yo ande* en las nuevas generaciones, “*mi pesiji respeto nu nreje, pues ya kjoko mi mb'esi tsjañabu, porque ma mi kjaji ga kjanu mi zuru ndajma, nudya dya kja kregoji, nge ga kjanu b'ub'u ntr'ee yo ko nruji porque kregoji ngeje na ngijejme ko kura yo ata sodye, pero dya ga kjanu*” (*ande Jñatr'o*, Barrio el Pintado Pueblo Nuevo, 2021), además visibilizar como es de que el entorno natural (espacio) representa un lugar sagrado del que *yo ande* reciben apoyo, cuidado a cambio de respetarlo para que no repercuta en la salud y posterior a ello la muerte.

2.4.1 Jomo: Tr'eje ñeje Juama

La milpa y el monte son parte de la tierra y es aquí donde se origina la vida, estos espacios se constituyen como seres importantes y sagrados para *yo ande*, pues permiten en gran medida la existencia de la vida, en ellos albergan y protegen tanto a seres que pertenecen a la flora y a la fauna, como parte de su identidad de la cultura, cuidarse y ayudarse mutuamente representa un pensamiento basado en el respeto entre humanos y no humanos que comparten un mismo entorno. Los seres que comprenden la flora y la fauna desde la manera en que viven y conviven, representa elementos del proceso de salud-enfermedad, el cual emerge a partir del comportamiento que *yo Jñatr'o* tienen entre sí, pues la afectación

entre ellos es el origen de la enfermedad, el *estar bien* entre ellos es lo que se denomina como salud.

Lo anterior es una parte significativa para que puedan existir los seres *Jñatr'o*, entre los principales tenemos a los *za'a* “árboles” con una variedad de ellos como son el *ba'a* “agile”, antes *yo ande* preparaban barbacoa y en lugar de usar papel estraza o aluminio usaban las hojas de este árbol para darle sabor. Se tiene entre la variedad de árboles el *tr'oxi* “madroño”, sus flores los ofrecen a sus dioses y santos o pocos de ellos para su consumo, también se tiene el *Kaxt'üza* “palo amarillo” sus frutos *lulitos* se preparaba atole o se comían. Otra es el *trümü* “oyamel” se usaba como flores y para hacer adornos llamados cadenas. El *menza o xiza* “encino” son usados para leña y da *panchiguas*¹², la madera sirve para hacer herramientas como *tecolotes*¹³; y también en esa clasificación se tienen al *xüza* o *ts'iza* “pino o Moctezuma” considerado un árbol criollo, usado para leña y para hacer muebles. Esta variedad de árboles son las principales que forman las extensiones más grandes de biodiversidad de los montes que se encuentran en la región.

Las extensiones de diversidad forestal de montes en las comunidades de Agua Zarca y Los Remedios Suchitepec, son *xüza* o *ts'iza* “pino o Moctezuma” (árbol criollo) y *ts'iza* o *palo chino* “espátula” se usa para leña. También se encuentran otro tipo de árboles como son el *zareje* “cedro” sus ramas se ocupan como flores o adorno y sirven para hacer arcos en las fiestas; el *fresno* y el *ngiwue* “tepozal” sus hojas sirven como compresas para aliviar el dolor de pulmón; y el *nrrense* “capulín” ese da frutos y sirve para leña, están distribuidas por la comunidad. El Capulín y el Tejocote no son plantadas, crecen por sí solas y dan frutos comestibles, *yo Jñatr'o* han plantado también en sus hogares o que nacieron ahí plantas de ciruela, pera, manzana, granada y durazno. En los últimos años una de las personas que vive en la región, específicamente en la comunidad de Agua Zarca, ha comenzado a plantar *sono* “aguacate”, *limu* “limón” y *nue* “nuez”, estas para venta local y autoconsumo.

¹² Fruto del encino, en tiempo de hambre los abuelos lo ocuparon para hacer tortillas (*ande mazahua*, Agua Zarca Villa Victoria, 2021).

¹³ Se usa para ponérselo al burro y que no se lastime al cargarle el agua (*ande mazahua*, Agua Zarca Pueblo Nuevo, 2021).

La mayoría de las casas de la región cuenta con un pequeño espacio en su casa en el que siembran flores que sirven para ofrecer a los santos, dioses y almas que ya no están en este mundo, además para adornar las fiestas, entre las principales que se encuentran están el *roxaxi* ‘rosal’, *girasol*, *mborejna* ‘la amapola’, *dyamo’o* ‘flor de mayo’ y *nreenxu* ‘cempasúchil’.

Las flores que también sirven de adorno además de ser usadas como ofrendas, pero que se plantan son: la *buganvilia*, *medye* “siempre viva”, *muxa* “pabellón”, *mbudo* “alcatraz”, *margarita*, *azucena*, *lirio* “gladiola”, *flor de novia*, *hortensia*, *nrranxa* “platanillo”, *maceta* “malvón y malvón guía”, su uso en prácticas rituales es uno de los más recurrentes, esto señalado desde la voz de la interlocutora “*ma mi ngeje d’a ts’ixutr’i mi eñegoji ko yo ts’iräjnä yo majñi muxa, ko mi dyätr’ägojme ko nujyo korona, pos ma gi ts’ixutr’i gap je gi para, pero ma jo ts’ogü yo pa’a ro nu’u ko yo ande mi usagoji pa ro uñi kja un nits’ijmi, pus ya mi b’üb’ü merio, na punkjü tr’ejí dats’e, pero nuts’k’ojme nestago ra pgorüjme, komo yo nräjnä ko majñi nräjnä mayo mi tr’ejí na punkjü, pero nudya ya ri nu’u ga mbesiji o ga pjongü tr’exe in dyü’ü, mi jinkoma iyo, nujyo mi pgorüji na jo’o dya pje mi kjaji*” (ande *Jñatr’o*, Agua Zarca Villa Victoria, 2021).

En la comunidad también hay plantas o hierbas medicinales que se plantan como es el *árnica* se usa para lavar heridas y para té cuando se tiene infección interna; el *xitsjana* ‘hierbabuena’ es para aire y dolor de estómago de aire; la *altamisa* ‘santa María’ se usa para aire en té o hacer limpia¹⁴; *lota* ‘ruda’ se usa para limpia; *nejo* ‘ajenjo’ es para la diarrea o dolor de estómago de los niños; *koñeza* ‘peston o hierva de burro’ se usa para cuando una persona hace coraje; *marrubio* se combina con té de canela y se usa para la diarrea y cuando una persona hace sentimiento; *te’e* ‘té de maceta’ se usa como té y molido para darle a los niños cuando le echan ojo o *mal de ojo*¹⁵; *salveria* sirve para cuando se botiga; *mipjü* ‘estafiate’ se usa para el dolor de pies, para limpia y diarrea; *mistro con etere de agua* para

¹⁴ En caso de enfermedades ocasionadas entre humanos se hace la limpia, esta mediante un ritual el cual se pide que se aleje la enfermedad, se puede sanar de manera interna con un té (principalmente enfermedades por causar daño a los espacios sagrados e importantes de los mazahuas) o externa con hierbas se baña (daños entre personas).

¹⁵ Cuando una persona de espíritu de bruja empieza a chulear a un bebé.

el dolor de pies, corajes o dolor de estómago; los *tres toronjil* es para susto y regularizar la presión arterial; *xi'ijmü dyo'o* epazote de perro se usa para aire y para frialdad en el estómago, *mastranzo* se usa para el *mal de ojo*.

Las hierbas medicinales son usadas por el colectivo y por las médicas tradicionales, estas frecuentemente son taridas de las milpas y del monte, ya que son muy pocas las que se plantan “*Texe yo planta jo jichigoji yo ande, nuts'k'o dya pje mi para, pero pos ya ga pjëchigojme, d'a pa'a jo nzankü in nana porque in chi'i jo södyë, nrese ku, yo ne jyod'ü ri chotr'ü kja tr'eje o kja ne ñünü yo juajma, mi jinkoma mi jyë'ë na punkjü, pus jiatr'o mi oküji d'a ts'ixi'i dya tr'exe, nudya dya kja gi chotr'ü, mi tr'ee dats'e mi so'o ri ma tr'uu, o nuts'k'o pos mi eme kja ñünü, nudya ya nestago ra tr'ojmoji kja ja mböjñeche, pe ngeje porque pos dya kja eje nu dyëb'ë komo mi jinkoma*” (médica tradicional *Jñatr'o*, Agua Zarca Villa Victoria, 2021), las hiervas medicinales, se considera que nacen por si sola y que es necesario solo cortar lo que se ocupa para que siga volviendo a retonar y *ta, bien otras apenas se plantaron*.

Hay otras plantas que nacen solas en el monte o en la milpa como son el *salbarrial*, *este* se usa para sentimiento, coraje y menopausia; el *xitsana tr'eje* “trébol de monte” es bueno para aire; el *kjoñeza* “hierba de burro” se usa para coraje; el *dye'chq* “jara” se usa para limpia y como leña; la *hierba del diablo* se usa para aliviar los granos y para el alivio de las infecciones vaginales; el *baxü* “escoba” para barrer y para aliviar los granos; el *ngulasi* se usa para cuando se te pega algún alimento en el estómago; la *verbena* para aliviar la caída del cabello. Aunado a estas plantas hay otras que la comunidad no reconoce con un nombre, pero que forman parte de *nu xoñijomo* “biodiversidad”, estas plantas no se trasplantan porque no dan, tienen que quedarse en el lugar donde nacen.

A modo de contextualizar la medicina local, se ejemplifica desde el uso de una de las tantas hierbas medicinales, la denominada *salbarrial*, *es muy gueno cuando uno le da mucho la como nosotros que somos mujeres le da mucho sus días más bien, ese sirve, tú vas a hervir tecito y te vas a tomar y con ese sirve para eso o cuando dicen que les da eso de la menopausia, es la que sirve, ese mi comadre Juliana acá ese ya se iba a morir acá el río se le rompió la hemorragia y luego se fue al doctor, me dice: no se quita me sigue dando ya me*

dio un mes y le digo cuécelo eso para que se va a quitar, con eso se quitó, dice que hasta la fecha ahorita [sonríe] (médica tradicional Jñatr'ó, Agua Zarca Villa Victoria, 2021)”, deja en evidencia la razón de que esta medicina no podría ser sustituida y que su función no se torna arcaico, sino funcional.

La mayoría de la flora que se encuentra en la región *Jñatr'ó* forma parte de la dieta, cura de las enfermedades y como ofrenda a sus dioses, esa es una de las razones de sus relaciones y conexiones con su entorno natural, es un cuidado mutuo, pero que en los últimos años se ha visto quebrantado, repercutiendo en la escases de plantas y árboles que nacen por sí solos, debido a la reducción de montes que aún conserven árboles *Jñatr'ó*, en otros caso el subsidio (particulares, ejidatarios, comisariado en conjunto con personas externas, además de los incendios provocados por la sequía y cambio de suelo) es uno de las principales causantes de la tala excesiva y el cambio climático a nivel local.

La tala excesiva, como la ocurrida desde el comisariado que fue electo en el 2010, *“desde el Jorge que fue comisariado hasta la fecha han sacado subsidios, ya vez tu tío Andrés ese también ya acabo con los árboles del abuelo, ni le costó nada para tirarlos, lo mismo que ya hicieron acá en el cerro de Suchi”* (ande *Jñatr'ó*, Los Remedios, 2021). Aunado a esto la acumulación de basura en los espacios de monte, ríos y milpas ha ocasionado derrumbes que afectan directamente a las personas.

Ríos convertidos en basureros por la acumulación de residuos imposibilitan el consumo del agua de algunos posos de la comunidad, muchos optan por comprarla, aunado a ello el implemento de servicios como el agua potable, ha provocado que se desperdicie el agua y por esa razón los manantiales de donde se extrae se sequen *“ya no me acuerdo bien pero creo que como en el 2010 fue cuando llovió bien fuerte, todo por acá se deslavo, como la barranca que esta allá yendo pa Pueblo Nuevo, se deslavo y no vez que callo granizo bien grande, parecían canicas, luego también el del que apenas paso cuando todos tenían su maíz bien grande y bonito, en todos logares de acá se cayeron sus maicitos por la lluvia y el airecito, ese si fue el 2019”* (campesino *Jñatr'ó*, Agua Zarca Villa Victoria, 2021), aunado

a esto, en los últimos años la sequía ha sido recurrente pues las lluvias se retrasan y tienen una duración menor a los periodos previstos.

La región cuenta con una cantidad animales que constituyen la fauna, concebidos como seres con los que conviven y se apoyan para poder coexistir, entre estos seres se encuentran: los que apoyan a *yo ande* en el proceso salud-enfermedad como es el *üjmüi* “zorrillo” su función radica en la protección de la boda *Jñatr’o* y el alivio ocasionados por brujería; el tlacuache en forma de té ayuda en la hora del parto y la grasa se ocupa para poder aliviar heridas causadas por estillas; el *ts’iku tr’eje* o *Kjinkjua* “armadillo” su concha sirve para darle un mejor sonido a la mandolina (instrumento de cuerda importante en la danza de los concheros), para aliviar la inflamación y la tosferina; *el kjuexe* o *mijño* “el coyote” se usa para aliviar el paludismo y brujería. Por otra parte, los animales que han apoyado a las personas en su alimentación son el *kjua’a* “conejo”; el ser encargado en el aumento de flora es el *miñi* “la ardilla”; quien toma el aguamiel es el *dy’obü* “el tejón”; el *ts’imb’enguama* “orón” agarra *yo ngo’o* “ratones” y come *ts’ingoñi* “pollos pequeños”; la *tusa* “topo” y *liebre* forman también parte de la biodiversidad.

El apoyo de los animales para la cura de enfermedades es recurrente:

Una de las enfermedades más fuertes es el diabeti que ahorita hay porque ese nunca no sabíamos nosotros aquí esa enfermedad pero ahorita si es muy mentado de esta enfermedad, antes lo conocían como paludismo [cuando te espantaba los perros o si no te cornaba un borrego ahí poco a poco te espantas] o lo guajolote [son los que cargan y luego cuando ya vas a comer algo como pescado] o aunque sea huevo que comimos [...] el doctor luego me dice si ya sientes bien venga a avisarme [...] el zorrillo, el coyote y el tacuache se ocupa todo, por ejemplo cuando el coyote no los vienen a vender recibo un pierna o un costilla, ese lo diseco para curar solo es un cacho va con el tlacuache, zorrillo y epazote de perro combinado eso se prepara en té

y con eso se cura el espanto ese el que lo decimos paludismo [...] yo no ocupo pollo para curar no quieren morir eso, yo no sé cómo lo hacen eso que lo matan yo nunca curo con eso, mira ese pollo que está ahí me trajo una viejita que lo iba a limpiar le digo yo no mato pollo tía mejor véndeme tu pollo va a andar con mi gallo [la martina de difunto tío Poldo ese si luego le sopla alcohol yo digo que se ahoga y se ataranta y luego dicen que si esta fuerte el aire pero no creo] (medico tradicionales y partera Jñatr'o, Agua Zarca, 2021).

Pudiendo aliviar enfermedades propias de la comunidad como aire, dolor de estómago, entre otros, pero también animales que alivian enfermedades denominadas de afuera (no son propias de la comunidad), ejemplo de ello es la diabetes. Entre los reptiles principales está el *k'ijmi* “serpiente” esta chupa la sangre de las personas si están cercas cusando de esta manera enfermedades; los seres que viven en las milpas entre yo *ndojo o nrrojo* ‘las piedras’, por *e tr'eje* ‘monte’ y por el *meje* ‘pozo’ y nu *nrreje* ‘el río’ son el *grillo*, la *yorga* “lagartija”, el *ts'ixitsi* “camaleón”, este último su sangre aliviaba la tosferina, los *m'asa* “lombriz” para eliminar insectos de las compostas y los *tr'inxiü* “chapulín”.

Entre los seres *Jñatr'o* se tiene *yo sü'ü* “aves” entre la variedad se encuentran: el *mbaro* “picho o paloma” se usan para limpiar el *mal de ojo* y para comer; nu *ts'idyerro* “golondrina” es considerado el pájaro albañil; el *ts'insü'ü* “pájaro” come maíz; el *mbaro nrreje* “pato de agua”; el *ts'ikjiti* “colibrí” predice buenos augurios; el *pensü* “gavilán” come los pollos: y uno de los que ya casi no se ve por la región es *nu nrroparü* “el zopilote” este ayudaba a eliminar los animales muertos, también ya no es frecuente encontrar al *cuervo*. Entre los seres acuáticos se tiene a el *wue'e* “rana o sapo”; el *jmö'ö* “pescado”; el *zambo* o *samborojo*, y los que ya escasean por el cambio climático son los *jmochq* ‘acocile’ (camarón criollo) se consumían en sema santa.

Aunado a esto, dentro de la fauna se encuentran los animales que apoyan como alimento y son denominados como domesticados: los *ts'ingoñi* “el pollo”, *maxa* “guajolote”, *nrechü* “borrego”, *kuchi* “puerco”, *tizi* “pato”, *kjua'a* “conejo”, *mbaro* “ganso”. Y están los que ayudan en el trabajo: *rekuva* “burro” usado para poder acarrear cosas pesadas; el *pjadü* “caballo” actualmente es un apoyo en la agricultura y para trasladarse; los *nzhini* “los toros” son un apoyo en la agricultura, aunque actualmente ya es difícil encontrarlos en la comunidad ya que fueron robados, estos ya son usados más como alimento, pues a causa del robo sufrió un desplazamiento en el trabajo agrícola (yunta), sustituido por el caballo y maquinaria. Otros animales que ayudan a *yo ande* son *nu mixi* “gato” y *nu dyo'o* “perro”, estos para eliminar plagas y para cuidar la casa.

2.4.2 *Nrreje* ‘Agua’

El agua es uno de los seres que ayuda a todos *yo Jñatr'o*, es vital para la supervivencia de la cultura. La región se caracteriza por tener muchas redes de agua subterránea que se conservan en *züsü* “manantiales”, la mayoría de ellas se conectan entre sí por el territorio lo que ocasiona que, si uno sufre algún daño repercute en los demás. *Yo dyebe* “las lluvias” del mes de mayo y junio, sin olvidar las que ocasionalmente se dan durante el año, son necesarias para que estos manantiales, *tr'eje* “el monte”, *nu juama* “la milpa” y *nu jomo* “tierra” puedan tener vitalidad, es por ello de la importancia de la siembra y de las lluvias, ya que representan fiestas de agradecimiento, peticiones a dioses y santos para que no falten.

El agua que es consumible y que ocupan para el aseo personal para los humanos y no humanos viene de los manantiales que se canalizan en *yo meje* “pozo”, algunas formadas por las personas, pero la mayoría construidas a partir de la misma fuerza del agua. El agua que se ocupa para poder lavar la ropa y el aseo del hogar se encuentran en la red de *yo nrrare* “los ríos grandes”, los principales son: *nu nrrare lindero* “el río del lindero” se encuentra entre los límites de las comunidades de Pueblo Nuevo, Barrio el Pintado Pueblo Nuevo, Agua Zarca Pueblo Nuevo y Sabaneta del municipio de San José del Rincón y Agua Zarca, Loma de la Rosa, y Santa Cruz de la Rosa del municipio de Villa Victoria.

El segundo es *nu nrare del salto* “el río del salto” se encuentra en los límites de Agua Zarca y San Antonio del Rincón del municipio de Villa Victoria y Santa Ana Nichi del municipio de San Felipe del Progreso, estos forman una red de *nrreje* “agua” que brinda este ser vital a estas comunidades y los une, estas a su vez se canalizan en *yo nrreje*, las cuales están ubicadas en diferentes puntos de la red de *yo nrrare*.

Mapa Hidrológico del área de trabajo en el Estado de México

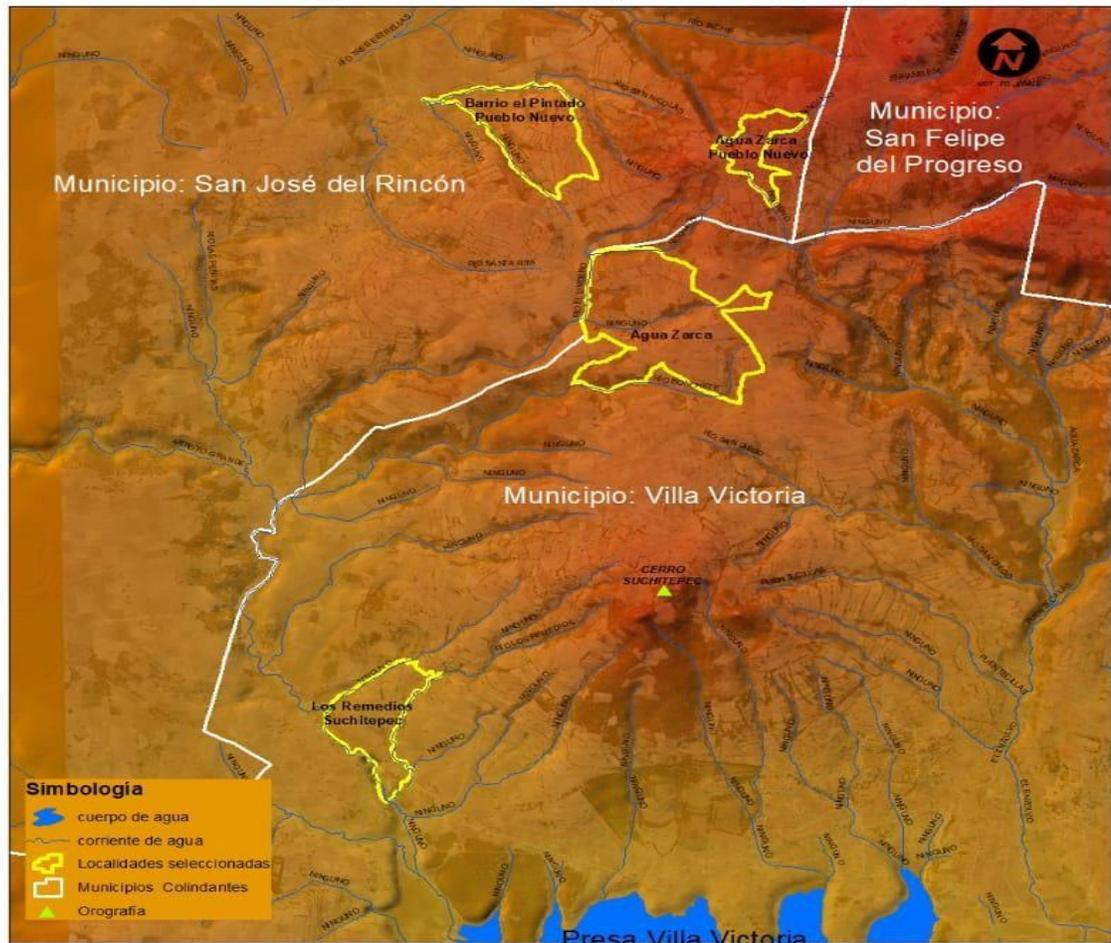


Imagen 7. Mapa hidrológico de la región sur *Jñatr'o*. Elaborado por Mateos Gildardo (2022).

El lugar donde se canaliza la mayor cantidad de agua que se ocupa para obtener alimentos, prácticas como la pesca, lavar la ropa y como una de los tres principales embalses es el Sistema Cutzamala red que ofrece agua a las urbes, denominado *nu tr'areje* “presa o laguna”, conocida por *yo ande* como *nu mbati*, la cual se ubica en el municipio de Villa Victoria, está administrada por la CONAGUA, la falta de lluvias ha ocasionado que esté al 25.6 por ciento de su capacidad de almacenamiento, el nivel más bajo que ha tenido en los últimos 21 años (Miranda, 2021), esto afectado directamente el uso de este vital líquido para la población originaria de los alrededores de este espacio.

En los últimos años este ser vital se ha convertido en uno de los principales afectados por el desequilibrio ambiental (falta de lluvia, la falta de sensibilidad, la sobrepoblación de las urbes, la contaminación, industrialización, saqueos y venta). Esto tiene como consecuencia que *yo Jñatr'o* de la región estén sufriendo la escasez de este ser vital. Entre las principales causas a nivel región de la falta de lluvias y por ende la aridez de las diferentes redes de *nrreje* “agua” es la tala de árboles, el aumento de basura (vidrio y plástico), el uso de químicos en la siembra, el que muchos hayan decidido rentar sus terrenos a sembradores de papa (no dejan que lluevan, haciendo uso de antigranizo).

Las afectaciones mencionadas, han ocasionado la contaminación de los principales ríos de la región, el que manantiales se hayan secado, el cambio en los tiempos de la siembra, pues muchos de ellas no han logrado producir, aunado a ello, como una de las afectaciones más graves es el nivel de agua de la presa de Villa Victoria, que actualmente se encuentra por debajo de la mitad de su capacidad (CONAGUA, citado en Enciso, 2021), una de los espacios importantes de la región que proporciona las lluvias periódicas. Cabe mencionar que esto ha afectado aún más a las personas que viven cerca de este espacio ya que no cuentan con agua, alimento que les proporciona, y tienen miedo que se seque.

El agua es un ser importante en la concepción de las culturas que merece respeto y se cuidada “*ra xits'i, ma gua eje yo meb'onrro ma nguaresma, ga moji kja yo meje ñe ga xaji, nujyo mi jinkoma dya mi kjaji ga kjanu, pero nudya ja'a, nge ga kjanu ga södyëji pero pezhiji nge tr'eje, pero iyo, ngeje nrajma nu nreje nu jo ma nrörüji porque ya jo örüji sets'i, nu pa'a nu tr'uñi nräjnä para nu ts'ingrusi ko b'üb'ü kja nu meje, pero pues nujyo jiatr'o*”

pa xaji dya mb'eñeji ra ts'aji yo ne jyod'ü" (partera *Jñatr'o*, Barrio el Pintado Pueblo Nuevo, 2021). El acabar con los seres o espacios sagrados, propicia a eliminar las relaciones entre *Jñatr'o*, propicia a que la cultura, la lengua, las creencias, los conocimientos de *yo ande* estén en agonía, pues acciones significativas como el ofrecerles ofrenda a estos seres, es una manera de agradecimiento o simplemente el respetarlo y cuidarlo.

2.5 *Ja tsa'a nu jñiñi* 'Organización social'

Las maneras en como *yo ande* buscaban construir sus relaciones y conexiones entre seres repercute durante toda su vida y en la vida del entorno natural (vida terrenal y muerte: principio de otra vida), por ello buscaban construir en conjuntos la manera en cómo podrían coexistir y apoyarse sin necesidad de afectarse. La red de relaciones representa no solo el bienestar, sino la connivencia entre humanos y los no humanos, pues esta es fundamental para poder *estar bien* (salud), y el no afectarse entre seres propicia a no causarse ningún daño (enfermedad), de esta manera buscar coexistir en conjunto, permite a *yo Jñatr'o* no reconocerse como seres únicos, sino como solo como parte de un espacio que cuenta con una gran biodiversidad y que por lo tanto tienen el mismo derecho de vivir, habitar y cuidar el entorno natural (*xoñijomo*).

2.5.1 *Bëdyi*: Familia

Las *bëdyi* se constituyen como el principal precursor de la educación de *yo chi'i* "los hijos" esto por las relaciones generacionales que predominaban, lo que propiciaba a que los conocimientos se transmitieran, ya que la convivencia en los diferentes espacios (*tr'eje* "monte", *juama* "milpa", alrededor de *nu sibi* "la lumbre" después del consumo de alimentos, la vivienda: que hace algunos años era de adobe y armonioso, pues se convive con *nu jomo* "tierra", *nu nrreje* "el agua" y *nu tr'eje* 'el monte', pues eran los materiales con los que se hacía el adobe para la elaboración de la casa) se transformaban en espacios de aprendizaje sobre los aspectos que formaban la identidad de la cultura, este núcleo del que iban formándose las relaciones entre personas pero también entre los seres de las

comunidades, pues ese conocimiento se enseñaba desde la puesta en práctica y la vida cotidiana.

La manera de relación y educación, mencionadas con anterioridad, con el paso del tiempo se fue quebrantando, pues los primeros años de vida y la escuela, por la manera de su aplicación representaba una lejanía entre generaciones de los elementos culturales, principalmente la lengua, reflejado en que el nivel máximo de estudio que la mayoría de los jóvenes dentro de la región alcanza es el de secundaria, aunque en los últimos años ha aumentado el número de jóvenes que ingresan a la preparatoria, la falta de dinero representa la migración principalmente a la ciudad de México y la influencia de estar inmerso en estos contextos modifica la forma de pensar, la práctica, la educación y las relaciones, ocasionando un desplazamiento de la identidad *Jñatr'o*, así como fue desplazada la lengua, a tal grado de solo entenderla y ya no hablarla.

La lejanía de las escuelas y la falta de dinero ha hecho que el ingreso a niveles educativos de nivel media superior y superior sean horizontes difíciles de alcanzar, y los pocos, que lo han podido alcanzar muchas de las veces no le preocupan los aspectos culturales y para el peor de los casos ya no regresan a sus comunidades, pero la educación local en la actualidad tiene como obstáculo principal la migración, lo que impide escuchar y aprender desde el entorno y con *yo ande* aprender a vivir como *Jñatr'o*.

Son muchos aspectos que han influido en los cambios culturales, uno de ellos la diferencias entre *yo bëdyi* de antes y de ahora. *Yo bëdyi* de *yo ande* se caracterizaban por ser extensos, vivir cerca, apoyarse mutuamente, eran agradecidos por la vida de ellos y por la de los otros seres *Jñatr'o*, tenían como ideal el respeto “no se hace daño a quien no le has dado la vida” (*ande* mazahua, Agua Zarca Villa Victoria, 2021), escuchaban a los sabios de comunidad y aprendían de ellos, fomentaban la convivencia con el entorno natural y las personas de la región, *nu nana* “la mamá” tenía un papel importante en la transmisión del conocimiento, es decir es quien propiciaba la educación ambiental y cultural, misma que *nu tata* “el papá” complementaba, propiciaban un desarrollo que no afectase a ningún *Jñatr'o* y cuidarse mutuamente.

A diferencia de las familias nucleares de la actualidad, quienes han decidido a temprana edad irse a vivir a la Ciudad de México o alejados de su familia, lo que limita el que escuchen a *yo ande* y se quebrante de esa manera la transmisión de los conocimientos de manera generacional, aunado a esto el apoyo es a cambio de un pago económico, la preocupación se basa en particularidades y no en lo colectivo, el respeto se ha olvidado.

Se considera que la falta de convivencia tanto entre humanos como los no humanos y la manera en que se reconoce el desarrollo de las urbes ha influido en propiciar un pensamiento consumista y ven a lo que les rodea como un valor económico que se controla, la educación local se ha perdido, pues la convivencia de los fines de semana o las visitas anuales a *yo ande* ya no son suficientes, el desarrollo se pretende que sea apresurado (tener casa y un carro) por ello se basa en esperar apoyos gubernamentales, migración y explotación de entornos naturales. La falta de convivencia entre generaciones y el entorno natural, pone a la cultura en un estado de agonía, a las relaciones y conexiones entre *yo Jñatr'o* como un tema preocupante, por las problemáticas que la ruptura generacional implica.

2.5.2 Mbeëpji 'Economía'

Entre *yo Jñatr'o* han propiciado a buscar un equilibrio entre buscar obtener ingresos económicos y cuidado del entorno natural, en la construcción de un desarrollo sin afectar ninguno de los seres del espacio, por tal motivo se ha procurado al consumo de lo que en la comunidad se produce y de lo que hay. Históricamente la economía que se ingresa a las comunidades viene de la agricultura (siembra del maíz, haba y avena), venta de pulque y de la venta de la carne de borrego, además de las especialidades que tienen algunas mujeres como es la elaboración de la vestimenta *Jñatr'o*, la medicina y la partería, estas como actividades que propicia la ayuda mutua entre el entorno, pues el cuidado representaba una forma de poder agradecer por lo que le habían permitido usar para consumo y obtener recursos económicos, *yo ande* migraban a la ciudad y trabajaban en labores domésticas y albañilería.

Actualmente las actividades económicas desarrolladas por los jóvenes se basan en el comercio de abarrotes, papelería, carnicería, verdulería y al migrar a las urbes se dedican a el trabajo doméstico y la albañilería, renta de terrenos a sembradores de papa y para el caso de las comunidades de Agua Zarca y Los Remedios, muchos de los jóvenes se han beneficiado con la venta de árboles y agua desde los negocios que realiza el comisariado y particulares.

Las actividades económicas se han modificado con el paso de los años, una de ellas, que repercute en el equilibrio ambiental es el de la agricultura, ya que el dejar esta actividad elimina una de las relaciones más fuertes que se tenía con uno de los espacios del entorno natural como es la tierra, también así con un espacio de aprendizaje de la identidad *Jñatr'o*, pero se ha llegado al grado de no respetar los seres e incluso venderlos, esto va en contra de la identidad de *yo ande*, como lo comentan desde otros seres “*pues los árboles o el agua no se venden y no se matan, pues a ellos nadie les dio el derecho de decir sobre la vida de un Jñatr'o*” (*ande Jñatr'o*, Los Remedios Suchitepec, 2021).

Las actividades económicas se han modificado, aunque ya *yo ande* migraban a la ciudad de México para trabajar principalmente en la albañilería y trabajadoras domésticas, ahora ya es más recurrente que la mayoría de los jóvenes desde los 15 años, principalmente hombres, emigran a la ciudades y otros más a países extranjeros, esto como se ha dicho en líneas anteriores influye en que se alejen del entorno natural y familiar, lo que impide la convivencia y la transmisión de los conocimientos, y que el cambio de pensamiento reconfigure la identidad, ejemplo de las consecuencias es la vitalidad de la lengua, pues al ya ir a la ciudad el español es lo que se escucha y el *Jñatr'o* se convierte en el silencio profundo que añorar una realidad mejor.

2.5.3 Yo arkate: Política

El buscar estar bien a través de las relaciones no siempre se logra, por situaciones que conflictúan repercute en la manera de pensar y vivir, basado en grupos de poder *yo Jñatr'o* y no *Jñatr'o*, migración, desigualdades e injusticias, originadas por los humanos, quienes

buscan tener poder y control sobre los mismos humanos y también por los no humanos, ocasionando de esta manera un desequilibrio (enfermedades). Como se mencionó en el apartado de antecedentes, los comisariados ejidales y su cabildo, constituido por un secretario, tesorero y un vigilante, cada uno de ellos tiene un suplente, representa la principal autoridad a nivel de pueblos y son ellos quienes están encargados de cuidar el territorio (las tierras), las colindancias, temas agrícolas, resolución de conflictos y procurar el cuidado del entorno natural.

Para el caso de las comunidades del Barrio el Pintado Pueblo Nuevo y Agua Zarca Pueblo Nuevo, han buscado encaminarse bajo las necesidades de las comunidades y procurar la igualdad de manera local, sin embargo, para el caso de las comunidades de Agua Zarca y Los Remedios estas autoridades en conjunto con gente externa se han convertido en los principales explotadores y causantes del que muchas de las extensiones de flora y fauna hayan sido vendidas, saqueadas, destruidas, contribuyendo al desequilibrio ecológico de manera local, visibles desde la sequía de ríos, presas, hasta la desaparición de montes completos causados por la tala. Mismas que también son autorizadas por el gobierno municipal, estatal y federal, desde programas y proyectos.

Los comisariados (suplente, secretario, tesorero y consejo de vigilancia) y delegados (subdelegados, jefes de seguridad), se cuenta con el comité de agua (presidente, secretario, tesorero y vocal), estos representan el apoyo y la voz de las comunidades, pero pueden ser un factor causante de explotación. Aunado a esto, autoridades tradicionales como son grupos de fiscalía (presidente, tesorero, secretario y vocales) y comité de salud (presidente, vocal y aval de la comunidad), se encargan del cuidado la salud de todos los habitantes, gestionando, organizando y realizando actividades de manera periódica dentro de la comunidad, de ahí emana el convenio que tienen con las médicas tradicionales locales.

2.5.4 *Nu palesito ñeje yo mbaskjua* ‘Religión y Fiestas’

Estos dos aspectos se convierten en un punto de encuentro y de intercambio de diálogos, conocimientos y fortalecimiento de las relaciones entre *yo Jñatr’o*, pues la cultura se ha

apropiado de la religión como un espacio por el cual se busca agradecer al entorno, aunque actualmente ya tenga figuras de la religión católica, esta como la principal que se profesa en la región, aunado a esto los testigos de Jehová y cristianos son las otras denominaciones religiosas que en la comunidad se encuentran. La religión católica, principalmente, también ha contribuido a la conexión entre *yo Jñatr'o*, pues se vuelven lugares en el que *yo ande* recurrían y aunque en menor cantidad, aún recurren para encontrar y platicar con sus familiares o conocidos.

Las fiestas de la región permiten fortalecer la red de relaciones, entre las principales se tienen, la que se realiza el 1 de septiembre en honor a la virgen de los Remedios en la comunidad de Los Remedios de Villa Victoria, es el día en el que los *clachiqeros*¹⁶ agradecen por el pulque y sus ventas, ya que a esta virgen se le considera la patrona de los que raspan *yo uarü* “magueyes”, por ello se le ofrece una veladora y una oración en agradecimiento.

La fiesta de la santa cruz se celebra el 3 de mayo en la iglesia de la comunidad de Agua Zarca, se pide por el trabajo que realizan los albañiles, ya que en el inicio de la obra se ha colocado una cruz con motivo de pedir permiso a la tierra para poder construir una nueva casa, evitando así algún inconveniente o que no se realice bien la obra, la mayoría celebra esta fiesta en sus trabajos, van a la misa y después junto con los dueños comen, ese día los albañiles no trabajan, pero asisten a la obra para convivir, también las personas de la región van a dejar una veladora a los pozos de la comunidad, esto para que siga brindando agua.

Las fiestas principales que lograba reunir a *yo ande* de distintas comunidades es la que se realiza en la comunidad del Barrio el Pintado Pueblo Nuevo en una iglesia que se encuentra en un cerro y rodeado de monte, lo que repercute en una convivencia con el entorno natural, por la importancia de estos espacios se conservan y tienen una carga sagrada, la fiesta se celebra el 10 de septiembre en honor a San Nicolas Tolentino, en la que mucha gente de distintas comunidades de la región o fuera de esta, se reunía mucha gente y

¹⁶ Se dedican a la obtención y venta del pulque.

por muchos años se convirtió en uno de los lugares de encuentro regional anual, se ofrecían oraciones de agradecimiento y veladoras como ofrenda con motivos particulares, pues las peticiones colectivas eran responsabilidad de las comunidades anfitrionas.

La fiesta para la bendición del maíz a que se sembrara en ese año se celebra el 2 de febrero, reconocido por la iglesia católica como la fiesta de la candelaria, esta celebración se realiza en cada comunidad de la región, las personas llevan su semilla a la iglesia para que escuchen misa y el padre los bendice con agua bendita, la semilla va acompañada de una vela, misma que será usada para pedir permiso al inicio de la siembra. El 15 de agosto se celebra una misa con motivo de la ascensión de la virgen María, para la región es el día en el que se le debe de colocar el *minkjuama* “pericón” a la planta del maíz, esto para adornar la *juama* “milpa”, agradecer por lo que se ha logrado *dar* (producir) y señalar de esta manera que se pueden consumir los elotes y las cañas.

Durante las celebraciones que se realizan en el mes de mayo y junio se pide por las lluvias, ya que estos meses son consideradas tiempo de lluvia, por ello si tarda ocasionaría una posible mala temporada y la agonía de la biodiversidad (humanos y no humanos).

Las fiestas y la religión reflejan una unión de pensamientos (religión católica y elementos tradicionales), una de las maneras en la que se nutre la red de relaciones *Jñatr’o*, ya que para el caso de la escritura oralitegráfica de la medicina tradicional tanto dioses como santos se han convertido en las maneras de poder interceder a través del ritual no solo en favor de *yo ande* sino también del entorno natural, aunque en los últimos años estos rituales agradecimiento y pedir perdón al espacio, a los humanos y no humanos, se está suspendiendo, constituye una manera de poder *estar bien* (proceso salud-enfermedad-*xoñijomo*).

Fecha	Festividad	Comunidad	Devoción a festejar
01 de septiembre	Los Clachiqueros agradecen por el pulque	Los remedios Villa Victoria	Virgen de los Remedios

03 de mayo	Los albañiles agradecen el espacio donde realizan su trabajo	Agua Zarca Villa Victoria	La santa cruz
10 de septiembre	Reunión en el espacio (monte) para el	Barrio el Pintado Pueblo Nuevo	San Nicolas Tolentino
	agradecimiento por las bendiciones recibidas		
02 de febrero	Bendición de las semillas (maíz, haba, frijol, entre otras)	Todas las comunidades de la región sur Jñatr'o	La candelaria
15 de agosto	Se coloca <i>minkjuama</i> 'pericón' a la planta del maíz para así poder consumirse	Todas las comunidades de la región	Asunción de la virgen María
Celebraciones de mayo y junio	Se agradece y pide por las lluvias	Todas las comunidades de la región	Mizas en templos católicos

Imagen 8. Principales fiestas de la región sur Jñatr'o. (Marzo 2021).

2.6 Jñona 'Alimentación'

La alimentación que conforma la dieta de los *Jñatr'o* son dadas por la tierra, entre los más importantes espacios que los ofrecen esta primero *nu juama*, de este se obtiene el *tr'oyo* “maíz”, *prijole* “frijol” y *kjü'ü* “haba”. Otro aspecto que une a la región es el trabajo agrícola, en el que se siembran estos productos de manera tradicional y temporal, es decir que no se hace uso de riego, sino es a través del ciclo agrícola, gracias a este proceso también se pueden consumir alimentos como los quelites, que no se siembran, sino que salen solos; el segundo espacio es *nu tr'eje*, este ofrece alimentos que nacen por sí solo como son *yo kojo* “hongos”, *panchigua*, además de *kjua'a* “conejos”.

Los hongos son alimento temporal y que en su tipología encontramos hongos buenos: *bota* “botita”, *nraxiche'e* “tablita”, *clavo*, *trojmechi* “pan”, *male* “viejitas”, *patita de pajarito*, *kjeme* “borrego”, *pollito*, *champiñón*, *lina*, *tecomate*, *manrrega* “manteca”, *ts'iixi* “manzanita”, *tjoii*, estos entre los principales. En la variedad de hongo tenemos a los de maguey y hongos locos: estos son el contrario de los buenos, se diferencian por tener ciertas características particulares, por ejemplo hay un hongo de pan loco, este al aplicarle presión se pone morado.

Bajo el mismo tenor de los hongos locos, su conocimiento de identificación se basa en la experimentación y de que la mayoría de los hongos buenos están oculto entre el *coshal*¹⁷ y hojas secas que caen de los árboles “*los aguelos son los que nos enseñaron a usar las plantas, por ejemplo nosotros no sabíamos nada, por ejemplo yo cuando se hizo loco mi hijo, que comió loco hongo, pus no sabía cómo lo iba a curar, si no fuera por mi aguelito y mi aguelita que me dijo como lo íbamos a curar, no lo íbamos a curar, se iba a morir de hongo, porque comió hongo, ese lo molieron la ese hierba ese florecita que hay en la milpa eso que es rosita, eso que es manzanita, lo dice ts'iixi, tiene un camotito, me dijo mi aguelita que lo iba yo a juntar en julio, entonces se hizo loco el muchacho, se botigo y luego se fue hasta ya mi suegro y no sabía mericina, no dice yo sé nada de eso, uuu cuando vi ya venía mi aguelita ya traía manzana, ajo que creo que ya lo había molido con ese floresta, lo dio que se tomó con ese se bajó su panza*” (médica tradicional local *Jñatr'o*, Agua Zarca Villa

¹⁷ Hojas secas de los árboles de Moctezuma y pino.

Victoria, 2021), los hongos locos producen empacho, para su cura los abuelos en sus experimentaciones obtuvieron elementos activos de cura en las hierbas medicinales.

El tercer espacio es *nu nrreje* “agua” es un ser que da la vitalidad de los otros dos espacios, pero también proporciona alimentos desde las lagunas ofrece *jmö’ö* “pescados”, y de los ríos ofrece *yo dokja* “papas”, *zanrreje*, *berro* y *palmita* son “quelites de agua”, además que gracias a las lluvias en la región se pueden encontrar en el camino, las besanas de las milpas o las cañadas una variedad de *yo nrrense* “capulines”, *pedyi* “tejocotes” y *yo uariü* “magueyes”.

La crianza consciente de animales, como *yo ts’ingoñi* “pollos”, *yo mäsä* “guajolotes”, *yo nrechü* “borregos”, *yo kuchi* “puercos”, se basa en un proceso, estos van criándose, después se van consumiendo los más grandes y se van dejando los más pequeños, dejando los que puedan reproducirse.

Desde la diferencia de obtención de productos se señalan dos formas, la primera abarca a los alimentos que se siembran bajo el método de la agricultura es la cosecha y los que los que ofrece el entorno natural por sí solo, se denomina recolección. Basados en lo que los diferentes espacios los *Jñatr’o* basan su alimentación en el consumo en quelites, verduras y pocos alimentos de origen animal. Estos alimentos son consumidos usualmente en fiestas, las cuales las combinan con productos que se comen como es la chilaca, arroz y de beber *oreje* “refresco” o *koreje* “cerveza”, desde la unión de alimentos se obtienen platillos representativos como es el *ts’ingoñi ko i’i* “pollo con mole”, *kjua’a ko i’i* “conejo en chilaca”, *nrechü* “barbacoa”, *mäsä ko i’i* ñe arroz “guajolote en mole con arroz”, *trezhe ö’ö* “tamales salados”, como bebidas el consumo de *trapjü* “pulque”.

Los alimentos que eran consumidos de manera cotidiana son *jmö’ö* “pescado”, *in sisa yo uariü* “gusano de maguey”, *yo kjojo* “hongos”, *jmö’ö dokja ñe kjiñi ko i’i* “charales con papas y nopales en salsa de chilaca”, *kjana* “quelites”: *yo kancha* “gallitos”, *mortaza* “jaranabo”, *laboxi* “nabo”, *mujrkjana* “chivitos”, *ngints’ajna* además de consumir *dok’a nrreje ñe dok’a jomü* “papas de agua y papas de tierra”.

Los alimentos no se les ponía aceite, *porque eso es la grasa de los muertos bueno así decía mi guelita, o se les ponía poquito, tampoco se ponían mucha sal, por ejemplo, los quelites solo se ponían a hervir una olla de barro con agua o se ponían en el comal tapados con un plato o una tortilla, ya nada más se ponía un poco de sal y ya [...] (ande Jñatr'o, Agua Zarca Pueblo Nuevo, 2021).*

Aunado a esto, la dieta de la región repercute en la manera de convivir y consideran a los animales y plantas que hay en el entorno natural, también ayuda a que no se caiga en un consumismo, por tanto, no se genere contaminación y un desequilibrio ecológico. Esta manera de consumo se ha modificado en los últimos años, ya que lo que se consumía en las fiestas únicamente, ahora se ha vuelto de consumo frecuente, principalmente alimentos de origen animal. Se propicia a un aumento en el consumo de refresco y cerveza, además de productos enlatados, lo que genera basura dentro de la región.

Lo que se consume representa el *estar bien* o no, ya que *yo ande* consideran que el proceso salud-enfermedad-*xoñijomo* también repercute en lo que se consume, pues representa una afectación hacia el entorno natural y al propio cuerpo como principal territorio de protección, si no se efectúan las formas correctas (aspectos rituales: pedir permiso, agradecer y saber si el alimento te permite que lo consumas o no).

En el capítulo aborda las características de la región, planteadas desde comunidades específicas a modo de notar la variedad de cada pueblo, pero la unión como cultura, ya nutriendo cada aspecto que da forma a una de las redes de relaciones. En el recorrido de lo expuesto forma parte del contexto de *yo ande*, sus formas culturales, donde la naturaleza y el mundo de los no humanos son indispensables para generar un equilibrio. En aspectos como la migración y las acciones de las autoridades observamos las fragilidades de la cultura, ya que se transforman, modifican y quebrantan las creencias, saberes y prácticas de los antepasados, sin embargo, *yo ande* persisten, así como sus formas de comunicación y legados.

Capítulo III Análisis de resultados: escritura oralitegráfica “Medicina local”, el proceso salud-enfermedad-*xoñijomo*

Como lo hemos visto en los anteriores capítulos el pensamiento de las comunidades *Jñatr'o* están ampliamente determinados por el modo en el que se relacionan con el entorno natural. En este capítulo desarrollaremos como esta relación se expresa en la comprensión de lo biocultural, expresada en escrituras oralitográficas, especialmente de la medicina local, y que se visibilizan mediante los rituales del cuidado que se tiene a los lugares sagrados, la concepción de la salud y enfermedad como repercusiones directas de la convivencia con su entorno.

Todo ello dando cuenta del conocimiento que actualmente permanece entre las abuelas y abuelos, dejando en claro que sus pensamiento y prácticas de vida son indispensables para la construcción de un equilibrio del *estar bien* entre *yo Jñatr'o*. Al interior de este capítulo posicionamos la palabra y los conocimientos de los interlocutores, su voz, está indicada y transcrita de manera fiel a lo que ellos expresaron, de tal manera que aquellas palabras que no estén escritas en un sentido estricto de las reglas del español son expresiones de los modos locales de enunciación *Jñatr'o*.

3.1 Educación local: *xoñijomo* y *diversidad biocultural*

La educación en las comunidades colaboradoras, se basa en la transmisión de los conocimientos y el pensamiento generacional principalmente de manera oral y en su lengua materna, pues, aunque actualmente ha sufrido cambios, esta manera de enseñanza-aprendizaje-práctica propicia el posicionamiento de *yo ande*, como los mediadores principales para que la educación cultural y ecológica sea transmitida a las nuevas generaciones de manera interna. Esta estructura pedagógica es una construcción de las formas de vivir, que se concretan en las normas internas que regulan las relaciones entre los seres humanos y no humanos como parte del entorno natural y la cultura, denominada desde la concepción de los habitantes como *jñiñi Jñatr'o* “pueblo mazahua”, bajo el constructo sobre el reconocimiento de todos los seres como parte de esta, denominado como *xoñijomo*.

El *jñiñi Jñatro* es la delimitación imaginaria de *yo ande* para definir su identidad y para diferenciarse de los otros grupos sociales, aunque esto no representa un delimitante en

el dialogo, la convivencia y las relaciones bioculturales. Bajo el mismo tenor se tiene el constructo denominado *xoñijomo*, pensamiento que concreta a lo que se denomina cultura y naturaleza *Jñatr'o*, no como una dualidad sino como una asociación que dentro de la concepción de *yo ande* reconoce a lo humano y no humano como parte de un mismo espacio y grupo, en la medida de que las acciones que cada uno realiza repercuten en el otro y por tanto ocasiona el equilibrio o desequilibrio social.

Dentro de las múltiples narrativas que muestran la relación entre naturaleza y cultura, lo sagrado y lo cotidiano, lo humano y lo no humano, la salud-la enfermedad. Por ejemplo, el testimonio que nos señala al *xoñijomo*, haciendo referencia que es “la tierra, significa el mundo, son parte del mundo porque viven en la tierra, “*jia yo añimale o jiya yo planta*, plantas, animales, personas, el agua, todas las cosas que hay, ya sea los carros circulan en la tierra, maíz, hongo, quelite, porque están en la tierra, somos todos los que vivimos en la tierra” (Abuela de Agua Zarca, marzo 2021), desde la voz de *nu* “la/el” *ande* se permite comprender que el pensamiento *Jñatr'o* reconoce a todos los elementos de la tierra con una misma necesidad de existencia, con un mismo derecho a la vida e influencia en la dinámica social.

En este recorrido nos centramos en las diferentes narrativas del saber *Jñatr'o* en la que se observa la compleja relación entre naturaleza-cultura, lo sagrado y lo cotidiano, lo humano-no humano, la salud-la enfermedad. Como, por ejemplo, en el siguiente testimonio que nos da el abuelo *Jñatr'o*, podemos observar su comprensión en cuanto a la enfermedad.

Pues es lo que vas a sentir mal, que te duele una parte de tu cuerpo, ya sea en la cabeza, en el estómago, los pulmones, los pies, pues ya no vas a tener hambre, eso ya es enfermedad, porque ya no está bien tu salud, uno no sabe porque se enferma, uno simplemente si siente molestia en su cuerpo es porque está enfermo, porque si estas sano no tienes porqué sentir dolor en la parte de tu cuerpo, cuando te agarra el aire vas a sentir dolor donde te agarró, pues a uno le agarra el aire en el lugar, pues porque a lo mejor es un lugar donde es la primera vez que llegas y no pides permiso, es porque ese lugar es delicado. (Abuela Jñatr'o de Agua Zarca, marzo 2021).

La enfermedad bajo el pensamiento *Jñatr'o* es percibida como el desequilibrio que afecta directamente a dos espacios primordiales, el propio cuerpo y a los espacios del entorno

natural. De la afectación hacia los espacios del entorno emana una enfermedad local que afecta al cuerpo, denominada como *nrajma* “aire”, causada por una falta cometida contra los seres no humanos que habitan en cada lugar. Por ello se debe de propiciar el cuidado mutuo, pensamiento de vida de la cultura comprendida bajo el referente *pjoste*. Como ejemplo de las causas y la manera en que se adquiere el “aire”, los interlocutores señalan:

Es por ejemplo que vayas a traer agua en el pozo ya tarde, tú ya no debes de ir a traer agua, porque según en esa hora de la tarde ya uno no debe de ir a molestar al dueño, el dueño decían que es San Bonifacio, es quien te hace dar aire, porque no debes de molestar ni muy noche ni muy temprano, pues uno debe de ir por agua como a las ocho de la mañana y a la seis de tarde, uno va ir a jugar en el pozo, pero si llega sin darle la bendición por eso, la bendición significa que estas pidiendo permiso o también sirve para que se aleje el mal, que es el aire del rio o del pozo. (Abuela Jñatr'o de Agua Zarca, marzo 2021).



Imagen 9. Nu tr'are/nrrare. (2021).

La convivencia entre los humanos y no humanos se quebranta cuando entre ellos hay afectación, el resultado de esto es adquirir una enfermedad. La existencia de seres sagrados en los diferentes lugares del entorno natural al humanizarlo se vuelve un factor de respeto, esto gira entorno al tiempo, pues hay constructos de que en momentos específicos es más probable el que se causa un desequilibrio. Este mismo ente permite desde la disculpa adquirir la sanación a esa enfermedad a través de un ritual denominado *limpia*. Tal como lo señala el colaborador *Jñatr'o*.

Pues para curarte debes de limpiarte o pedirle perdón el aire, pues porque a lo mejor lo molestaste en esa hora, entonces pides que te deje tu cuerpo el aire o el mal, pues el aire y el mal son lo mismo, el aire es diferente que la del panteón con la de la tierra, el agua. (Abuela Jñatr'o de Agua Zarca, marzo 2021).

La *limpia* en este sentido, desde la voz del interlocutor la interpretamos como la forma de que el mismo entorno natural ayude a que la red de relaciones se fortalezca, pese al haber sido afectado permite una sanación, esto a través de pedir perdón mediante una serie el apoyo de una serie de elementos como son la cera y otros más que el entorno mismo ofrece como son el huevo, las flores de maceta, ruda y altamisa.

Dependiendo del espacio depende la intensidad del aire, la mayoría de ellos se restauran de la misma manera y solo influye la cantidad de limpieas, sin embargo, aires que se dan en espacios como el panteón tienen otra serie de elementos necesarios para pedir disculpa. Los elementos para la *limpia* al tener contacto con el cuerpo permiten sacar la enfermedad, es decir recuperar el equilibrio con los espacios naturales. Esto señalado en las palabras de los abuelos *Jñatr'o*.

En el aire de la tierra y del agua, la limpia aquí nada más te limpian con un hueveo, con cera, con flores de maceta o sino la ruda, la altamisa son los que ocupan, lo ponen junto con la cera, antes el lugar donde te agarraba el aire ahí lo iban a poner la cera y las flores, pero eso antes cuando había las personas que sabían limpiar, el que hacía la limpia llevaba la cera al lugar donde uno iba a decir que fue ese lugar donde sintió mal, ello saben su rezo, es que eso lo hace entre esa persona que hace la limpia, pero uno no le entiende, la persona habla con el aire u hora la enfermedad, habla con esa persona que hace la limpia, y a quien le ofrecen la cera o huevo es a San Bonifacio, de la persona que le duele su cuerpo, si es eso del aire con eso se quita, pero si no se compone va al

doctor, y si va con el doctor y no se compone pues ya con la limpia, si es enfermedad del doctor vas hay y te compones y si es de aire te hacen una limpia te componen, te alivia, ahí ya se están dando cuenta que si no se compone al llevar al doctor es aire, y si le hacen la limpia y no se compone no es aire, necesita que vaya al doctor. (Abuela Jñatr'o de Agua Zarca, marzo 2021).

La diferenciación del ritual para el alivio del *aire*, el interlocutor en este caso señala sobre la forma y elementos necesarios en la cura de enfermedades causadas por el desequilibrio con los espacios de tierra y agua. Este ritual hecho por personas con esos conocimientos, aunque como veremos en el transcurso del capítulo este conocimiento sobre la sanación de enfermedades locales no graves radica en el conocimiento colectivo. Para la cura de enfermedades fuertes y no propias de la comunidad son los médicos locales quienes poseen este conocimiento, los cuales se vuelven un medio de comunicación entre la persona enferma y el aire, permitiendo desde este diálogo la restauración del equilibrio social. Las prácticas de los abuelos toman también a consideración el que en caso de enfermedades que salen de los límites de la local es oportuno asistir con el doctor, a partir de lo que se diagnostique en primer lugar en las comunidades.

En este sentido el mito se destaca como sistema que orienta el uso, la articulación con una deidad sagrada proveniente de la religiosidad popular pero que en el recorrido de las narrativas *yo ande* reconocen a una deidad propia de la cultura, las formas en las cuales se genera la enfermedad y su posible tratamiento. Al interior de los testimonios se observa una línea en términos de tiempo y espacio. Primeramente, se sitúa a la noción temporal como factor regulador de los momentos en los que se puede acceder a los espacios sin agredirlos, pues se encuentran en su estado puro y son dueños del lugar donde se encuentran, y como segunda noción temporal se sitúa cómo progresivamente los cambios de la sociedad mexicana fueron impactando en las formas cotidianas de procuración de salud colectiva.

Desde la noción de espacio son reconocidos por *yo ande* lugares delicados, bajo un constructo social en el que estos lugares sufren un proceso de humanización, por lo tanto, el causarles alguna afectación repercute en la salud de *yo Jñatr'o*, a esto la manera de restaurar el equilibrio es mediante rituales en el que se usan elementos naturales para poder

disculpase. Desde la voz de los interlocutores se hace notar, que la presencia de personajes como los médicos o doctores como especialistas institucionales de la salud comenzaron a tener presencia dentro de las prácticas comunitarias. Sin embargo, encontraban también pertinencia en el resto de los conocimientos y saberes de los abuelos y abuelas a modo de complementariedad como lo demuestra el siguiente testimonio:

Antes que no había doctor tenía que componerse o aliviarse, quien sabe cómo le hacían los de antes, porque ahorita ya van más al doctor, mucho ya no lo creen que con una limpia se van a componer, antes se componían con limpia, ya sino se componían pues se morían, sea que los que hacían la limpia eran unos cuantos los que sabían, los que se dedicaban la limpia, hacían la limpia, se conocían, ya sea señoras y señores, es que les dan el don de que puedan hacer ese trabajo, pues ese don se los da dios, el de la sabiduría, pues lo aprendieron así, porque pues a ellos les venía el valor y la mente de que hacían limpia, ya si se componían seguían, había unos que sí, sus papás sabían entonces los hijos fueron aprendiendo, pero otros no, ellos mismos, se practicaron de hacer eso, y si se componía pues es porque si servía lo que hacían (Abuela Jñatr'o de los Remedios, marzo 2021).

Los especialistas sobre medicina local dentro de la comunidad son reconocidos por sus conocimientos abstractos y también empíricos de las formas precisas para hacer frente a la enfermedad, primeramente, en un ejercicio de diagnóstico que permite conocer el padecimiento, para así desarrollar un tratamiento adecuado, que iba desde lo más sencillo hasta lo más complejo como las limpias, aunque en el caso de lo sencillo el conocimiento colectivo es el más recurrente.

Las sabedores además de tener los conocimientos sobre medicina local como herencia, estaban destinados o tocados por alguna deidad. De tal manera que podemos apreciar que el aprendizaje de los conocimientos ligados hacia la atención de la salud enfermedad esta atravesado por dos procesos pedagógicos, el primero por medio de la experiencia, la práctica y el estar ahí y la otra por medio de un don de lo sagrado. Ambas no son excluyentes entre sí y en algunos casos son complementarias.

Aunado a estos procesos pedagógicos, dentro de los siguientes testimonios traeremos al dialogo aportes de yo Jñatr'o sobre la temática, en el que se comprende que el

conocimiento o el don de la medicina local se puede heredar, mediante los cuales se transfieren prácticas de manera consanguínea y se expresa para contrarrestar enfermedades utilizando elementos de la naturaleza no solo como ingredientes sino como sujetos.

Dentro del universo *Jñatr'o* la enfermedad no es un conjunto de síntomas o expresiones únicamente de un mal o padecimiento, también es un sujeto que tiene agencia e identidad, por eso aprender a hablar con la enfermedad es un tema relevante en su terapéutica. Aunado a esto repercute el elemento específico que funciona como ofrenda de disculpas al espacio y temporalidad agredida, pues se tiene en cuenta el horario y el lugar para que la enfermedad pueda dejar al cuerpo humano y así ambos recuperen su salud. Pues es la manera en que lo señala la médica local *Jñatr'o*:

*El señor Crescencio si tuvo su abuelito que sabia limpiar, y cuando se murió ese se quedó su hija que también limpiaba, pues ese señor usaba ocote para limpiar, o como se le nombra eso, en el ocote le amarraban flores con estambre de lana, lo amarraban como un ramo, y con eso ya lo limpiaban y ya lo iba a dejar a onde la persona dijera que inicio el dolor, sin prenderlo, porque cuando es cera se parte en dos se prende y se amarran las flores y se empieza a limpiar así, a veces si van a dejarlo al lugar donde inicio la enfermedad o en otro lugar, pero ellos ya sabían cómo le hablaban con la enfermedad (Médica tradicional *Jñatr'o* de Agua Zarca, marzo 2021).*

El conocimiento transmitido de manera generacional no representa una distinción de género de quien lo aprende y lo hereda, tanto hijas, hijos, nietas y nietos de sabios que realizan las prácticas de médica local o de partería, la familia va tejiendo el vínculo con el entorno y el conocimiento sobre el proceso salud-enfermedad-*xoñijomo*. Aunado a esto se va aprendiendo como es de que el fuego se utiliza como elemento que ayuda a eliminar la enfermedad, ocote o cera, cual si fuese un ente que se calcina, acompañado de esto empezamos a visualizar la importancia del espacio agredido, el dialogo con la enfermedad desde *in jña'a yo ande* “el habla de los abuelos”.

Las nuevas generaciones, aunque han preferido asistir con instituciones médicas para el tratamiento de las enfermedades, algunos de ellos, en su mayoría las personas con pocos recursos económicos, reconocen la importancia de la medicina local, pero también las

dificultades de seguirla practicando, la actualidad de los conocimientos que ellos poseen, el posicionamiento de *yo ande* en la cultura. tal como se observa en los siguientes testimonios:

Ya no va haber para curarnos porque por ejemplo aquí si hay un chingo de medicina por ejemplo esta la altamisa la hierbabuena el hora el que te digo el to'o está el el que es cómo se llama el este el que es como bueno es el que le dicen té pero es como un es como el ese el famoso que le echan el café como se llama ese el que es si así parece pero es planta ósea es planta si son los que están aquí si para que no vaya al doctor o va uno pero ya así más o menos ya con si cuando ya ocupa un médico si cuando ya son las vacunas o todo eso pues así como vamos pues yo digo que si en yo digo que si porque imagínate ahorita donde estamos en lugar de que vamos a cuidar lo estamos tirando por ejemplo los magueyes ahorita quien ha sembrado magueyes ya no lo sembramos ya nada más lo vamos y lo tiramos ya no pues ya no hay liquido ora sí que para pulque por ejemplo los árboles igual estamos haciendo lo mismo ocupamos leña pues vamos y tiramos un árbol y las plantas pues igual sobre de la sombra o se va porque le pega el sol se secan y ya no hay plantas se acaba...pues uno lo deja de ora sí que pues hacer porque pues uno tiene que ir a trabajar por ejemplo yo lo veía como lo hacía mi mamá pero pues uno tiene que ir ora sí que pues como te digo a la ciudad para ganar para la comida es que si uno sigue haciendo esto no va a tener y luego ya te piden papel ya no es como antes (Hijo y nuera de la partera Jñatr'o de Agua Zarca Pueblo Nuevo, marzo 2021)



Imagen 10. Planta medicinal conocida como *to'o*, sembrado en jardín local. Agua Zarca Pueblo Nuevo. (2021).

El conocimiento colectivo sobre las plantas medicinales es muestra de la trascendencia de las prácticas de las abuelas y abuelos, y ahora con la medicina institucional la han complementado. El proceso salud-enfermedad trae consigo el reconocimiento de la importancia del entorno natural como sujeto que restaura el equilibrio de la red de relaciones con los espacios sagrados que son afectados, así también para la cura de enfermedades. Se reconoce un sistema sustentable sobre la restauración de plantas endémicas, pero también el cambio en el pensamiento, que tienen como consecuencia la crisis ambiental a nivel local. Siendo importante mantener los conocimientos como ya se ha señalado en el capítulo contextual, la migración a las urbes y las necesidades económicas, aunado a ello la institucionalización de las prácticas médicas locales se ha convertido en una ruptura generacional.

Bajo el mismo tenor de la estructura pedagógica, los aprendizajes se generaban a partir de la observación y la práctica, en el que yo ande fungían como los mentores. Desde la experiencia de los interlocutores, traemos a las líneas primeramente uno de los testimonios sobre cómo fue su proceso de aprendizaje.

Como partera esta ella este ocupaba este ora que el cómo se llama la pomada esa del, como se llama esa pomada la pomada del, como se llama esa pomada que venden en la tienda tú, la de manteca de sal no, manteca de sal se llama esa pomada la que usaba pa sobar la panza orasi que el estómago de la mujer, es la que ocupaba cuando iba a verlo para acomodárselo y ya. Ya lo del parto ella nada más ocupaba lo que era alcohol el ese el que dicen una planta que se llama to'o ese es para que caiga el bebé y luego le daban aceite de comida o jabón así ese jabón el de plata se lo untaban en un vaso y luego se lo daban pa que tomara, si para que resbalara el bebé, nada más lo conozco así en Jñatr'o si se llama to'o especialmente orasi para que se caiga el bebé, si para que salga más rápido, ella nada más fue partera, partera nada más cuando dieran a luz. De gripa ella no por ejemplo ejemplo aquí ocupamos pa la gripa ejemplo es el famosos que le dicen el gordolobo el ese el la hierbabuena el cómo se llama pues yo he ocupado el gigante también he ocupado las hojitas también [el dólar también: su esposa] el dólar también ese es bueno para la gripa, aja es lo que emos ocupado aquí para la gripa, pues ya lo va enseñando pues lo va diciendo que es bueno para gripa que no es bueno si si a los hijos si yo porque ósea como anduve poco tiempo con mi mamá pues si lo vi pero ora si nada más alcance verlo lo que ella hacía los que no se quería aliviar ya le daban este aceite de comida y el jabón ... sí que nada más con lo que lo veía ora si con lo que veía por ejemplo yo ahorita de mis hijos yo he llegado de cortar dos dos ombligo de mis hijos pero ósea yo sé la distancia cuanto es pa que le cortes el ombligo por ejemplo para cortar un ombligo nada mas es de medio dedo hora sí que la tripita le das medio dedo y ahí cortas lo marras y luego le cortas pero es de medio dedo nada más y de ahí ya no sé porque te digo que horta yo creo que de mis hijos tengo dos que lo que su ombligo lo corte más bien hice el corte del ombligo para que me entienda. (Hijo y nuera de la partera Jñatr'o de Agua Zarca Pueblo Nuevo, marzo 2021).

El uso de las plantas emana de un ser divino y de yo ande Jñatr'o. La presencia de elementos ya procesados en la medicina local se hace presente, sin embargo, como elemento activo se tenía una planta, que al no tener traducción al español se sigue reconociendo de esa manera nos da muestra de la importancia de su uso. La experimentación aquí se basa en años de

observar la práctica, al mismo tiempo que se configuran ideologías como es el cuidando de vida nueva, pero principalmente de quien lo está engendrando.

La continuidad de las prácticas en la cotidianidad de lo hijos se ha roto, debido a la desfragmentación del vínculo con las abuelas y abuelos, aunado a ello los cocimientos que se están institucionalizando, teniendo como consecuencia una latente desigualdad social. Pese a esto, en muchos casos, principalmente en el uso de la medicina local por las personas mayores, se convierte en una alternativa de cura mucho más confiable que las instituciones públicas, esto asumiendo que se pueden complementar para curas de enfermedades no propias de la comunidad, pero que en la actualidad están a la vanguardia incluso de la sanación de enfermedades como es el SARS-COV-2.

El conocimiento de la práctica de la medicina local en *yo ande* se sumerge en una disyuntiva que señala una minoría de practicantes en las nuevas generaciones a nivel colectivo, pero a nivel familiar, tiene un panorama al parecer un poco diferente en algunos casos, principalmente en hijos de médicos locales, como lo señala la hija de la médico *Jñatr'o*, quien expresa su experiencia en el aprendizaje, actualidad y una de las proyecciones de la medicina local. Esta ha tenido un proceso de comprensión de estos conocimientos de manera directa y relevante en su cotidianidad, tal y como se manifiesta en el siguiente testimonio:

La limpia más o menos nos explica solo cuando hace las limpias y en las hierbas igual así ya nos dice de que hierbitas sirve cosas así, los que ocupa ella, depende porque ella ocupa el hinojo o para sus tecitos de los bebés, y hay otra que no sé cómo se llama, y eso lo ocupa como para como cuando tiene mucho cólico las mujeres, cuando les baja su regla y ya también les dice que hagan sus tés cuando lo tiene ella [pero no sabes cómo se llama] no, no recuerdo cómo se llama pero si lo conozco, conforme voy viendo de haber traite ese y ya le voy diciendo y ese para qué es, pues ya más menos se me queda la idea de para qué es, he estado hasta en sus esos de partos, me tocó una ocasión que hasta yo creo que sufría yo de miedo, he estado con ella cuando ha limpiado y he visto sus partos, igual mis hermanos le ha dicho cómo más o menos, mis cuñadas igual les ha enseñado, pero es más porque le estamos preguntando y ya nos va diciendo para que sirve y que puedo tomar. (Hija de la médica tradicional Jñatr'o de Agua Zarca, marzo 2021).

El aprendizaje de la medicina local, tiene como punto medular, la observación, la convivencia y la práctica con el que hacer del practicante, de eso parte el conocimiento sobre el uso de las plantas. La experiencia como médicos locales puede ser difícil, pero con el paso del tiempo se volverá fuerte y como se puede comprender en lo señalado por la interlocutora, la recuperación de las personas es una motivación y una satisfacción que lo vuelven importante.

Bajo la idea de la recuperación de la salud de los humanos, por el otro lado tenemos al espacio, a lo no humano, en este caso el monte, como un sujeto que otorgo la mayoría de los elementos de cura, como son las plantas, pero que si se daña puede causar enfermedad, pero esto se retoma más adelante.

[El monte] *Por eso pues sirve mucho por lo del agua para las plantitas que ella tiene que regar en el monte luego hay otras plantitas que también lo ha buscado en el monte pues de ahí se da y si ya no existiera nada de eso pues también de dónde va ir a encontrar sus hierbitas que ella utiliza y eso de lo del monte si se perdería, por eso luego andamos cuidando el monte que nadie lo queme. La tierra ya sabe que debe de cuidarlo pues ya vas viendo a tus mayores de que eso se cuida y ya también lo vas practicando. (Hija de la médica tradicional Jñatr'o de Agua Zarca, marzo 2021).*



Imagen 11. El cuidado del monte permite un crecimiento autónomo del mismo y su biodiversidad. Trabajo de campo, Agua Zarca Villa Victoria. (2021).

El monte posicionado como un sujeto, señalado como *tr'eje* en los apartados de contexto, la interlocutora desde sus aportes, permite comprender que el aprendizaje no solo se remite a la práctica de la medicina local, sino a la práctica del cuidado del entorno natural, de donde se obtienen los elementos de cura, por lo tanto, se observa que el proceso salud enfermedad, depende del equilibrio cultural y ecológico. Aunado a lo cultural, la interlocutora, nos hace mención de la unión de los conocimientos, bajo un mismo vértice.

Por ejemplo, la lengua, como conocimiento transmitido de manera generacional, la interlocutora menciona, *“también para aprender Jñatr'o le ando diciendo a mi mamá como se dice tal cosa para que yo vaya aprendiendo, pero luego casi no se me queda luego si ando preguntando”* (Hija de la médica tradicional Jñatr'o de Agua Zarca, marzo 2021), el diálogo con las abuelas y abuelos se vuelve la medular de los saberes colectivos y especializados de la cultura, tal como la siguiente narrativa lo señala.

Yo digo que es importante lo que hace mi mamá porque hay mucho como viejitos o así hasta un mismo joven luego casi no se expresa muy bien con un médico y ya viene con o, así como ora de lo de mi mamá las viejitas que luego vienen hay es que yo me duele esto, pero me da miedo ir al doctor o así, ya así es más diferente porque si es importante que haiga parteras que más o menos escuchan a las viejitas. Por eso yo digo que, si se debe de conservar ajá si, mmm ahorita que está igual lo sigo viendo para que más o menos voy a ir aprendiendo todavía más lo que ella va sabiendo digo lo que hace ella, es ponerle atención, los viejitos de antes ellos son los que sabían por ejemplo eso de partera pues yo creo que ya se decían los viejitos más o menos los que había o los bisabuelos y todo eso, pero pues alguien debió de haber dicho. Si uno lo sigue practicando, pues no creo que se pierda porque es como yo lo voy a practicar después de ahí voy a enseñar mis hijos pues puede que yo no lo practique, pero como luego igual ven a mi mamá ya dicen, así como mi niña y ya luego dice “yo voy a hacer como la doctora y las medicinas yo voy a ser como ella y como mamá Juana” y ya pues yo dijo que a lo mejor yo no, pero a lo mejor mi niña o mi niño si igual cualquiera. Pero igual mucho ya eso de la medicina o las limpias si igual ya casi muchos nos quieren. (Hija de la médica tradicional Jñatr’o de Agua Zarca, marzo 2021).

El sentido de identidad se fortalece en algunos *Jñatr’o* de las nuevas generaciones, pues comprenden el posicionamiento colectivo de *yo ande*, por ser los herederos del conocimiento y precursores de la medicina local. La convivencia generacional es en sí misma es un pilar de la educación local que pretende trascender en el tiempo y los espacios, entre humano y no humanos.

Aunado a lo anterior es necesario señalar la importancia del dialogo generacional, el cual forma la base teórica que después permite un óptimo desarrollo de la práctica, en este caso sobre la medicina local que repercute de manera directa en mantener el equilibrio ecológico y cultural. Bajo estos principios pedagógicos locales se construye una dinámica de conservación de los conocimientos de los sabios, cuidado y protección de los espacios naturales, respeto por la vida que se práctica en el principio de vida que es el *xoñijomo*.

Los testimonios citados identifican los procesos pedagógicos practicado de manera generacional, bajo el tema del proceso de salud enfermedad y *xoñijomo*, planteado como ideología de persistencia mutua, el conocimiento transita en lo colectivo y en especialistas específicos como son los médicos locales, lo cuales en este sentido se vuelven los

mediadores de dialogo con la enfermedad y el proceso de restauración del equilibrio, esto mediante una serie de prácticas en el que se incluyen elementos simbólicos para pedir perdón a el lugar, tiempo y entes de que se ha afectado se propicia a agradecer mediante las fiestas religiosas como mediadoras. Las narrativas nos remiten a enfermedades causadas entre humanos, en el que los animales toman una mayor relevancia, y entre humanos a no humanos, en el que las hierbas medicinales tienen una función importante, la de ser mediadores para equilibrar las relaciones.

Sí se puede ocupar pollo para limpiar, según que pollo negro, que cuando es aire negro, pues hay aire negro que es lo que te hacen maldad, el aire bueno es el de la tierra o el agua y el aire malo es lo que las personas te hacen mal, pues ellos sabrán como te hacen mal, las personas que hacen la limpia ellos también aman a dios, que también por dios y que van a limpiar se compongan y por las personas malas esos son hechiceras y eso es de envidia, de maldición. (Médica tradicional Jñatr'o de Agua Zarca, marzo 2021).

Desde la concepción de la médica tradicional *Jñatr'o*, se observa una distinción entre enfermedades ocasionadas entre humanos, denominado como “enfermedad negra”, y las que se producen al ofender a los espacios “enfermedad blanca”. De esta narrativa emerge el termino de hechicera, el cual se remite a las personas con espíritu negativo y que causan enfermedades a otras personas o sus pertenencias, lo conciben como un mal que remite al nahualismo, esto señalado en el aporte siguiente.

Las hechiceras son las que hacen sus muñecos y que lo pican con alfiler, eso decían antes, es que como personas ya saben cómo le hacen para que la persona se enferme, esos son personas malas, porque como le vas a hacer enfermar a una persona, a lo mejor le podrás insultar pero no enfermar, pero los que tienen su espíritu mal son los que hacen enfermar a las personas, estos se convertían en zopilote y en gato, esos los conocían por las brujas, le hacen daño a las personas, que porque las brujas entraba a matar a los bebes de recién nacido. (Médica tradicional Jñatr'o de Agua Zarca, marzo 2021).

Las hechiceras son el don negativo contrastado a las médicos locales, en este sentido, como se mencionaba hay un proceso de nahualismo, retomada en textos de corte antropológico, en el que existe una posesión del cuerpo de un animal, principalmente ave para hacer daño, sin afán de profundizar en este tema, se señala como la toma de la forma de otro ser, en este caso un humano volviéndose un zopilote o gato, mediante esto desde nuestra comprensión

señalamos que su juventud y fuerza radica al matar a los recién nacidos, la narrativa de la médica tradicional *Jñatr'ó* nos remite a esto.

*Un día un señor le mataron a su niño que era recién nacido, pero para que no saliera la bruja que quito su calzón y que estuvo pegando al redero de su casa y que solo así lo pueden agarrar, para que no salga, que es como un zopilote, también le ponen tijeras en forma de cruz o espejo adelante donde se duerme el bebé, cuando los zopilotes no los atrapan, dicen que su cuerpos los dejan en su casa y que solo su mal espíritu sale, este es el que se convierte en zopilote o gato, que porque un día un señor que tenía su suegra, que era uno de esos, que cuando salió, pues su esposo lo buscó y no estaba, que pues estaba su cuerpo, y lo escondieron, y que cuando ya llegó el espíritu ya le habían escondido su pie, su ojo, todo su cuerpo ya lo habían escondido, creo que se quedó así como espíritu de zopilote, eso platico mi papá que le decían sus abuelos, pues a lo mejor en aquellos tiempos había muchos de eso. (Médica tradicional *Jñatr'ó* de Agua Zarca, marzo 2021).*

Distinguiendo una clasificación de los tipos de aire, causa y cura, nos remite a la apropiación de los elementos católicos como mediadores de curación, principalmente la cruz cristiana. En esta narrativa de manera más explícita se señala sobre el proceso del nahualismo que los seres de espíritu negativo sufrían, remitiendo a que estos seres son comunes en la convivencia cotidiana.

Bajo este tipo de enfermedad y solo pretendiendo hacer más entendible el panorama entre los procesos de salud, el nahualismo se pone en este plano como una lejanía del cuerpo humano para tomar el cuerpo de un animal. En el siguiente mito de *nu ande Jñatr'ó* este proceso no sucede para hacer daño, pero aun así la enfermedad es causada.

*...Cuando te hacen enfermar otras personas es aire negro, pues para curarte es lo mismo, solo creo que su oración es diferente, ellos saben cómo hablarle, pues los que limpian saben cómo hablarle cada tipo de aire, el aire blanco es el bueno, es del agua, de la cola de agua, de la tierra o el mismo aire normal, el aire a veces te agarra porque apenas comiste, te sales, y el cola de agua ese por lo fuerte, por su viento, te puede dar dolor de estómago dolor de cabeza, pero eso uno mismo le puede limpiar se quita, pero pues uno también le pide perdón de que en ese momento le fue a ofender en el lugar cuando estaba descansando, y pues ya a veces si se compone uno. (Abuela *Jñatr'ó* de Los Remedios, marzo 2021).*

En la narrativa *nu ande Jñatr'o* permite comprender que la imagen de una bruja o hechicera es en una persona que transita en la dinámica cotidiana y se remite a un espíritu negativo, basado en las maldiciones, situando al no humano como medio de daño.

Por otra parte, se tiene el aire blanco, siendo este el que se retoma en el trabajo de investigación. Desde estas narrativas se van vislumbrando la concepción de los colores, los contrastes que retoman para diferenciar los tipos de enfermedad, así mismo el papel del conocimiento colectivo sobre la medicina, los especialistas, los rituales de *limpia* acompañados de elementos simbólicos como son hierbas, huevo y la presencia de una deidad.

Desde esta serie de *jña'a yo ande* se reconoce el posicionamiento de las abuelas y abuelos sabios respecto a la importancia de la estructura pedagógica basado la transmisión generacional del conocimiento y el constructo del *xoñijomo*, el cual se en esta investigación la temática rodea el proceso salud enfermedad, mismo que se ha señalado y se seguirá señalando a lo largo de las líneas siguientes, permitiendo observar su valor *para* mantener el equilibrio cultural-ecológico. Bajo este mismo tenor, se planteará ahora el tipo de enfermedad Jñatr'o denominado como blanco o bueno, el que es ocasionado por el desequilibrio entre humano y no humano, principalmente desde las ofensas y consecuencias de las afectaciones de los principales espacios *Jñatr'o*.

En este sentido los espacios a lo largo de los años han sufrido cambios como es la contaminación, explotación y adjudicándoles valor monetario, desde la concepción *Jñatr'o* esto produce una serie de consecuencia, como son las enfermedades, ahí radica la importancia de mantener el equilibrio, para ejemplificar tenemos el testimonio de *yo ande*. El respeto y protección de los espacios y (*nu nrreje* “agua”, *nu juama* “milpa”, *e tr'eje* “monte”, *nu camposanto* “panteón”) seres que ahí habitan deben de respetarse, sin embargo, han sido afectadas con el paso del tiempo y la red de convivencia que se ha tenido con ellos se ha quebrantado. Tal como lo relatan en su testimonio de *yo ande Jñatr'o*:

[abuelo] Como vas a lograr hacer algo bueno si los demás no quieren perder su trabajo, y fíjate los que ocupan coxal, leña, no vinieron a apagar la lumbre, ni se preocuparon, pero eso no se fijan, y ahora que ya se acabó de donde van a traer(...) ahora creo que ya solo si te encuentran muerto creo que es cuando van a ir a avisar, aunque no es de uno,

pero hay que echarle la mano, pero creo que hasta cuando estás ahí que es a ti que te toca la de malas nada más se ríen (...) hasta da coraje que nadie te ayude, pero hay que hacerle la lucha (...) ya estamos todo “pexcos”, perdidos (...) quién sabe si sea bueno o malo, pero ya todo cambio, ante por eso no había muchos rateros, si uno le pasaba algo era de vámonos todos en chinga, pues ya no trabajamos, ya ni que pensarle, mejor ahora ver qué podemos hacer aun, [abuela] creo que los que hacen eso están llenos de... su cerebro, “pje gu dakjü gana ra tsa na kjanu” ‘como te va a dar ganas de hacer eso’, cuantos conejitos, serpientes, zorrillos, muchos animalitos y cuantos arbolitos no se quemaron, creo que es mejor que se queme en la noche, ya lo que se salvó se salvó (...) ahora creo que hasta están feliz porque ya van a poder ir a leñar, ahora como ya registran los montes y cada árbol ,ya no les importa, como ya les pagan y se los reponen por eso ahora ya nos les preocupa que se queme, ahora reciben más dinero porque se queme y les dan árboles y dinero (abuelo y abuela Jñatr’o de Agua Zarca, marzo 2021).



Imagen 12. Ande apagando sin ayuda de otros habitantes un monte que fue un incendio provocado intencionalmente. (2021).

En los testimonios nos remite a la preocupación de *yo ande* por la actualidad del pensamiento de las nuevas generaciones y personas adultas sobre respetar el entorno natural, señalando

en sus testimonios la necesidad de cuidar y proteger a los espacios pues de ellos reciben apoyos, pues tienen el mismo derecho de existencia. Una de las razones de la falta de preocupación en las distintas generaciones repercute por los apoyos económicos que se les dan a particulares, por ejemplo, por los *za'a* “árboles” que se pierden en algún incendio forestal, esto ha permeado que se piense esto más como un beneficio. En los testimonios de *los abuelos* se observan las implicaciones del desequilibrio ecológico y cultural, una falta de sensibilidad, aunado a esto el siguiente testimonio de nietas e hija, permiten observar la actualidad de las prácticas y el pensamiento *Jñatr'o*:

...De niña mi abuelo me contaba que la medicina que él utilizaba ayudaba a fortalecer la conexión ambiente- ser humano, a lo que nos permitía estar más cerca de la naturaleza, equilibrábamos, muchas veces él se ha dedicado a realizar limpiezas y lo que él decía era que la gente de tez blanca es más débil de la gente mestiza, por eso es más difícil que la gente blanca se pueda curar o salvar de algún hechizo o maldición (brujería)... Aprendí al igual por enfermedades, cuando uno enfermaba lo que estaba al alcance eran plantas, realmente la gente no era de confiar en lo que ahora es medicina, confiaba mucho en lo que la naturaleza daba, y a eso se basaban para curar a alguien de alguna enfermedad, desde un cáncer hasta una simple tos (Estudiante de lengua y cultura nieta de médico local del Tunal, octubre 2021)

*Mi mamá me ha dicho que es importante el monte, el agua los animalitos y que hay que cuidarlos, porque los animales crían y los árboles nos dan aire y sin el agua no podemos vivir, algún día creo que se va acabar el monte, el agua y los animalitos porque contaminamos al mundo mucho, por eso vamos solo por leña no a tirar, [los conocimientos los enseñaron] yo creo que los que vivieron antes pues porque vivieron primero (hija *Jñatr'o* de Agua Zarca, marzo 2021)*

Los jóvenes *Jñatr'o*, en su totalidad no han partido ese elemento de identidad que los asume con responsabilidades de cuidar el entorno natural y practicar los conocimientos de *yo ande*, a pesar del desplazamiento de los conocimientos, prácticas y pensamiento de los abuelos y abuelos pues el núcleo familiar retoma importancia para mantener el equilibrio cultural-ecológico.

El testimonio de la primera interlocutora asume una identidad *Jñatr'o* que sitúa el valor de la medicina local como conocimientos especializados, desde su vivencia considera necesario esta práctica como mediador del equilibrio cultural y ecológico, así como los

alcances que tienen desde años pasados y en la actualidad. El transitar por el contexto como un factor de poder sanar o no, el color de piel como una manera de condicionar la gravedad de las enfermedades, su curación y la fuerza de su espíritu. Para el segundo testimonio reafirma la importancia del entorno natural, una manera de convivencia en el que no se agrede al espacio, sino que se propicia el cuidado, la protección y la ayuda mutua, es mantener un equilibrio que permita la salud del humano-no humano, como lo comprende la abuela *Jñatr'o* en el siguiente testimonio:

Pues tener salud es estar sano, no estas enfermo, pues uno siente ganas de jugar, de comer, de cantar, porque tu cuerpo está sano, porque cuando uno está enferma todo esto se va a perder, pues para que uno no le de aire no va ir en la noche a traer agua o muy temprano, no vas a ir en la noche a escarbar o cuando pasa la lluvia, no comer e ir a escarbar (Abuela Jñatr'o del Pintado Pueblo Nuevo, marzo 2021)

La salud se asume como el *estar bien*, el seguir una serie de normas culturales que se aprenden con la experiencia y forman los pilares de la convivencia, el respeto entre humanos y no humanos permite que la salud permanezca, señalando que las enfermedades se consideran y se tratan desde la comunidad.

La educación se basa en un constructo social, en un pensamiento, en una manera de reconocer la existencia de seres que tienen el derecho de existir y transitar dentro de la vida social, cultura y ecológica. Convivir en una dinámica cotidiana de ayuda mutua y un vínculo entre humanos-no humanos, entre entorno natural-*yo ande*, un respeto de los lugares delicados, de los principales espacios importantes en el pensamiento *Jñatr'o*, tanto por lo que representa para la vida y la dinámica de convivencia que influye en el proceso salud enfermedad, en los procesos pedagógicos y en la red de relaciones, esto comprendido desde los testimonios de diálogos siguientes.

Teniendo un panorama de la educación local, los tipos de enfermedades y algunas de sus rituales de curación, nos remitiremos a los lugares principales que merecen respeto pero que aun así han sufrido por la crisis climática, aunado a ello se retoma al panteón como

espacio que remite a la importancia de la práctica de coexistencia incluso después de la muerte.

3.2 Lugares delicados

Los lugares delicados, denominado de esta manera por *yo ande* tienen cualidades particulares y modos de relación espacial en el cual se deben de tener distintos cuidados y precauciones al momento de convivir con ellos. En esta sección se abordan el agua, el aire y la tierra: milpa, monte y panteón, como espacios que desde la concepción *Jñatr'o* son asumidas con deidades que las protegen y sufren un proceso de humanización. Se retoma al aire bueno o blanco como la figura de la enfermedad y desequilibrio ecológico y cultural. Desde el pensamiento *Jñatr'o* de estos lugares transitan una serie de conocimientos visibles desde la escritura oralitegráfica del proceso salud enfermedad y el pensamiento basado en el *xoñijomo*.

3.2.1 Nu nrreje: Agua

Abordado en el marco contextual, reconociendo su importancia, basada en la consideración de que es un elemento vital para la vida, *nu nrreje* es un ser que habita en las comunidades *Jñatr'o*, con el que se mantiene una dinámica de respeto, siendo este uno de los lugares en el que la enfermedad como agente es junto con el aire de panteón los de mayor gravedad. Desde el plano cultural y ecológico el agua es un ser indispensable, es humanizado y desde la concepción *Jñatr'o* hay dos seres dueño del espacio, uno conocido como San Bonifacio, desde el plano católico, este se encuentra en los pozos de la comunidad y está *nu menzheje* que se encuentra en las concentraciones más grandes de agua como es en la laguna o fosas, estas deidades es una de las principales razones que las vuelven delicados, esto se puede observar en el siguiente testimonio:

Nrreje es el agua, el lugar donde se deposita como decir el pozo es el meje y en el rio, como decir en Jñatr'o es el nrreje, el dueño es San Bonifacio, pero también hay uno que le dicen el menzheje, este es el mal del agua, este según existe en ríos grandes, como la laguna, este anda ahí viendo quien anda ahí para que se lo lleve, por eso hay algunos que dicen que se van a bañar y se los lleva vivos, ahí donde están encharcado el agua,

este se presenta en cualquier lugar donde hay agua, por ejemplo en una fosa donde hay agua, un señor se ahogó, pues vinieron los buzos y entraron y fueron quienes ya dijeron que se había ahogado, porque cuando se ahoga normal pues se va ir pa riba, pero cuando es hasta que los suelte el mal, pues a según hay dos, uno de hombre y uno de mujer, la muchacha que fue a bañar se fue y se lo llevó, el muchacho que también fue apenas a jugar se lo llevo, que estaban jugando y que el balón se fue a la laguna, pero a la primera si lo sacó y ya a la segunda o tercera creo ya no regresó, se lo llevó y lo mató, hablan de que se lo quita su alma, que por eso no sale pronto, ya cuando salen regresan sin alma, que a según cuando se ahoga alguien ahí es cuando salen muchos pescados, por eso lo toman ahí que hacen el cambio, lleva una persona pa mandar más pescado, se supone que los pescadores le piden permiso, pero si uno va y se mete a bañar así, pero pues quien va a bañar ahí es de pensar, porque no se sabe que tan profundo es, pero creo que es cuando te toca, cuando te toca que te quiere agarra el menzheje, es como cuando quieres tirar un pato es el menzheje, ese pato no se va a quedar ahí donde se cayó, porque ese pato va ir caminando caminado, pues mejor dejarlo (Abuela Jñatr'o de Los Remedios, marzo 2021).



Imagen 13. Meje, uno de los depósitos de agua de la comunidad. (2021).



Imagen 14. Menzheje, presa de Villa Victoria, espacio de pesca. (2021).

Como se señala en la narrativa la deidad que se encuentra en las concentraciones del agua más profundas tiene la peculiaridad que para hacer daño si se ve afectado puede tener la forma de un humano o un no humano, pero también puede cambiar de género dependiendo quien le esté afectando.

La profundidad de una fosa, presa o laguna, se vuelven los principales sitios donde el *menzheje* se encuentran, la aparición de seres no endémicos de la región hace referencia a la avaricia del ser humano que después es cobrada con muertes ocasionadas por la deidad de este lugar. Para el caso del ser o dueño del agua, tanto del río como de la presa se encuentra en la concepción *Jñatr'o* al *mereje* “dueño del agua” o desde la concepción católica San Bonifacio “es el que te puede dar aire bueno, es el que cuida el agua y este es diferente al *menzheje* que es el que se lleva las personas” (*abuelo Jñatr'o* del Pintado Pueblo Nuevo, octubre 2021), en la imagen católica se refiere a dos santos, uno en este testimonio y otro que lo señalan en siguientes narrativas.

Para poder ingresar a un espacio delicado, es necesario solicitar permiso, así mismo tomar en cuenta normas de convivencia que *yo ande* enseñan, esto nos permite comprender el respeto hacia este espacio, modos de convivencia, y la enfermedad como consecuencia de afectación hacia este ser, al agua protegida por una deidad. Estos espacios delicados, también son concebidos como seres desde la forma de lluvia, en ambos casos, el consumo de alimentos característicos por el olor se convierte en afectación a los lugares delicados y por tanto al cuerpo humano tal como lo narra en el siguiente mito una abuela *Jñatr'o* se enferma:

*Cuando pasa la lluvia también te puedes enfermar o cuando pasa la cola de agua, por el viento y el vapor de la tierra. También la creciente, porque trae mucha suciedad, ese mismo te hace enfermar, ese no es por molestar, ese aire es por el mismo olor de la tierra que trae mucha contaminación que apenas acaba de pasar el aire, trae mucha contaminación y por eso el cuerpo no resiste y se enferma, pero también si vas a un lugar donde hay basura, y también es porque la creciente quien sabe por dónde pasa, por ejemplo si te metes en cañada, zanja, barranco, te puedes enfermar, no todas las veces, pero si llega la hora de que esta ahí el aire pues es cuando te va a agarrar. Las tortillas azules, carne de puerco doradito, por el olor a manteca o apenas terminas de comer, y llevas el olor de tortilla en la boca, o comes elotes cocido o hervido y está caliente y vas a escarbar o a traer agua, pero no todas las veces, eso es si toca la hora que esta el aire, por eso que para que no te pase eso poniendo un poco de sal o un cacho de cebolla ya no va a dar el aire, pero lo mejor es no ir después de comer o dejar una hora, las tortillas azules dicen que atrae el airecito porque da más el olor, porque no vez que cuando están preparando las tortillas te va a dar el olor de que están haciendo tortillas, haba asada tampoco puedes comer y después vas a escarbar o traer agua, esos son los alimentos que no puedes comer y después ir a molestar al aire, esto es si lo comes cuando están calientes, porque es cuando da el olor de haba cocida, tortilla [...] bueno también borrego por la grasa, o hasta el pollo, pero es cuando comes y luego vas a los lugares, todo lo que es la carne caliente si te puede dar aire, menos la verdura ese no hace daño (Abuela *Jñatr'o* de los Remedios, marzo 2021).*



Imagen 15. Lluvia fuerte, en el que las nubes están formando una cola de agua, remolino de viento y agua. (2021).

Dentro del mito permite comprender desde la voz de la interlocutora, que la lluvia en sus múltiples formas puede ser afectado y tener como consecuencia el desequilibrio en la convivencia. Dentro de este mito también podemos comprender como la lluvia se vuelve un purificador del entorno natural, pero por esa misma razón capta desde los residuos enfermedades, pues al estancarse en lugares, como barrancas, cañadas y los espacios donde se acumula el agua delicada, además de la temporalidad se convierten en focos delicados, esto tiene como resultado una mayor cobertura de cuidado hacia los diferentes puntos del entorno natural.

El consumo de alimentos calientes y que producen un olor intenso hacen mayor la posibilidad de agredir a un lugar debido a la combinación de temperatura, cálido y frío, razones por las que desde el pensamiento *Jñatr'o* se recomienda no consumir alimentos e ir a esos lugares, de ser necesario protegerse, función que tiene el consumo de porciones

pequeñas de sal y cebolla. Los espacios con los que se convive se van generando vínculos, se vuelve una especie de familiaridad debido a la recurrencia del lugar, sin embargo, los lugares nuevos por recurrir pueden provocar ciertas agresiones si no se le pide permiso. Para el caso de enfermedades graves el médico local funge como mediador para conversar con la enfermedad y pedir disculpa al espacio afectado, tal como es narrado en el mito de la abuela *Jñatr'o*:

*Un día que fui a bañar en un río de donde nunca pasaba a bañar, pero un día que fui a un lugar que pasé me bañé, pus ahí me agarró aire porque luego me sentí mal, pues luego ya me tuve que limpiar e ir a dejar unas flores, porque pues uno donde va a bañarse tiene la costumbre de que pide permiso, eso nos enseñan los abuelos, y pues uno para curarse se limpia, una vez también que me enfermé me fui con el doctor me dijo que fue por acercarme a mi animal, pero ya pensé que no era cierto eso porque tuve, así ya regrese con una señora que limpia, ya me fui allá y me limpió y ya lo creí porque también de la limpia ya me dio igual que el doctor, me dio una receta, pero eso también me dijo que no, que esa pomada que me mandó a comprar me lo pusiera si me diera comezón en las manos, pero sino que ya no lo pusiera, que con la limpia con eso, pero tuve que regresar a otra limpia, y con eso me quitó los granos que tenía, lo que ocupó la señora para limpiar, lo primero fue alcohol con hierba de lo que tiene que llevar uno, esos de jara o si es otra hierba tiene que ir uno al hierbería, por ejemplo eso de pirula y también ocupa huevo, pero los principales son jara o pirul, eso puede ser que ella ve que hierbas se pueden conseguir, ya allá como te va también te pide que necesitas, porque también allá cercas hay pirul, pues vas con otra persona, un familiar, pero el lugar donde te van a limpiar solo el que le hacen la limpia va a entrar, no dejan pasar otro me imagino que porque es privado, cuando es un agre gueno con limpiarse uno mismo se puede componer, pero cuando quiere decir que no vale lo que tienen va a hacer uno, tiene que ir a ese lugar, te puede limpiar tu familiar pero es mejor que te limpies solo, porque uno sabe cómo empezó la enfermedad, ya sea por una comida o por algo que tomo, si te limpian las personas con los que te duermes no es bueno porque no sale esa enfermedad, dicen que si te limpia, pero si es aire bueno no, pero si es aire malo, que es cuando lo contagias, les traspasas la enfermedad que te va a limpiar, y ya la persona que hacen esos tipos de limpias pues ya saben su oración por eso no los contagias, y con los que te acuestas se los pasas porque no sale de ti, o de la persona que le agarró el aire (Abuelo *Jñatr'o* de Agua Zarca, septiembre 2021).*

Bajo el mismo tenor, como se ha mencionado con anterioridad el pedir permiso para ingresar a un lugar ya sea recurrente o nuevo, el permiso sirve como una forma de evitar algún desequilibrio en la convivencia. Por otro lado, podemos observar que los alcances de la medicina local no se limitan, sino se actualizan y ahora se apropian también de medicina farmacéutica que complementa el tratamiento, sin dejar a las hierbas y flores como la principal manera de disculparse con el espacio agredido, al cual se le va a dejar una ofrenda en el horario en el que se comenzó con el dolor, a manera de disculpa, de esta manera se prioriza el equilibrio en las relaciones.

El aire bueno permite que sea la misma familia quien desde los conocimientos colectivos pueda realizar la sanación. Para el aire malo y las enfermedades de aire blanco fuertes como es la ocasionada por daño al agua y al panteón, la médica tradicional es fundamental, pues de no ser así la enfermedad no se aleja de donde se ha situado. La necesidad de convivencia con este ser vital construye una red de relaciones que propician una dinámica adecuada que permita no molestar a este espacio y desde fiestas, mencionadas en el capítulo sobre el contexto, permiten cada año se nutra esa gratitud.

3.2.2 Nu Jomo: Tierra

La tierra se constituye como uno de los espacios que abarca la totalidad de lo que la cultura reconoce como su territorio, lo que nos permite comprender una variedad de lugares que se les consideran delicados y donde se sitúa el aire, este ser toma su importancia por ser el espacio donde se germina la vida, especialmente la fauna y productos agrícolas, así también desde el espacio como es el panteón se vuelve un sitio que vincula desde la propuesta de los vocablos de *Jñatr'o*, el humano y el no humano no mueren, sino que se germinan desde la tierra en otro plano que no los elimina de este entorno natural. Bajo los límites de los objetivos, se sitúan a estos tres junto con el agua como los que pudiesen argumentar la concepción *Jñatr'o* desde la escritura oralitegráfica de la medicina local.

3.2.2.1 Nu juama: La milpa

La comunidad *Jñatr'o* históricamente se ha dedicado a la agricultura como principal medio de subsistencia, es por ello que este espacio de *nu juma* “la milpa” se convierte en un ser de respeto y agradecimiento que se va construyendo desde los simbolismos que representa el lugar, también desde los rituales que ahí se realizan, como lo señala el interlocutor *Jñatr'o*:

Ma ra tr'unk'o ra ma kja jomü, ma ra tr'ujmo ra ma jña'a k'o nu e mäjomo, ra ma sogü d'a yo'o, ra ma ogü kja juama na yo'o ñeje nu ndäjñä, ñe ra jña'a ko e palesito ra xipjü na in tata nuts'k'ojme ñe na ave María. Pa ra dyakjü k'o me na jo'o na ts'itrjü ñe pa ra xipji ra dyakjü sets'i ra ëchë in yunrra pa ra üb'ü yo trë'ë pa ra dyütr'ü yo ts'irecho pa ra tr'ëji.

Es el que va abrir la tierra para sembrar, es el dueño del terreno, también hay modo de mandar uno, pero eso depende de cada persona, principalmente para que uno tenga más confianza que sea el dueño, si es su mentalidad de hacerlo, puede ir con alguien o solo, lleva la cerita lo planta y viene uno su yunta y a sembrar”

Cuando voy a iniciar a trabajar me voy a la milpa a hablar con el dueño de la tierra, le voy a dejar y a enterrar en la tierra una vela encendida y flores, y después también a hablar con Dios padre y le ofrezco un padre nuestro y un ave María. Para que así me diera un buen maíz y pedirle permiso para que vamos a echar la yunta, haga los surcos donde vamos a echar el maíz. (Abuelo campesino de Agua Zarca, marzo 2021).



Imagen 16. Pedir permiso a la tierra antes de la siembra, *ande* y *nieto*, transmisión generacional de las prácticas. (2021).

En el testimonio el abuelo campesino permite apreciar como la milpa se sitúa el pedir permiso mediante un ritual, mantener el equilibrio con *nu jomo* “la tierra” para eso se ofrece una ofrenda, como ya se ha señalado, volvemos a tener presente desde la religión a la vela, y desde la concepción de que el mismo entorno funge como mediador de convivencia con otro ser, se tiene la presencia de las flores. Como dueño o protector de este espacio se tiene al *mějomo* “dueño de la tierra” y como veremos en el apartado de los diálogos de curación la comunicación con los espacios y la apropiación de rezos católicos acompañados de una conversación en lengua Jñatr’o permite pedir permiso al espacio para no ser agredido, el jefe del hogar es quien realiza la práctica.

La milpa es uno de los espacios con los que más conviven *yo ande* debido a que es uno de los seres que los apoya con los principales alimentos que permiten subsanar el consumo local y de alguna manera los escasos ingresos económicos. El ritual de la siembra marca el comienzo del temporal del trabajo en la milpa, como una forma de mantener el equilibrio, es decir evitar enfermedades, pues está en conjunto con otras normas de

convivencia permiten *estar bien*. El proceso de la agricultura conjunta tanto fechas que tienen que ver con celebraciones católicas, tanto con la dinámica que con el espacio se tiene, se construyen una convivencia frecuente, pues sus etapas alcanzan a cubrir el trabajo de un año, como lo narra el abuelo campesino *Jñatr'o*:

Pues el primero que hace cuando ya viene acercando la siembra primero manda uno a barbechar preparar la tierra, después cuando la siembra llega va a trabajar uno, va uno a dejar uno, por una cera donde va a sembrar eso para pedir permiso en la tierra para que ya lo va a sembrar pedir a dios que el producto de bueno que venga el tiempo bueno para poder seguir trabajando lo que viene entonces cuando ya están grandecito ya va a escardar, ya de ahí tiene que esperar que este grandecito y va a pensar que va ir a escardar, en esos otros ya nada mas es pedirle a Dios sin la cera uno porque es el que va a ir a molestar la tierra...(Abuelo campesino Jñatr'o de Agua Zarca Pueblo Nuevo, marzo 2021).

El trabajo agrícola dentro de la concepción del abuelo *Jñatr'o* permite observa una serie de rituales. El pedir permiso para poder iniciar la temporada de trabajo no expresa una exigencia para que dé mucho producto, sino tal como lo dice el interlocutor solo esperan que les den lo suficiente para poder mantenerse durante el año. En el trabajo se debe de evitar molestar la ofrenda, aunque al terminar saben que se enterrara, pero el santiguarse permite no molestar al espacio.

Para el trabajo en la tierra es necesario pedir permiso cada que se va al lugar y hay ciertas normas que en el proceso se tienen. El papel de la mujer en el trabajo agrícola, también tiene un rol fundamental, entre ellos se encuentra el de sembrar, echar el maíz, en esta etapa la mujer tiene durante su periodo menstrual se convierte en un factor para su participación.

...La que va a echar maíz si es una mujer, pues aquí también un hombre puede sembrar, pero muchos hombres los que les enseño hacer eso, pero los que no las mujeres son las que lo han enseñado para que echen maíz, ya los otros trabajadores es cualquier hombre o mujer, eso solamente la mujer sabe, pero no tuvo esa experiencia solamente hablan de que cuando son su mes, no pueden sembrar... (Abuelo campesino de Agua Zarca, septiembre 2021).

El testimonio anterior del interlocutor *Jñatr'o*, nos remite a una división de roles en el trabajo agrícola, entre ellas la de la mujer, la cual bajo la concepción de la cultura hay días en los que no puede trabajar en la tierra, esto lo retomaremos en la narrativa siguiente. Dentro de esa clasificación de actividades a realizar destaca el papel de la mujer como la que se posiciona debería de sembrar pues es un símbolo de fertilidad, de igual manera su rol genera repercusiones con la tierra en los periodos de menstruación.

Para que lo que se siembre crezca fuerte repercuten muchas situaciones y rituales que van creando una forma de agradecimiento dependiendo la etapa, además de una forma de poder estar en convivencia adecuada con el entorno natural, para restaurar algunas faltas cometidas, hay normas como ya lo veníamos anunciando que *yo ande* han enseñado que se sigue practicando, entre ellas la que tiene que ver con el periodo menstrual de la mujer y las repercusiones que hay, el interlocutor *Jñatr'o* señala la manera en que lo comprende:

[periodo de menstruación] porque a según esos días te va a decir que no puede sembrar uno cuando es largo si cuando es mucho trabajo que va a hacer uno para sembrar uno tiene que esperar dos tres días ya se puede sembrar o si no quiere esperar uno pues tiene que buscar otra, pues creo que nada más la mujer porque no quiere ir porque no creo que pase nada, porque para la tierra cuando se reglan no se puede meter en la tierra porque esta desabrido, entrando en la tierra le va hacer mal, pero hace tiempo hablaban que se iba a podrir el maíz, creo que es porque le va hacer daño la tierra, a mi cuando me dicen que no se puede sembrar ahí me quedo yo, si hay tiempo para que siembre otra sino pues deajo esos días, a según se bañan y pueden otra vez a sembrar, no dura tiempo eso también, nunca ha sembrado mejor me espero, cuando entra en la tierra en esos días ella se puede enfermar porque va entrar ese mal es como si metiera en el estierco de los animales, a pues por la tierra que va abriendo peor si es húmedo, con agre se puede enfermar, eso uno se va a dar cuenta hasta cuándo va a quejarse de que no, eso ya se tiene que curar para que se componga, uno ya hay le puede antes con puro llevaban en una limpia pero ya este tiempo tiene que llevar el doctor eso es lo más rápido que se hace, mucho más antes hasta eso mi aguelo limpiaba casi mayoría de los vecinos el mismo lo iba a limpiar...no pueden sembrar cuando tienen su regla las mujeres porque la tierra huele porque esta mojado porque la mujer si siembra que está reglando se enferma se puede hinchar el estómago el vientre y otra es que el maíz se llena de gusano porque la que está reglando como decir que está enferma de su regla, y solamente las mujeres siembra para que produzca que porque como la mujer tiene hijos que puede dar buena

producción de la siembra porque los hombres solamente arrea la yunta echar abono, porque aquí no siembran los hombres, si aprenden si pueden pero pues es la mujer quien lo hace porque dicen eso de la mujer...(Abuelo campesino de Agua Zarca, septiembre 2018).

El símbolo de fertilidad que tienen la mujer y al considerar la tierra como un ser femenino se produce una especie de incompatibilidad durante el periodo de la menstruación, el interlocutor manifiesta que se enferman, para el caso del espacio le daña lo desabrido, para el caso de la mujer le daña la humedad y el olor de la tierra que recién se está abriendo, ya que al ser la vestimenta local una falda, lo que ocasionaba que lo cálido de los dos seres se fusionará y produjera un desequilibrio, es decir el contraste de la temperatura. Las mujeres en esos días no realizaban muchas labores, pues son días en el que corre riesgo y debería de cuidarse. Cuando el aire o la enfermedad había sido ocasionada, se seguía un tratamiento, tal como lo señala el abuelo campesino:

... (la mujer) Cuando se hincha su vientre lo curan con hierba, lo van a hacer limpia, lo van a cocer las hierbas como la hierbabuena, la altamisa, la ruda, son los que lo toman como un té que lo hierben, y la limpia lo limpian con cera o huevo, pues le hablan al aire, ya le ofrecen su oración el aire pues le habla que lo deje ese cuerpo que recibe lo que le están ofreciendo como cera como huevo, a pues en la atierra o el rio también, no pueden bañar cuando están reglando porque se va hinchar su parte, es la misma curación solo que se habla diferente, la de la tierra le dicen que es el ts'inrrama jomo 'aire de la tierra', o aquí pues de Jñatr'o le dicen el mejomo o en español es Salvador del Mundo que carga todo el mundo de la tierra y si vas a escarbar sin pedir permiso es el mismo aire porque ese es el que está en la tierra, es el que lo ofenden por eso te da un dolor, para que también lo ofrezca algo sino le pediste permiso por eso ya con la limpia le ofrece pues la cera o el huevo, pues los anterior era de cera y lo iban a dejar a lugar donde lo molestaban si uno se iba a acordar donde escarbo y también si iba a estar retirado pues ya no pero lo ponían en un lugar parte de la tierra, pues la oración que se le ofrece es tres padre nuestro y tres dios te salve María, pues le decía que recibiera esa cera y que lo dejara su cuerpo de la persona que tenía ese dolor pues ya le pedias al aire es con el que platicabas que lo dejara, es el que lo ofrecía la oración, pues le pedias que lo perdonara que a lo mejor en esa hora que lo fue a escarbar o que pasaba ah que lo perdonara y que lo dejara el dolor que sentía en donde le dolía, pues con la oración si

era aire se componía y si es de doctor lo hacían la limpia y si no se aliviaba pues ya lo llevaban con el doctor (Abuelo campesino de Agua Zarca, septiembre 2018).

El uso de hierbas, velas y flores como ofrenda para el restablecimiento de la salud de la tierra y del humano, aunado a esto una deidad *Jñatr'o* como intermediario, en este caso el *mějomo*, con quien se dialoga, se disculpa y de esta manera se identifica si hay necesidad de que intervenga un médico local, en este caso las hierbas son usadas mediante infusiones. El dialogo con la enfermedad y con el espacio, se acompañaba de elementos propios de la concepción *Jñatr'o* y oraciones desde las creencias católicas, esto en conjunto fungía para restaurar el equilibrio. Bajo un rol importante de la mujer en la siembra, y normas de dinámica, desde los testimonios de la abuela y abuelo *Jñatr'o*, se observa a la selección de la semilla como una etapa en el que las normas se plantean como primordiales para *estar bien*:

*...Uno nada más va a pedir la semilla, pero los niños cuando están chiquitos no pueden escoger. Uno cuando esta chico no te van a dejar que este ahí como jugado con ese maíz, porque según salen chuecos sus dientes cuando aún no se han cambiado, y pues de por si hay muchos niños que son dentones pero no lo dejan acercar, no deben de tocar lo que son chicos ya cuando acaba de cambiar su dientes ahí ya...[Abuela] La semilla se lleva a bendecir a la iglesia cuando viene el padre a celebrar misa, ya que por ejemplo en principio de marzo o antes de marzo ya colectan una misa para la siembra...la semilla lo ponen en una canasta en una servilleta, lo colocan de cada color del maíz que tenga ya sea desgranado o en mazorca, con una veladora o cera y con unas flores y esa misma veladora o cera es la que vas a llevar a prenderlo haya en la milpa, ya las flores como se van a secar pues lo pueden poner en florero y ya cortan unas flores que lo pongan haya en la milpa con la cera, se lleva nada más una mazorca cada maíz,, por ejempló en una milpa que vas a llevar blanco esa que llevaste a bendecir es que lo vas a sembrar primero, y donde vas a sembrar maíz azul el que lo bendijiste es el que lo vas a sembrar primero, en cada color el primero que vas a sembrar es el bendecido, si siembras haba y frijol ese también lo llevas conjuntamente con el maíz para bendecir (Abuela y abuelo campesino *jñatr'o* del Pintado Pueblo Nuevo, marzo 2021).*

Las narrativas anteriores permiten observar el papel importante de la mujer como mediadora para que la semilla obtenga un valor fértil, en el que se escoge un maíz fuerte y así al mismo tiempo se obtenga el maíz para el alimento, es ella también quien tiene el rol de bendecir el

maíz desde el complemento con acciones católicas, permiten que al entrar en contacto con la tierra esta no la rechace por ser considerado al espacio como deidad, sino al contrario el agua, el copal, las flores y la vela que constituyen la ofrenda permitan que la semilla se adhiera a la tierra para que dé un planta fuerte.

Aunque no se bendiga todo el maíz, se considera desde lo relatado por *yo ande* como que los primeros maíces que han sido bendecidos comparten ese estado a toda la semilla que se utilizar. Desde la manera de comprenderlo *yo ande* señalan a la la edad y el género como una forma de regular el comportamiento, posicionando al hombre como el encargado de abrir la tierra, para los niños el que reconozcan desde temprana edad el poder de la semilla y el valor que tiene, aunado a esto se posiciona como un ser importante en el pensamiento *Jñatr'o*, que puede ser agredido al estar ya adherido a un espacio de respeto como es la tierra, tal como se señala en el siguiente testimonio de una abuela *Jñatr'o*:

*...La semilla del maíz para eso uno en el campo es el más valioso que hay, es el más bendito que hay en los campos, uno no iba a jugar, o tirarlo como quiera, antes pues decían que no era juguete para estar jugando el maíz, hasta eso le decían lo que pisara el maíz, no se debía de tirar y si se tiraba lo tenían que recoger uno por uno. También si los niños juegan lodo en el tiempo que están jiloteando el maíz se llenaban de hongo ese hongo crece adentro del maíz, aparte del huitlacoche, cuando tiene ese hongo el maíz se llena de agua y se pudre, si se puede comer, pero da un sabor margoso, pero ya que lo revuelves los otros buenos ya no sabe tanto, pero es mejor no revolver y desgranarlo para los pollos (Abuela campesina *jñatr'o* de Agua Zarca Pueblo Nuevo, marzo 2021).*

La semilla tiene un valor sagrado dentro de la cultura, está en gran medida también posiciona a la tierra que es el medio por el cual es germinado, tiene una función de alimento, pero también porque constituye un periodo de ayuda mutua, un equilibrio entre humano y no humanos. Aquí se comprende también a la tierra humedad como una forma de volver a sembrar el maíz y ocasiona que se enferme. La semilla al unirse con la tierra se vuelve un espacio de respeto que genera la necesidad de una serie de rituales en torno a la semilla, dependiendo cada etapa, esto permite una restauración con el equilibrio y pedir permiso para no ofenderlo, tal como se señalan en los siguientes testimonios:

*En el mes de agosto se le ponen flores, el *minkjuama* 'pericon' porque desde hace mucho tiempo es lo que entendimos nosotros como para que vean que ya llegó 15 de agosto y ya*

puede ver si ya va a cortar elotes, las flores que se le ponen pericón, ese nada más lo busca uno, ese se bendice y con copal...la flor se atraviesa así como para que el maíz tiene la forma de una cruz, porque se le pone en la mazorca, eso es lo que nos enseñó los papás de antes (Abuelo campesino de Agua Zarca, septiembre 2021).

El minkjuama...sirve lo que sobra para quemar cuando viene la agüita, la cola de agua o muchos truenos como le llamamos, pues cualquier lumbre que haiga el chiste que uno quema ese tipo de flores como el mismo humo y olor...y echaba agua bendita bendiciéndolo y ya...también lo ocupan para medicina que para frio lo preparan un té (Abuela campesino de Los Remedios, marzo 2021)”.

La presencia de la hierba del *minkjuama* “pericón” en las milpas, simboliza protección del entorno al propio entorno, acompañado de la presencia de una deidad católica, desde la comprensión del interlocutor, representa el inicio de la madurez del maíz y el resultado de lo que esa temporada *un mejomo* les ha permitido tener, inicia el consumo de elotes lo que representa la salud durante el proceso y por la presencia del alimento principal de la cultura, así también representa la continuidad de la lluvia, la presencia de elementos simbólicos en los rituales como es el copal, la bendición y el papel de la mujer como protectora del maíz.

Las lluvias bajo esa temporalidad, se vuelven más fuertes, es ahí donde la presencia del *minkjuama* como mediador entre el humano-no humanos radica desde lo que representa el humo blanco que se desprende del pericón al entrar en estado calórico, lo que simboliza que sus propiedades curativas permitan que se apacigüen las nubes negras, que representan lluvias devastadoras. Después de que se marque el inicio del poder consumir elotes existen momentos específicos que reflejan respeto, desde la unión de la apropiación de lo católico y evitar aires por parte de la tierra, desde la siguiente narrativa los médicos locales *Jñatr’o* lo señalan:

El 24 hasta el 30 de agosto se habla de una semana que como una semana, que el 30 de agosto fiesta de santa Rosa ya se puede cortar caña o elotes, pero en la semana que inicia del 24 porque es donde el mal orino las plantas, pues aquí resulta que por ejemplo la verdura o quelite se come pero acá no, no se corta ni caña, ni elote ni quelite, desde muy allá se dice eso, pues porque en esa semana es fiesta de San Bartolo, porque hasta las flores de la iglesia en esos días no lo cambian, no se corta nada...no te va a hacer daño pero se lleva esa creencia que los wuelitos de antes no dejaban los niños comer caña o

cortar elote, que tenían que esperar hasta que lo bendijeran (Médicos locales de Agua Zarca, marzo 2021).

El aire como enfermedad representa la consecuencia de un desequilibrio en las relaciones que se tienen con el entorno, esto se diferencia de la presencia de seres señalados en el catolicismo como causantes de males, en este caso la imagen del diablo, desde la religión este ser regula el comportamiento que evita enfermedades, en la narrativa anterior funge como figura que permite dejar descansar por una semana la tierra y las plantas. La infestación de una plaga marcó una creencia sobre la necesidad de regular la convivencia con la tierra y las plantas. Desde estos rituales y a manera de agradecimiento, el mismo entono natural les va haciendo saber la dinámica que deben de seguir y el apoyo que les darán, desde avisos o como mediadores con las deidades, observados en las siguientes narraciones:

...[abuela] Pues el pájaro el kuirí ese el tiempo que ya va empezar a llover o no ha llovido el pide la lluvia el cómo lo pide pues va a llover o no, pero de Jñatr'o ko ra ñe nu dyebe o eske idyo, pero uno lo entiende abricobiyo, y ese mismo es el que come maicito que escarba maíz cuando ya lo siembran lo acaba lo tira, y cuando ya hay los elotes es cuando ya dice kuirí kuirí es cuando ya tiene elotes, pero ahí si ya no entiende uno que quiere decir, a de decir gracias a dios que hay elote creo, es el primero el que va a ver si ya están bien, ese elote ya lo pico el kuirí es porque ya hay elote, en estos meses porque también en el mes de noviembre ya también cuando ya se va a secar empieza a decir kuirí porque ya se va ir yendo los elotes ya se va a cosechar, ese mismo kuirí es el que entra en el colote cuando ya no hay en la milpa. (Abuela y abuelo campesino de Agua Zarca, septiembre 2021).



Imagen 17. Kuiiri, pide la lluvia. (2021).

Desde la concepción *Jñatr'o* existen seres del entorno natural que permiten ir creando constructos de conducta para convivir de manera adecuada. Ejemplo de esto tenemos la presencia de un ser partícipe de la cotidianeidad que influye en la dinámica social, enseña y pide, con necesidades como el humano (comer, tomar agua y practicar la ayuda mutua) a partir de un canto específico en la sequía que funge como mediador para que las lluvias lleguen, también, su canto cuando ya hay alimento, representa los resultados del período desde la siembra hasta la madurez del maíz. El *kuiiri* es un ser que influye en la dinámica y en la temporada agrícola, pues su canto representa el inicio de las lluvias. Hay también otros seres que, aunque no tienen esa misma función, se encargan de algo específico dentro de la convivencia entre humanos y no humanos, una de ellas mencionadas en el testimonio del abuelo *Jñatr'o*:

Hay unos pajaritos que vienen esos como periquitos, pero eso nada más vienen a comer cuando les das de comer a los pollos, pero esos no van a

la milpa a comer, cuando es trigo eso si los comen. El zopilote venía mucho aquí cuando había muerto un animal, ya tiene años hasta le fecha que no lo he visto, en el mentado Tr'achü 'monte grande' es donde había mucho, pero como ya no camino por haya quien sabe. (Abuelo Jñatr'o de Agua Zarca Pueblo Nuevo, marzo 2021).

Los seres se hacen presentes en la cotidianeidad de *yo ande*, y simboliza en algunos casos significados específicos, como los dos ejemplos que señalamos con anterioridad. Dos testimonios han manifestado la presencia de dos animales dentro del temporal de la agricultura, bajo la concepción de seres que ayuda, aunado a esto tenemos dos ejemplos, pero ahora en el que la fauna tiene una función, como se señala en el testimonio siguiente:

A según cuando hay mucho panchigua¹⁸ no va haber maíz, eso es lo que supe desde muy chico y cuando va a ver capulín es cuando va haber maíz, eso decían los abuelos, ese los panchiguas yo lo creo yo porque mi abuelo cuando según hubo hambre de todo el pueblo no había maíz, es cuando dicen ellos que comieron ese panchigua, lo poco que tenían de maíz lo revolvieron... (Abuela de Agua Zarca, septiembre 2021).

Los conocimientos de los sabios lo van construyendo desde los acontecimientos mismos que pasan, es decir la experiencia nutren el pensamiento, la práctica y las maneras de vivir. Desde el mito del colaborador, se comprende una dinámica de vida desde la red de relaciones y convivencia entre el entorno-*yo ande*, desde experiencias que después se vuelven constructos de aprendizaje y enseñanza, como se observa en la siguiente narrativa:

Después de que pasa la cola de agua, el aire o la lluvia juerte, porque pues lo arrastran el maíz...ya cuando pasa pues lo que debe de hacer uno es pues, es que cuando recién pasado corre peligro de que te puede agarrar aire, pero pues cuando ya pasa pues uno le hecha copal principalmente y agua vendita echándole donde se cayeron, eso para que haber si se levanta el maíz solito, solito se va a levantar, pero pues cualquiera lo puede hacer levantar pero principalmente el papá...que yo sepa el aire que anda en el campo ese quiere decir que no sabe porque te agarro, porque creo que aire donde quiera hay, donde quiera la tierra que ande o donde te toque un aire bueno o malo le nombran pues onde te toque...yo me fui a monte peña una semana toco que nevo en ese tiempo hicimos

¹⁸ Se trata de la fruta que da un tipo de árbol, el encino, tienen la forma de una mazana, con una consistencia como a la de la tortilla y en su etapa madura es un poco dulce.

lo mismo éramos como cuatro personas, llegando empezaba a nevar ahí en el llano cortamos zacatonal y a empezar a hacer un ranchito y a acostar, y con eso, pero en la noche nevando ya no nos dio gana como salir a hacer una zanjita y así costamos así, seco pero abajo entraba agua. (Abuelo campesino de Agua Zarca, septiembre 2021).

El aire, como se observa en el testimonio del abuelo *Jñatr'o* no se sitúa en un lugar en específico, los adjetivos de cualidad entendidos como delicados, representan los espacios a los que se les ofrece respeto y que son aún más probable que al sentirse perjudicados generen el aire como medio de protección, es por tanto una manera de regular el comportamiento en la convivencia entre entorno y *yo ande*. Las maneras en que se propicia un equilibrio están basadas en reconocer que el humano se adapta al entorno y no al revés, es decir que el comportamiento del hombre repercute en los espacios y en su propio cuerpo como espacio de enfermedad.

3.2.2.1 Nu tr'eje: Monte

El monte es uno de los espacios afectados actualmente en la región de estudio, pues la tala furtiva provocadas por las autoridades ejidales, como ya se ha señalado en el marco contextual, subsidios e incendios provocados, han repercutido en la salud de este espacio y por lo tanto repercute en la salud de *yo ande*, es considerado uno de los espacios esenciales, desde la presencia de montes endémicos, restaura la temperatura climática. Desde el testimonio de un abuelo *Jñatr'o* se identifica como el cortar un árbol repercute en el proceso salud-enfermedad y las afectaciones como hemos visto por consecuencia al ideal de práctica de vida del *xoñijomo*:

Porque hasta para cortar un árbol si llega de que te va a agarrar, porque el aire del árbol esta fuerte porque va a caer y lo estas tirado la hora que se caí tiene que quitarse de ahí sino te vas a quedar uno de dos cosas ya sea que te va a venir de lado pero no tiene que estar ahí donde lo corto porque lo vas a tirar ahí es fuerte el aire porque se va a caer, y donde le cae un rayo si vas acortar donde le cayó apenas ahí anda todavía el aire, y también que si agarra la leña le abre los dedos y se pela la mano, por eso lo que van sabiendo o no lo cree. (Abuela Jñatr'o de los Remedios, marzo 2021).



Imagen 18. Tr'eje, el monte como lugar delicado, por eso se respeta. (2021).

Anteriormente se propiciaba solo juntar leña, no cortar los árboles, de esta manera se equilibraba el uso local, pues lo que se recogía solo era lo que el mismo espacio generaba, al realizar estas acciones, en el que se nota una convivencia con el espacio el pedir permiso bastaba para no desequilibrar las relajaciones. Reconocido al monte como el *tr'eje* dentro de la lengua, para poder acceder a este sin agredirlo se debe de realizar un ritual que es una manera de solicitar permiso, tal como se observa en el siguiente testimonio:

El monte es el tr'eje, bueno pues uno va a ir al monte pero antes de entrar al monte debe de persignarse porque va a ir a caminar en el monte, si vas a ir por ejemplo vas a ir a caminar pero si uno va a traer leña si uno va a juntar pues va a caminar a traer leña, pero si va a cortar un árbol tiene que fijar que va a tirar un árbol, pues uno tiene que persignarse antes de cortar el árbol y pedir permiso al mismo árbol que lo vas a ir a tirar...al caer como lleva mucho aire con la fuerza que se va a caer no debe de acercarse debes de dejar como una hora para poder cercar porque si te acercas en el mismo monte te puedes enfermar con el mismo aire del árbol, ese aire igual lo hacen lo mismo que

hacen una limpia para que así se cura, cuando es ese se pide perdón el aire del árbol, porque es el aire del árbol... ya es muy descansos que va a tirar un árbol, ir a juntar leña pero no ir a tirar un árbol, pero si lo tira es seco ya sin ramas, eso ya no es tanto como un árbol verde, los que están verdes ya casi no lo tiran es mejor los secos o se caen solos...antes solo se juntaba o tiraban conforme lo iban necesitando no una cantidad como ahora, ahora ya los tiran mucha cantidad...antes pues iban como iba necesitando si uno tenía arbole en su terreno pues cortaba uno para su servicio y volvía a nacer por su semilla que trae en la piña, en la misma piña trae la semilla y peor donde hay zacatón la semilla es en forma de pescadito, ahí se entierra, y nacían solo como los pinos, madroños o los capulines solo con la semilla así estaban los árboles no lo plantaban, pero como ahora ya hay esos proyectos que registran en eso del PROBOSQUE o no sé cómo se llaman...los lugares donde nacía solito se llamaba monte y ahora ya son bosques porque ahora ya solo es una clase de árboles, ya solo es pino, porque hay dos, la de Moctezuma y la de patula esos son los que plantan esos ya son bosques porque son plantados...(Abuela Jñatr'o de Agua Zarca, marzo 2021).

El monte está situado como sujeto y como uno de los espacios que alberga la vida de otros seres, por lo tanto, eso lo hace un lugar al que se le debe respeto y evite causarle daño, como ya se ha visto en anteriores narrativas, el proceso de humanización lo convierte en un ser con los mismos derechos de vida y se propicia coexistir a la par. Dentro de la curación del aire no solo se comunica con la enfermedad sino con el espacio y al ser en específico que se dañó, si este se reconoce.

Por la tala furtiva de los últimos años, la presencia de motosierras y taladores, hace notorio una explotación, muy diferente a la manera de uso de la cultura, en el que se opta por solo juntar lo necesario, además dentro del pensamiento *Jñatr'o* se hace una distinción entre monte como el lugar donde el propio espacio crece a su ritmo a partir del cuidado y la protección de *yo ande* y al bosque como un espacio en el que interviene instituciones buscando apresurar los procesos. Dentro del espacio del monte existen algunos animales que pueden causar enfermedades fuertes, pero también existen la mayoría de las hierbas medicinales que son ocupadas por *yo ande* sabias, tal como es señalado en el siguiente testimonio:

Bueno si también caminas en el monte y llega que encuentres una víbora, porque en el monte hay de todo, hay víbora, pájaro, búho, coyote, conejo, zorrillo, armadillo y muchos

otros, pero si te va a espantar te encuentras una víbora que te va asustar ahí también te vas a enfermar, pero ahí te vas a enfermar es de susto, entonces te tienen que curar con hierbas y limpia, pero por susto. Platicaba una señora que sabe hacer limpia que un día un doctor le asustó una víbora le asustó una víbora y ya se estaba muriendo que ya fue con ella, pero ya lo curó, solo que no sé cómo lo curó por aire o por susto. Para curar el susto también debe de cocer hierva que sirve para el susto por ejemplo la canela lo vas a hervir pero también hay días, los días jueves lo tienes que dar esos tres de canela pero con azúcar pero lo tienes que hacer como caramelo y cuando el azúcar se derrite que este como amarillito se lo vas a dar y lo vas a gritar o hablar “que regrese, que no se asuste” lo soplas de los dedos y de la nuca “que no se asuste, que regresa” pero nada más los días jueves, o lo debes de cocer los tres toronjil el azul, el blanco y el color morado, y dárselo cualquier día, pero la canela ese si el martes y el jueves, porque también si llevas un susto y no te curas se muere, me imagino que es el mismo que ahora le llaman el diabetes pero antes era conocido como ‘susto’ mbizi porque jo pizi ‘se asustó. Pero también está el juaxkero o el paludismo, ese también te pega por susto, pero solamente yendo a otro lugar... (Partera local de Agua Zarca Pueblo Nuevo, marzo 2021).

Lo dicho por el interlocutor ayuda a comprender que además del espacio como ser delicado, dentro del mismo habitan seres que influyen en el proceso salud enfermedad, como es el caso de la víbora, esta causa *susto*, pero es precisamente por el aire que absorbes, para el alivio de esta enfermedad ahora los elementos del entono influyen aún más, además de que el cuerpo se convierte en mediador para comunicarse con tu espíritu que es el que se espanta.

Aunado a lo anterior, a esta enfermedad del susto se le conoce como *juaxkero*, reconocida en el área de la medicina como diabetes, esta es ocasiona también por encontrarse en lugares cálidos, la región encuentra en un clima frio, al salir del contexto el cuerpo reciente que ha salido de su área de dinámica social. Es en este momento en el que los espacios del lugar a donde se va con clima cálido los desconoce. En la narrativa nos señala como las sustancias del cuerpo en combinación con la tierra hacen que esa parte interna del *Jñatr’o* donde se sitúa la memoria y la identidad se vuelva una forma de curarse, además de la presencia de la sal como remedio. El monte repercute en el proceso de salud enfermedad situado como parte de la tierra, es decir el aire de la tierra, aunque si posicionado como un sujeto, tal como lo señala el siguiente testimonio:

En el monte no tiene mucho de que te puedas enfermar, como ahí es puro árboles, ahí para curar esta la hierbabuena de montes que sirve para el aire y que lo usaban para cuando te limpiaba y sirve para té el poleo ahí crece puro matorral, escoba jara esa la de la perlilla, ya ahí te puede dar aire, pero es por la tierra, pero como estivo en el monte podemos decir que fue ahí pero el aire es de la tierra. En las barrancas o zanjas también te puede agarrar aire, pues a veces si porque en la barranca o en la zanja corre la creciente, entonces trae mucha basura y hay mucha contaminación como es un barranco que nadie camina si pasa uno ahí o se pasa ahí puede agarrar uno aire por lo mismo, pues ese creciente viene quien sabe de dónde y trae mucha contaminación, el creciente ya viene sucio ya viene con lodo... (Abuelo Jñatr'o de Agua Zarca, septiembre 2021).

El monte se humaniza y se toma como sujeto, desde la concepción del abuelo porque es donde se encuentra la mayor cantidad de seres que ayudan a mantener el equilibrio con el entorno natural y aliviará a las enfermedades locales y de los lugares humanizados. Dentro de este espacio se encuentran lugares como las zanjas y las barrancas debido a ser vías por donde corre la careciente de agua se vuelven delicados por la contaminación y residuos de lugares desconocidos. Igual que estos espacios hay otros más que por la causa de la contaminación se vuelven sitios donde las enfermedades se encuentran.

3.2.2.2Nu kamposanto: Panteón

El panteón se sitúa como lugar delicado porque la tierra contiene una carga más de simbolismo, ya que se vuelve el hogar de *yo Jñatr'o* que han trascendido a otro plano de existencia, además de que aquí la tierra se convierte en un factor de enfermedad por la presencia de las almas, es un espacio en el que se ve aun ahí una conexión con la tierra, en conjunto con elementos como son las flores, además de otros que siguen posicionando la red de relaciones entre *yo ande* y el entorno natural, por ello se merece respeto, tal como se observa en el siguiente testimonio:

Los muertos también están en la tierra, pues el panteón está en la tierra. ...porque el panteón también ese lugar es delicado, cuidado que te vayas a ir a sentar en una tumba, porque hay tumbas de los muertos que son delicados, porque ellos ya están, su cuerpo ya está ahí, a lo mejor no es por el difunto, es por las cruces, son las cruces de las personas que se fueron a enterrar en ese lugar, por eso merecen respeto...Se le pide permiso a los difuntos para que pases, porque ya hay tumbas juntas y luego ya los estas pisando, con

permiso voy a pasar, a lo mejor le voy a ofender porque voy a pasar el lugar donde este, para que tu puedas quitar la hierba o quitar la tierra tú le pides permiso a lugar “se le da la bendición, se hace la cruz y se le dice a la tierra deme permiso, para tocar la tierra y el lugar, pues esa tierra ya está bendito porque también ya ahí va a celebrar misa el padre, y también por las cruces, imágenes que le ponen a cada difunto, por eso ese lugar se le merece respeto. También te puede dar dolor de estómago y eso para que se te quite tienes que ir a hacer que te haga una limpia, pies las personas que saben hacer la limpia ya saben cómo hablarle a los difuntos y saben que difunto te hizo enfermar, y por medio de la limpia te compone, eso no te lo cura el doctor, eso se cura por medio de limpia, pues dependiendo que se pide se hace la limpia , puede ser solo con huevo, con ocote tizado, las personas que saben te van a decir que se necesita...(Abuela Jñatr’o de la comunidad de Agua Zarca, septiembre de 2021)



Imagen 19. Kamposanto, espacio sagrado, rituales que reflejan el respeto al lugar y a sus antepasados. (2021).

El constructo *Jñatr’o* del *xoñijomo* también abarca el espacio del panteón como espacio delicado, como se observa en el testimonio de la interlocutora, no es tanto los cuerpos de los

muertos sino las cruces, que en el pensamiento *Jñatr'o* se reconocen como las poseedoras del alma de los difuntos, aunado a esto la tierra ya es parte del espacio del difunto, por eso al ingresar se debe de dialogar con el espacio del difunto y con la tierra, situando a esta como un espacio más grande y complejo.

El ocote como también ya lo vimos en otras narrativas es para tratar las enfermedades más fuertes, lo que nos hace notar la fuerza del aire de este espacio sagrado, las monedas son relevantes al remitirlo al mito narrado por el abuelo *Jñatr'o*, en el que pedía que las monedas no se las entregaran en la mano, sino que las dejaran en la puerta, estas las tomaba y permitía a través del sueño y la enfermedad situada ya en la moneda entender el daño para así tratarlo. El aire del panteón no se vuelve un agente en el que se contamine, pero si es un espacio que permite notar que no el pensamiento *Jñatr'o* se remite a espacios específicos sino el cuidado, protección y convivencia es muy amplio, aunque en esta investigación el planteamiento se vuelva diferente.

3.2.3 Nu nrrajma: Aire

El aire es la denominación que se le da a la enfermedad como consecución del desequilibrio de convivencia con los seres *Jñatr'o*. El aire más que un espacio es un agente, este transita por todo el contexto *Jñatr'o*, es inevitable, pero no siempre te causa enfermedades. Es consecuencia del consumo de alimentos y de estar en espacios calientes, es decir el humano es capaz de controlar las enfermedades desde el vivir bajo los conocimientos de *yo ande* sabios y de mantener el equilibrio ecológico y cultura desde el aprendizaje, así como de la dinámica con los humanos-no humanos. Cuando se agrede a los espacios y agentes del entorno, su tratamiento es de los reconocidos dentro del colectivo, su gravedad es la que define la necesidad o no de una medico local especialista, tal como se observa en el siguiente mito de la abuela *Jñatr'o*:

Ese nu nrrajma 'el aire', es que ahora el dueño del aire hablaba mi papá que es e menrrama no sé cuál es el que te va a ser sentir mal, nu nrrajma, pero si sales de un lugar caliente te va a dar dolor de cabeza o derrame en los ojos, por 'aire' ejemplo la señora que hace sus tortillas y sale le puede dar resfrió por lo mismo que están en lugar

caliente y pega frio, y es también cuando comes comida caliente y te puede dar un dolor de estómago porque a según se va a entrar por la boca, también cuando es el aire que pasa siempre pues si te da es hablarle a nu nrrajma, y del agua pues te diriges al agua y si escarbas y te enfermas te diriges a la tierra, es igual pidiéndoles perdón y la misma oración, lo que se le ofrece al aire para pedir perdón porque uno lo ofende pues lo deja en cualquier lugar, por ejempló uno se limpia con un huevo lo avienta en la milpa de espalda sin voltear a verlo, porque a veces vas a tener la curiosidad de ver donde cayó y que pues el aire no se queda (Abuela Jñatr'o de Los Remedios, marzo 2021).



Imagen 20. Ritual para el aire que pasa en el maíz y que no se convierta en aire malo. (2021).

El mito narrado por la abuela *Jñatr'o*, plantea que el aire es parte de la cotidianidad de la cultura, tanto en espacios y como agentes, hay temporalidades que lo hacen fuerte y esos son los lugares específicos retomados durante el recorrido de este apartado. El aire como espacio cuenta con un dueño o un ser que lo convierte en sujeto que se encuentra en la dinámica de la comunidad como es el *menrrama*, en el que el principal factor del proceso salud-enfermedad es el contraste de caliente frio, alimentos calientes, como es la carne de puerco, la carne de borrego, la tortilla azul, entre otros, aunado a esto el olor que emiten esos

alimentos causa desequilibrio con el olor del aire. El *mennrrajma* en espacios delicados puede ocasionar enfermedades aún más fuertes y que de no seguir un tratamiento estos no se quitan, tal como lo relata en su testimonio la abuela *Jñatr'o*:

Gregorio Vega se fue a levantar su maíz luego luego el mismo tiempo que pasó donde pasó el aire y se quedó sordo, para eso uno tiene que prevenir, en pleno reciente trato de levantarlo y pararlo con sus manos, o haber con que iba a clavar con eso nada más...no se debe de pasar a levantar sino a pasar con copal y agua bendita (Abuela Jñatr'o de Agua Zarca Pueblo Nuevo, marzo 2021).

Desde la concepción del interlocutor se debe de respetar la temporalidad y el espacio del aire, pues de no hacerlo repercute en la salud y enfermedad. No se debe de buscar tener contacto con los lugares donde transita un aire fuerte o situaciones climáticas fuertes como lugares donde caen rayos, ya que el contacto directo sin el apoyo de elementos del entorno natural ocasiona repercusiones en el que las limpias del colectivo se ven limitadas.

En el recorrido por la concepción *Jñatr'o* sobre lugares delicados nos damos cuenta a partir de la concepción y la forma en que se van creando una red de relaciones que repercute en la convivencia entre el entorno natural-*yo ande*. Estas maneras de recuperar el equilibrio, como son las limpias, ayudan a crear un constructo de cuidado y coexistir a la par, cuidado mutuo, ayuda mutua, un derecho a la vida por ser parte de la cultura y de la naturaleza. Posicionando a los espacios lugares en el que se encuentran deidades que los humanizan.

3.3 Yo sodye ñe ko tsa'a pa ra mimi na jo'o: Enfermedades y procesos rituales

El desequilibrio causado por las agresiones entre los humanos y no humanos les ocasiona enfermedades, se reconoce la que es causada entre humanos como el aire malo, principalmente causada por envidias, corajes y esto producido por una persona con un espíritu malo que transita en la cotidianidad o que ha tomado el cuerpo de algún animal, denominada como bruja o hechicera, principalmente de un zopilote, de igual manera se encuentra el aire bueno, la cual es la consecuencia de que no respeten los espacios y su temporalidad, este como principal mediador desde los conocimientos de los sabios *yo ande* para restablecer el vínculo y las red de relaciones existentes.

Este tipo de aire es el que dentro del capítulo se ha concentrado el interés, por ello se transitan por algunos mitos de los interlocutores, tal es el siguiente testimonio contado por un abuelo *Jñatr'o*:

*Él ocupaba una cera con ese limpiaba hace aire bueno, para ellos agre malo hacían una crucecita de ocote para limpiar, ese tiempo era todo lo ocupaban, para saber a según era un sueño él era por sueño, porque lo primero que como para empezar era la vela, y entonces para eso el cobro que iba a cobrar eso no lo recibía el eso lo ponía en la puerta ya cuando pasara él lo tomaba ese dinero ya al otro día que regresaba ya es cuando ya la persona le iba a platicar como soñó si era necesario la crucecita para limpiar, ya volvía si era gueno según lo que platicaba era volver a limpiar con una cerita, ya cuando sintiera bien con eso, que el soñaba y con eso, pero pues solamente a la persona le platicaba a él, y ya el veía con cual, porque pues a uno no le decía, yo lo acompañaba como cualquier niño cuando iba un poco lejos pero ya cuando crece un pues ya cualquier no va a querer acompañarte, yo cuando estaba más chico lo acompañaba, si de que fui creciendo tuve que salir a trabajar ya no, si era con ese crucecita lo limpiaba con la cera de ocote para el aire malo igual que la vela lo llevaba él no sé dónde a dejarlo. (Abuela *Jñatr'o* de Los Remedios, marzo 2021).*



Imagen 21. Elementos de limpia, flores con vela y cruz elaborada con ocote. (2021).

Desde la concepción de *yo ande* existen dos tipos de enfermedad, esto retomados a lo largo del capítulo, el que la enfermedad sea causada entre humanos se considera necesario el apoyarse de más elementos del entorno natural, por eso el cambio de vela a ocote, pues este desprende un humo más oscuro que permite contrarrestar el mal, y además de la importancia del olor dentro del pensamiento *Jñatr'o*, el ocote emite un olor a árbol que ahuyenta la enfermedad.

Para el caos de los aires buenos, se propicia el uso de cera porque no necesita un olor fuerte, sino algo que ayude a disculparse, por eso lo necesario de ir a dejar a modo de ofrenda al espacio que se agredió. Los sueños aquí en este testimonio representan un medio por el cual el médico tradicional y el enfermo se comunican con la enfermedad, diagnostican lo que ha pasado para así buscar una forma de disculpa, aquí el sueño funge como una manera de comunicación alterna desde el consiente, de esta manera reconocer el tipo de enfermedad y tratarlo, tal como el testimonio siguiente:

Pues aquí cuando uno se limpia ocupa un huevo, porque cuando es aire en el huevo se levanta un remolino y cuando es maldición salen unos como remolinitos pero con unas cachuchas como si fuera globo, y también los niños cuando diesen que le echan ojo salen unos como si fueran ojos salen como burbujas arriba del remolino, ya cuando uno termina pues lo tira a la basura, o lo avienta en la milpa... mi abuelo limpiaba nomas con ocote con una crucecita, y lo que le querías dar pues como sus sueldo eso no se lo debías de dar en su mano, eso lo ponías en la salida en la puerta (Abuela Jñatr'o de Los Remedios, marzo 2021).



Imagen 22. Elementos de limpia, huevo. (2021).

Para cada tipo de aire se tienen una manera de poder diagnosticarlo, para otras enfermedades locales, el conocimiento de los sabios no se limita, pues algunas enfermedades son reconocidas dentro del contexto con otro nombre. La enfermedad misma convierte a los espacios delicados, por la presencia de energías de curación, el que no se vea al aire al sacarlo permite desprenderse por completo del mal y no dejarlo que siga transitando en la dinámica familiar y social, tal como el siguiente testimonio lo relata:

Hace aproximadamente dos años mi familia y yo realizamos un tipo día de campo en un río conocido en el pueblo de mi mamá, mis hermanos nadaron y nosotros jugamos cerca del río, una de mis tías se le ocurrió cargar a mi primo que en ese entonces tenía 1 año, cuando llegamos a casa el niño tenía fiebre y no reaccionaba, mi abuelo realizó la limpia muy enojado porque dijo que el aire que nosotros traíamos o que recogimos del río se lo pasamos a él y por su edad y tez si le afectó demasiado rápido, ahí fue donde nos explicó que cuando son esos casos de limpias...no se hacen por lástima, o simplemente por trabajo (Estudiante de medicina nieta de médico tradicional del Tunal, octubre 2021)

Desde la comprensión de la interlocutora la enfermedad puede traspasarse de una persona a otra por tener un espíritu más débil, en el que influye la edad y el color de piel, como con anterioridad se mencionó, el ser de piel blanca te hace más propenso a ser de espíritu débil, ya que son los más vulnerables, por ello es recomendable no hacer una limpia en presencia de una persona con ese color de piel o de un niño, pues la enfermedad solo puede cambiar de sujeto.

Antes de la agresión al espacio, vivir la dinámica social, cultural y ecológica basada en el pensamiento del *xoñijomo*, es la mejor manera de no agredir al espacio, además de pedir permiso y santiguarse, al espacio se le debe saludar, reconocer, así como buscar cuidarlo, esto por el vínculo de armonía, sin olvidar el respeto de la temporalidad de los espacios y el pensamiento del *xoñijomo* como práctica de vida.

Hay dos oraciones representativas de lo católico, que se adaptaron y apropiaron dentro del pensamiento *Jñatr'o* para hablar con una deidad alejada del espacio terrestre, no como dueño sino como creador, estas dos maneras de comunicarse están presentes en la mediación de *yo ande* sabios, y que acompañan a la ofrenda de las hierbas, vela, huevo, ocote, entre otros elementos dentro del proceso salud enfermedad, restauración del equilibrio y vínculo ente entorno natural y abuelos, son el ave maría y el padre nuestro:

Ave María

*Mäkjome, Maria; nuts 'k'e gi nizhi
gracia; e palesito ko nuts 'k'e
nitsjimi nuts 'k'e ngeko texe yo ndixu,
ñe nitsjimí nu gi pes 'i kja in pejme, Jesús.*

*Supa Maria, nana e mizhokimi,
orü e mizhokjimi ra pjojküjme
yo ya ga jo 'o gi kjame,
nudya ñe ma ra seje nu hora
ma ra nrrüjme.*

Ja 'a.

Ave maría

Dios te salve María, llena eres de gracia; él señor está contigo

Bendita eres, entre todas las mujeres y
bendito sea el fruto de tu vientre Jesús.

Santa María, madre de
Dios, ruega por nosotros
los pecadores
ahora y en la hora
de nuestra muerte.

Amen.

In tata nuts'k'ojme

In tata nuzgo, nu gi bübü,

bakjimi ngeje in chjü 'ü,

eje pjojkügojme kja gi b'üb'ü,

ri tsja 'a yo gi ne 'e,

kja ne xoñijomü ñe e jense.

D'äkü nudya nu trjomëchi pama pama

ñe dispensazijme kja ya ga jo 'o ro

kjajme

kjanu nde pjojkügojme juentseji nu ko ya

ga jo 'o tsapküji,

ñe ya ri jyëzgüme ra sojme nu ka ya ga jo 'o

ne ra zürü ra ñemeji nu sondajma.

Ja 'a.

Padre nuestro

Padre nuestro, que estás en los
Cielos, santificado sea tu nombre,

venga tu Reino,

hágase tu voluntad

así en la tierra como en el cielo.

Danos hoy nuestro pan de cada día
y perdona nuestras ofensas

así como nosotros perdonamos a los que nos
ofenden, y no nos dejes caer en la tentación, más
líbranos del mal.

Amen.

(*abuela Jñatr'o*, septiembre de 2021)

Estas son las dos oraciones que señalan los interlocutores a lo largo del capítulo, que acompañan el discurso ritual del proceso salud enfermedad, además de una serie de diálogos, en el que se sigue una misma forma de conversación, pero difiere el sujeto o espacio al que se pide perdón, esto para el caso de aire bueno, para el caso de hechicería, este tipo de dialogo cambia, pues se habla no con el causante sino con la enfermedad misma y a un ser en general, a la bruja. En el caso del aire bueno, que es al que nos remitimos, se acompañan los diálogos de elementos físicos y en las temporalidades que se considera se ofendió al espacio. En las líneas siguientes se señalarán los diálogos específicos para el tipo de aire bueno y dependiendo del lugar al que se ofendió.

3.3.1 Dialogo con el aire

El aire es la denominación de la enfermedad que te agarra al causar desequilibrio entre el entono y las dinámicas cotidianas con algún espacio, a esto se hace referencia al aire como un agente:

*Ma ko k'o ra zürü nu nrajma nu nu nzhod'ü, ri xipji ra jyëzi nu nu ntr'e'e
kara kja sodyë, kja nu nrajma kja nzhod'ü nujnu ja ga kja 'a un zünrajma
ya ri chjinspi d'a muru ma ngeje ya k'a ngeje nu jo chebi ka ra nrüsü.*

Cuando alguien lo agarra el aire que anda, le dices que deje el cuerpo de la persona que está enferma, en el aire que anda ahí, como la cola de agua, lo limpias un huevo y que donde estaba o lo encontró que se retire y se cure (*Abuela Jñatr'o* de Agua Zarca, septiembre 2021).

El pedirle a la enfermedad que se aleje del cuerpo la posiciona como sujeto y como resultado de agresión, por no vivir desde los cocimientos de *yo ande* sobre el respeto. El dialogo con

el aire bueno alivia también enfermedades del aire en el monte, pero sus alcances se empiezan a limitar para otros tipo de enfermedades, como es el “*juaxkero ‘susto’ que necesario el consumo de tes de “insulina, coyote, tlacuache y zorrillo, lo haces en té y lo tomas como agua de tiempo, eso es muy bueno y luego pues ya también va a chequeo con el dotor, pero es más que lo doy esos de mis plantas” (médica tradicional Jñatr’o de Agua Zarca, Marzo 2021)*, desde lo que comprende la interlocutora la presencia ya de animales para enfermedades más graves necesario cuando las hierbas ya han alcanzado su labor:

...In dye’e jo mbi’ü ñe da’dyi ro nzhodü ro seje ka E Flore jo seje ka dyëch’a jñii ñe ro dagü ñe ma ro seje E tio jo örü na ts’isebe trapjü ñe ro si’i. Si’i na ts’isebe trapjü, na jo’o gi si’i na ts’isebe trapjü ma gi pistkje.

Aquí en mi mano se me entró un nervio y rápido me hice así, vine caminado desde la Floré, llegué a Trece y me bajé y que llego allá donde estaba tío Rique y me pidió un jarro y va pa dentro. Tómame un vaso de pulque, es bueno eso que cuando uno se espanta (Abuela Jñatr’o de Agua Zarca, septiembre 2021).

Para este tipo de aire es necesario no solo de un dialogo con la enfermedad sino una intervención directa, desde adentro, lo que permite un diálogo interno y eso hace visible la manera en cómo actúa la limpia exterior y la interior.

3.3.2 Diálogo con el agua

La convivencia adecuada con el agua representa una comunicación, un dialogo, entre humanos y espacios, esto permite generar una dinámica que no repercute en la salud de ninguna de las partes, sino que contrario a ello se propicie a que se apoyen, en la siguiente narrativa de la abuela Jñatr’o nos señala el dialogo que permite mantener el equilibrio antes y después de alguna repercusión:

Uno no sabe qué hora es permitido, uno debe de llegar y pedir permiso, echar la bendición y ya, no se juega con el agua, cuando se saca el pozo se pide permiso, porque le prenden su veladora, le ponen sus flores, pa que quienes lo vayan a escarbar no les agarre aire, hay uno lo que ya tienen pileta es donde ya tiene una cruz, que para que ese lugar, sea un lugar bendito, porque no se acuerda cuando ya está la cruz, y porque ya se

va a tapar, para que no se vaya el mal ahí, para que también siempre se van a acordar, porque cuando es libre luego ni se acuerdan, luego cuando ya tiene una cruz pues por lo menos ya cada 3 de mayo llevas flores o veladora, es que la cruz es el símbolo de alejar el mal, a veces dicen que cuando no le va a gustar que pongan pileta se desvía, se secan las venas de donde brota el agua, pero si le va a gustar que no.

D'a pa'a ma jo zürü nrajma in dyokjobe nu ko jo ma'a e nreje go zodyë pero kja ro trjinspigo d'a muru ro para nu mereje, ro xipji nu mëreje ro ngü'ü in ts'idyë yarmi ungo d'a guebo, este ya ma ra, ma ra trjinspi ma ro trjinspi ya, jo nrüsü ngeje nu mëreje, ma nge un mëreje k'o ra zürü, ri chjinspi para nrüsü. (Abuela Jñatr'o de Agua Zarca, septiembre 2021)

Desde los testimonios de la interlocutora la manera de relacionarse con los espacios es desde el respeto, reconocerlos como humanos, que sienten, que se molestan, que los puedes agredir, y que basado en eso repercute en la salud, por eso las ofrendas permiten ser una vía de comunicación y unión, símbolos como la cruz desde la percepción cristiana como protección desde la concepción *Jñatr'o*, los elementos del entorno natural permiten ser esa ofrenda de agradecimiento y la forma de recuperar el vínculo y equilibrio. Aquí se habla específicamente con el *mëreje*, dueño del agua, la estructura del ritual no cambia mucho, las modificaciones se centran a quien se dirige.

3.3.3 Dialogo con la Tierra

El pedir perdón como manera de poder seguir conviviendo y no perder la red de relaciones que se construyen con los espacios, en este caso, el *mëjomo*, como dueño de la tierra se convierte en la deidad a quien se debe de dirigir para quitar el aire que se ha agarrado en ese espacio, tal como lo señala en el siguiente testimonio la abuela *jñatr'o*:

D'a pa'a kja jo zürü nu in tia este kja ro trjinspi porque ma ra nrörü nu jomü ma ya ra ötr'ü sets'i ra zürü nrajma pero ya ri chjinspi, ri xipji nu ts'imejomü ra ngü'ü in ts'idyë ra jyü'ü k'ü gi unu kja nu muru o yo'o kja ri chjinspi pe ri xipji ra ngü'ü in ts'idyë, ra jyëspi in kuerpo ya ma nge ya k'a nrajma k'a jo zürü nu dya ja ma yob'ü e jomü, ra nrüsü.

Un día cuando le agarró aire mi tía, lo limpié porque fue a agarrar tierra y no pidió permiso por eso le agarró el aire, pero cuando ya lo limpia, le dije el aire de la tierra que quitara su manita y que recibiera el huevo o la vela que le estaba ofreciendo o con lo que lo limpiaba y le dices que quite su manita, que lo deje su cuerpo y si es ese aire que lo agarro en donde fue a escarbar la tierra, se cura (Abuela *Jñatr'o* de Agua Zarca, septiembre 2021).

Uno de los elementos que aquí se observan desde la comprensión de la interlocutora es al señalar a la enfermedad con partes del cuerpo, en este caso con su manita, esto refiere a la manera de humanizarlo, de entenderlos y volverlos sujetos, de considerarlos con habilidades y capacidades que dentro del pensamiento occidental parecen no tener, es decir se les dota de cualidades humanas, y genera una práctica de vida que evite ofenderlos, pues se reconoce que las enfermedades solo son las consecuencia de los actos, por ello consideran importante saber la forma de hablar con ellos, como lo menciona el siguiente testimonio del abuelo *Jñatr'o* campesino:

*Pues uno cada trabajito del campo uno tiene que pedir permiso en la tierra (persignar), bendecir la tierra y darle a lo que va a hacer en el campo, uno va a llegar nombre del padre del hijo el espíritu santo, eso es como pidiéndole a dios permiso que lo vas a perjudicar, porque aquí en la tierra nosotros no tenemos nada, dios ese es la que sabe cómo nos dio la vida, como creció uno, como estuvo uno, desde los abuelos, los padres de uno, pues uno no sabe cómo estuvo el primer tiempo. (Abuelo campesino *Jñatr'o* de Agua Zarca Pueblo Nuevo, septiembre 2021).*

Desde el testimonio expresado por el abuelo campesino podemos comprender que el conocimiento de *yo ande* sabios propicia prevenir antes de cometer alguna ofensa y las deidades católicas y de *yo Jñatr'o* influyen como mediadores en la construcción de esta manera de convivencia que era pretendida ser aplicable de manera generacional.

3.3.4 Dialogo con el *Añima* “difunto”

La enfermedad del aire del panteón es fuertes dentro de la comprensión *Jñatr'o*, en este caso a quien se dirige por causar molestia es a un *añima*, las almas de las personas que están ahí,

pues pese a que ya no están en este plano terrenal siguen afluyendo en la dinámica social, se entiende así la relación de humano y no humano incluso después de morir, es decir la unión de la tierra con el alma como etapa para poder seguir extendiendo, por eso el panteón se convierte en un lugar delicado, pues es ya tierra que alberga a los *Jñatr'o*, en el siguiente testimonio de la abuela *jñatr'o* se enuncia el dialogo con el aire de ese espacio:

Ma k'o k'o ra zürü nrajma kja nu kapusanto ma ri chjinspi kja nu ntr'e'e kja ra zürü nrajma ya nu, ri xipji yo ñima ra resibido nujnu muru k'a ri k'a ri chjinspi para ra jyëspi nujnu in cuerpo nujnu k'a ra kja jo zürü nrajma para ra nrüsü, ra xipji nu ñima ra ngü'ü in ts'idyë ra jyëspi in cuerpo nu k'a nu ntr'e'e kja sodyë pero ri zopjü dya yo ñima k'o k'o ngeje yo k'o yo jo zürü nu ya nu ntr'e'e k'o jange jom a molestago pero ngeje kja nu kapusanto.

Cuando alguien le agarra aire del panteón cuando lo limpias la persona que le agarró aire, le vas a decir los muertos que reciban el huevo con el que lo limpias para que lo deje su cuerpo o el que lo agarró aire para que se cure, se debe de decir al muerto que quite su manita y que deje su cuerpo de la persona que está enferma, pero debes de hablarle a los muertos que son los que agarraron a la persona que fue a molestar, pero que fue en el panteón. (Abuela *Jñatr'o* de Agua Zarca, septiembre 2021).

El siguiente testimonio aterriza de nuevo el proceso de humanización que se hace con la enfermedad, el aire, pero también con los espacios como sujetos que repercuten en la dinámica social, cultural y ecología, el panteón se convierte en el espacio final de una persona, pero una manera de mantenerse en convivencia con la tierra, las flores, el agua, su familia, entre otros, existiendo en la continuidad desde otra posición.

Los conocimientos que transitan en la comunidad construyen un equilibrio social. Es razón por la que reconocer, entender los conocimientos, pensamientos y prácticas sobre la red de relaciones que se construyen como cultura-entorno natural son necesarios, estos conocimientos desde la escritura oralitegráfica y etnoconceptos de la medicina local, permite entender la forma en que se construye el pensamiento *Jñatr'o*, como el proceso salud

enfermedad es una vía para la construcción de una convivencia, una dinámica en el que se propicie a las nuevas generaciones la importancia de los espacios y seres que se reconocen como *Jñatr'o* desde la práctica de vida del pensamiento inclusivo del *xoñijomo*, partiendo de la necesidad de *estar bien* con el entorno natural para existir.

Conclusiones

Sería lo más adecuado empezar por reflexionar sobre la investigación es decir, realmente fue diferente desde el posicionamiento como *Jñatr'o* e investigador desde lo que se pensó hacer, pudiendo partir de la manera en que se planteó el trabajo, desde un enfoque etnográfico y la idea de suponer que las conversaciones a profundidad y el método de la investigación acción participativa (IAP), consideramos a nuestro parecer serían las más adecuadas, y lo fueron, pues los especialistas se sintieron cómodos de dialogar sobre su cultura en lugar de sentirse cuestionados o utilizados como informantes o datos. Esta sensación fue así que dentro de varios de los encuentros con los especialistas las lágrimas por sentirse valorados y conmovidos, no dejaron de brotar al igual que sus palabras.

Es así como en la práctica resulta oportuno escuchar en lugar de escribir, registrar, pero siempre a la mano lo necesario para poder hacer memoria de los testimonios, para esto en cada encuentro ya entrados en la conversación les comentaba la información necesaria y los objetivos que de manera conjunta se esperaba cumplir, pues más que registrar, se tuvo que recordar y describir.

Al interior del documento de tesis, la integración de elementos en la lengua, tanto en títulos, subtítulos y dentro de algunos de los apartados que se escribieron pretenden incluir a la lengua desde el sentido simbólico y su posición dentro de mi papel como investigador, remitirlo a estar presente en los puntos detonantes de análisis.

El andar en la comunidad se volvió fructífero, no porque no haya platicado antes con ellos, sino por lo nutrido que se vuelve al hablar sobre temas que ellos les gustan, que ellos consideran importantes y que mediante el vehículo de la lengua *Jñatr'o* entrelazada con el español, la cotidianeidad se volvió una práctica de investigación o quizás viceversa, en el que los diálogos reafirmaron compromisos con la cultura y los especialistas.

El análisis de los datos, propone aun sentido reflexivo y crítico de la propia realidad diaria, el método de análisis corpus, cosmos y praxis, se consideró el oportuno al ser *Jñatr'o* e investigador. Muchos ponen en tela de juicio la objetividad de los investigadores

de las diferentes culturas, sin embargo, la objetividad se vuelve subjetiva en el preciso momento en el que la misma cultura no la dejan hablar por sí misma, dejar la explotación por la expresión, el abuelo dialogando en lugar del investigador pretendiendo entender lo que está pasando, y no, no pretendo decir que investigaciones anteriores no sirvieron de teoría pese a no haberlas realizado miembros de las culturas, pero si, hago mención de la necesidad de que la cultura hable por si sola, de que el investigador se torne el eco de la voz de las comunidades y de que la práctica de la investigación se convierta en un diálogo y no en una colonización por el interés de lo que se busca comprobar. Que el dialogo sea horizontal y no produzca asimetrías.

Desde un enfoque que fue articulador a distintas disciplinas, herramientas, métodos y puntos de análisis, se desarrolló un trabajo más profundo, buscando apoyar la propuesta sobre las escrituras oralitegráficas, el proceso salud enfermedad bajo el constructo cultural del *xoñijomo* “todos los que vivimos en la tierra”, cada concepto teórico nutrió los objetivos y alcances que pretendimos tener, en el andar de la escritura y en la comunidad se resignificaron, pudiendo señalar que los valores teóricos me apoyan dentro de la academia, pero para situar a la comunidad se replantean, pues nosotros no nos la pasamos la vida conceptualizando sino siguiendo la dinámica.

En la práctica como *Jñatr'ó* investigador, no todo es fácil dentro de la convivencia en la comunidad, pues en este andar uno se encuentra con barreras, egoísmo, envidia e incluso un sentir de coraje hacia la persona con la que estamos trabajando y conmigo como estudiante. Los cocimientos se vuelvan una moneda de cambio, estas problemáticas en su mayoría las han dejado investigaciones pasadas no hechas por *yo Jñatr'ó*, y tal parece que se vuelve una deuda que uno también deberá pagar. Pero en el papel de investigador, el ser de la cultura permite comprender las dificultades que pudiera haber, reconocer los patrones de comportamiento que se tienen, los obstáculos que hay, pero que se pueden predecir y determinar su solución más oportuna para el colectivo. Sin embargo, no todos los investigadores indígenas señalan en su totalidad una forma correcta de hacer investigación, eso tiene que ver con el sentido humano.

Buscando proponer una nueva forma investigativa de la estructura del trabajo, preferiría haber partido de la metodología, como una forma de priorizar el sentir mismo de la cultura al ser investigados desde las formas poco ortodoxas, pues pareciera ser que somos el resultado de escritos de nuestra historia que jamás hemos podido contar. Aunado a esto, el apartado del marco teórico nos permitió pensar a modo horizonte sobre el tema, desde la perspectiva de los conceptos, tanto de investigadores indígenas como no indígenas, en el que al mencionar cada uno de los pilares del que parte esta investigación para argumentarla tanto desde escritores y a la par añadir aportes de la propia cultura.

En este sentido uno de los conceptos que se fueron estructurando a partir de la manera en que se partía para realizar investigación y la investigación misma como propuesta de teoría *Jñatr'o*, se parte de “mito”, este se reconfigura en este apartado como *nu jña'a yo ande* “la palabra de los abuelos”, un tipo de tradición oral que se transmite de manera generacional y que encierra un conocimiento abstracto que es aplicado en la manera en que se vive y convive con el entorno natural y entre los mismos humanos.

A partir de un arduo trabajo de investigación, el análisis de los primeros datos recabados permitió el diseño de una etnografía de la región, esto facilita tener un panorama de la actualidad de las comunidades, las relaciones sociales, culturales y políticas, la cotidianidad de los especialistas y la vida misma. En este sentido el perspectivismo amerindio nos permitió posicionarnos, descolonizar las metodologías, dicho por Tuhiwui, para de esta manera no solo pretender reconocer lo estético de la cultura sino las problemáticas que surgen, que están pasando y lo que quizás no se está haciendo. Mi postura no es solo de investigador, es de *Jñatr'o* y por eso la etnografía tenía que remitirse a algo diferente, a un modo de manifestar los abruptos cambios dentro de la región de *yo ande*¹⁹ *Jñatr'o*, posicionarnos como los sabios, pero también como el grupo agonizante que se está llevando los cocimientos a la siguiente vida por la falta de interés en los jóvenes.

¹⁹ Palabras como *yo ande*, más que retomar una palabra que se encuentra en pie de desaparecer en el habla y reconocimiento desde el pensamiento de las nuevas generaciones y el posicionamiento que tienen dentro de la cultura, reafirma no solo la importancia del conocimiento sino de quien lo posee.

A esto, nos remitimos a cumplir los objetivos planteados dentro de la investigación. Desde las narrativas, etnoconceptos y propuestas, nos ha permitido reconocer la estructura pedagógica generacional, su pasado y actualidad, escritura oralitegráfica a partir del proceso salud enfermedad y el concepto cultural *xoñijomo*.

En este sentido, posicionar a la educación local como una de las vías para el fortalecimiento de la identidad cultural. Es decir, los sabios-*ande* como los principales referentes de enseñanza y los jóvenes la trascendencia desde el aprendizaje y la latente aplicación de las formas de vida construidas dentro de la comunidad. La pedagogía mazahua se simiente en las relaciones generacionales, entre ellos abuelos, padres, hijos y nietos además de ahijados, por otra parte, los espacios de convivencia como son el monte, la milpa, la cocina, las fiestas, entre otros, se convierten en lugares sagrados donde el conocimiento transita, desde la tradición oral y demás elementos culturales. En conjunto se forma una filosofía que permea en la cotidianidad de toda la vida y la muerte de los mazahuas, en correspondencia con la red de relaciones con los seres *Jñatr'o*.

La estructura pedagógica de *yo Jñatr'o* tiene como pilares fundamentales la convivencia generacional entre personas y con sujetos no humanos, podríamos señalarlo como vivir la cultura para poder fortalecer la identidad, en este tema específico basado en el respeto a la vida y convivencia, no solo entre humanos sino también más allá de ellos, lo que permite mantener el equilibrio salud-enfermedad-*xoñijomo*. En este sentido esa práctica constante, enseñanza y aprendizaje generacional van moldeando el constructo ideológico ecológico y cultural, basados en la experiencia que las mismas situaciones van teniendo como resultado. Esto no señala el que no debamos de propiciar un desarrollo desde afuera, sino al contrario romper los limitantes, pero siempre con una identidad sólida.

El contextualizar las comunidades colaboradoras nos permitió visualizar al papel de las instituciones en los cambios culturales y ecológicos, que con el paso del tiempo influye de manera directa e indirecta en el patrimonio biocultural. En este sentido el etnoconcepto *xoñijomo* nos remite a poder reconocer las redes de relaciones entre los seres *Jñatr'o*. Reivindicar el papel del *Jñatr'o* como investigador se torna complicado, pero no

imposible, desde el ingreso a las instituciones de estudio hasta el desarrollo del trabajo de investigación que se solicita, se considera importante antes de reconocerse como investigador fortalecer su identidad como parte de una cultura, en el sentido reflexivo y crítico que permita entender que este proceso es un andar de ida y vuelta, de trabajo en conjunto y de respeto por lo que se dice y no se puede decir, del valor que el conocimiento de *yo ande* representa en las diferentes áreas de estudio y problemáticas actuales.

Aunado a esto, los tópicos señalados aquí rodean la educación local, la medicina local y la problemática de la crisis ambiental, por tal motivo se partió de la estructura pedagógica que los abuelos ejecutan para la enseñanza y aprendizaje generacional de la medicina local y las diferentes prácticas, conocimientos y posturas ideológicas que aplican en su cotidianeidad.

Los constructos culturales *Jñatr'o* se basa en el respeto de los diferentes espacios de su entorno, en el cuidado, agradecimiento y humanización de los seres no humanos como parte de la cultura que necesitan existir y coexistir a la par, no se propicia un sentido de explotación sino a una convivencia que permita aplicar el *pjoxte*, es decir la ayuda mutua, en el que bajo el tema de medicina local, la enfermedad se causa al hacer algo negativo en contra de lo no humano, mismos que ayudan a aliviarse mediante la disculpa, es aquí en donde las limpias, se proponen como la manera de reconectarse con el entorno natural, elimina la enfermedad al mismo tiempo que se va fortaleciendo el vínculo con el entorno. No se trata de curar la enfermedad particular, sino que mediante los médicos locales y el conocimiento colectivo se dialoga con la enfermedad, con el espacio dañado, mediante esta acción se puede curar en colectivo.

Aunado a esto, nos remitimos a las características que un médico local debería de tener, un conocimiento heredado o aprendido desde la oralidad y observación, también es necesario un espíritu fuerte, no tener miedo. Dentro del núcleo familiar en la cura de enfermedades no graves, los principales son la madre, el padre o abuelas y abuelos, ellos comparten el conocimiento de las normas de convivencia, también reconocen y tratan a las enfermedades, para esto se pretende que quien realice la práctica debe de tener un espíritu

fuerte. El conocimiento colectivo provoca una transcendencia de los cocimientos epistémicos.

Los constructos que se van formando dentro del pensamiento *Jñatr'o* constituyen como normas de vida que regulan el comportamiento de todos los seres existentes, no existe distinción salvo por los planos de lo real, cosmológico o religioso. El *xoñijomo* comprende el término de patrimonio biocultural y a un posicionamiento filosófico, esto desde la posición ideológica de la cultura *Jñatr'o* con la que se colaboró, es decir se construye como una forma de vida que pese a no ser perceptible es aplicable desde los diferentes elementos en este caso de la escritura oralitegráfica de la medicina local, y son estas prácticas, cocimientos, estructuras pedagógicas e identidad que se transmiten de manera generacional a partir de lo observable y la oralidad principalmente que nos hacen proponerla como una forma de lenguaje, enseñanza y aprendizaje de lo que representa ser *Jñatr'o*.

Bajo esta relación, la medicina local se constituye, a partir de plantas, animales y entidades espirituales representantes en el mundo de lo sagrado, que tienen un papel elemental en el prevalecer del equilibrio social y ecológico, incluso son protectoras de los mismos fenómenos naturales que pudieran desequilibrar las dinámicas de las comunidades.

La persona causa la enfermedad producida como un modo de protección de los espacios, estas las pueden curar los mismos familiares y por si solos, mediante el proceso de curación se logra el equilibrio. Aunado a esto, existe dentro de los procesos de salud enfermedades en el que colocan roles dentro del colectivo, empezamos desde lo más extenso, se encuentran los especialistas en medicina local quienes son los que aprendieron todos los conocimientos sobre cura de enfermedades, se asiste con ellos si la enfermedad es de gravedad, en segundo lugar está la práctica de abuelas, abuelos, madres y padres, que son los que se encargan en primera instancia de hacer el proceso de curación de los miembros de su familia si no es de gravedad, después están los hijos, entre 20 y 40 años que son a los que se les instruye para que poco a poco puedan ir aprendiendo las prácticas curativas; curando las enfermedades de gravedad. Para el caso de los jóvenes y niños menores de 20

años, es decir jóvenes y niños, quien tiene la función de curarlos son las abuelas, abuelos, mamá o papá o sus hermanos mayores, tomando en cuenta que debe ser quien tenga el espíritu más fuerte, es decir que tenga antecedentes de médicas y médicos tradicionales.

El conocimiento es especializado, pero en primera instancia la cura de enfermedades consideradas como sencillas, las pueden tratar el colectivo, desde el diálogo en la lengua con la enfermedad y el espacio agredido, acompañado de elementos religiosos. Bajo estos elementos religioso podemos observar *nu yo 'o, nu tizhi ri tsja 'a na ngrusi, ñeje ndäjñä ñe pjiño jñeche (maseta, piru, jara, ñe xe dyaja) (ande Jñatr 'o*, Los remedios, Villa Victoria, 2021) “la cera o el ocote en forma de cruz, acompañados de flores y hierbas (maceta, pirul, jara, entre otros)” medicinales para el caso de limpia, pero para los que deben ingerirse están las hierbas medicinales y los animales, estos sirven como símbolos del mismo entorno para disculparse con seres del mismo entorno con los que por alguna acción se provocó un desequilibrio. Para poder restaurar la armonía con el entorno existen dos formas de tratamiento la primera desde el dialogo que se hace a base de limpias y la segunda se hace a base de ingerirlos, esto a partir de tés.

El diálogo y la convivencia generacional, además de la misma experiencia van creando constructos de normas que regulan la dinámica con el entorno, basados principalmente desde lo temporal y espacial. Tanto la cura como las normas de conducta también se expresan mediante los sueños, tanto del que cura como el del que este enfermo, y es a partir de esto que se comprende la gravedad de la enfermedad.

En este sentido la enfermedad es un agente, es el resultado del desequilibrio en la red de relaciones entre lo humano y lo no humano, como se señaló en múltiples ocasiones a lo largo de la tesis, *yo Jñatr 'o* para mantener sus relaciones humanizan o vuelven sujetos a los seres de la cultura, por lo tanto, se puede dialogar, convivir, y permite coexistir, pero también se pueden eliminar y así restablecer la salud.

A partir del diálogo con la enfermedad se van creando normas de conducta y convivencia con el entorno natural, que determinan la dinámica y equilibrio de coexistencia a la par. Cultura y naturaleza son ámbitos intrínsecos e indispensables para

abordar la realidad contemporánea de las comunidades, debido al papel que las culturas han tenido en problemáticas actuales, como es la crisis climática y por querer contrarrestar los problemas que se han querido solucionar desde propuestas bajo el mismo sentido consumista.

Los objetivos que en esta investigación de manera general se alcanzaron a cubrir, pero desde lo que se ha comprendido vienen con ello más dudas y tópicos que emergen de los diálogos con las abuelas y abuelos, ejemplo de esto tenemos, renovar una nueva práctica etnográfica basada en las normas de conducta del contexto, profundizar en las conversaciones desde análisis del discurso y terminologías (estudios lingüísticos), temas como el sueño, y las demás escrituras que se plantearon en el andar de este trabajo de investigación serían oportunas poder retomarlas, y así realizar un trabajo más uniforme desde la lengua *Jñatr'o*.

Este trabajo, en tema de medicina local solo se retomó desde una perspectiva que permitían visibilizar las estructuras pedagógicas locales y las narrativas que permitieran comprender la red de relaciones que yo ande tienen con el entorno natural, mismo que se basa en el principio cultural del *xoñijomo*. La investigación solo es una palabra añadida al principio de los trabajos culturales y ecológicos.

Referencias

- Balcázar, F. E. (2003). Investigación acción participativa (IAP): Aspectos conceptuales y dificultades de implementación. *Fundamentos en Humanidades, IV* (7-8), 59-77. Recuperado de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=184/18400804>.
- Barriga, R. (2018). De Babel a Pentecostés. Políticas lingüísticas y lenguas indígenas, entre historias, discursos, paradojas y testimonios. Ciudad de México: Secretaría de Educación Pública / Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe.
- Bigot, M. (2001). Apuntes de lingüística antropológica. Argentina: Centro Interdisciplinario de Ciencias Etnolingüísticas y Antropología-Social, Facultad de Humanidades y Artes Universidad Nacional del Rosario.
- Brotherston, G. (2019). *Adugo biri: el jaguar legible*. LANM, Universidad Nacional Autónoma de México, Filológicas, Morelia, México. Recuperado de <https://lanmo.unam.mx/adugobiri/libros.php>

- Campillo, A. (2013). La crisis del pensamiento occidental, Carecemos de una razón común con la que afrontar los retos de la humanidad. *EL PAÍS*. Recuperado de <https://normasapa.com/como-referenciar-articulos-de-periodico/comment-page-7/>.
- Descola, P. y Parllssons, G. (2001). *Naturaleza y Sociedad; perspectivas antropológicas*. Editorial Siglo XXI.
- Durand, L. (2002). La relación ambiente-cultura en antropología: recuento y perspectivas. *Nueva Antropología*, XVIII (61). Recuperado de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=159/15906109>
- Duranti, A. (2002). *Antropología lingüística*. Madrid Cambridge University.
- Enciso, L, A. (31 de marzo de 2021). Sequía severa en 75% de la cuenca del Valle de México: Conagua. *La Jornada*. Recuperado de <https://www.jornada.com.mx/notas/2021/03/31/sociedad/sequia-severa-en-75-dela-cuenca-del-valle-de-mexico-conagua/>
- Fals, B. O. (2015). *Una sociología sentipensante para América Latina*. Bogotá, Colombia, CLACSO.
- Feltes, J. M. (2017). *Metodologías pedagógicas para el desarrollo de las habilidades del bilingüismo, la biliteracidad y la comprensión intercultural en dos o más lenguas nacionales*. México: INEE.
- Garza, C. (2006). Más Verde Jñatr'ó, manual de plantas medicinales. Fundación Pro Zona Jñatr'ó I.A.P., Indesol, CS-09-D-DR-100-06. La Soledad, San Felipe del Progreso, Estado de México.
- González, O. F. (2016). ANROPOLÓGICOS DESDE LA ETNOGRAFÍA Crónica del primer trabajo de campo. SERVICIOS EDITORIALES BONOBOS. Toluca, México.
- Jar, A. M. (2010). Trabajo interdisciplinario e interinstitucional: ser o no ser. *Revista Argentina de Microbiología*, 42(1),1-3. Recuperado de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=213014884001>
- Krainer, A. y Guerra, M. (2012). *Interculturalidad: un acercamiento desde la investigación*. (1ª edición), Gráficas V&M, Quito, Ecuador.
- Latapí, A. (2016). Cultura y medio ambiente en el Valle de Bravo, Estado de México. En E. Cortez y J. E. Carreón (Coord.). Los pueblos indígenas del Estado de México. Atlas etnográfico (163-176). Toluca, México: Secretaría de Cultura.
- Latour, B. (2019). *Dónde aterrizar, cómo orientarse en política*. Penguin Random House

Grupo Editorial, S. A. U. Barcelona. Recuperado de https://www.academia.edu/40320457/Donde_aterrizar_Bruno_Latour

Lévi-Strauss, C. (1974). Estructuralismo y ecología. Editorial Anagrama, España.

Martínez, R. (2007). La observación y el diario de campo en la definición de un tema de investigación. *Perfiles libertadores - Institución Universitaria Los Libertadores*. Recuperado de <https://www.ugel01.gob.pe/wp-content/uploads/2019/01/1-La-Observaci%C3%B3n-y-el-Diario-de-campo-07-01-19.pdf>

Miranda, B.B. (2017). Creación del municipio de San José del Rincón en el Estado de México. [Tesina para obtener el título de Licenciado en Historia, Universidad Autónoma del Estado de México.

Miranda, F. (10 de junio de 2021). Río Cutzamala mantiene sequía severa; presa Villa Victoria está al 25% de su capacidad. *Milenio*. <https://www.milenio.com/estados/sequia-cutzamala-presa-villa-victoria-25capacidad>.

Murillo, F. J. y Martínez, G. C. (2010). *Investigación etnográfica*. Madrid: UAM.

Ortiz, B. A. (2014). La relación hombre-naturaleza. tendencias de su filosofar en cuba. *Revista de ciencias sociales (CL)*, (32), 63-76. Recuperado de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=708/70831715004>

Páramo, R. G. (1989). Lógica de los mitos: lógica paraconsistente. Una alternativa en la discusión sobre la lógica del mito. *Ideas y Valores*, 38 (79), 27-68. Recuperado de <https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/21765>.

Peralta, M. C. (2009). Etnografía y métodos etnográficos. Análisis. *Revista Colombiana de Humanidades*, (74),33-52. Recuperado de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=5155/515551760003>

Pérez, R. M. y Argueta V. A. (2011). Saberes indígenas y dialogo intercultural. *Cultura y representaciones sociales, Analytics* 5(10), 31-56. Recuperado en 17 de octubre de 2020, de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S200781102011000100002&lng=es&tlng=es.

Real Academia Española. (2019). Diccionario de la lengua española (edición del tricentenario). Disponible en <https://dle.rae.es/sacralizaci%C3%B3n?m=form>

Reyes, G. V. y Martí, S. N. (2007). Etnoecología: punto de encuentro entre naturaleza y cultura. *Ecosistemas*, 16 (3). Recuperado de <https://www.revistaecosistemas.net/index.php/ecosistemas/article/view/92>

- Rocha, V. (2016). *Mingas de la palabra: textualidades oralitegráficas y visiones de cabeza en las oralituras y literaturas indígenas contemporáneas*. Fondo Editorial Casa de las Américas, La Habana. Recuperado de <http://biblioteca.clacso.org/Cuba/casa/20200419041222/Mingas-de-la-palabra.pdf>.
- Salgado, L. A. (2007). Investigación cualitativa: diseños, evaluación del rigor metodológico y retos. *Liberabit*, 13(13), 71-78. Recuperado de http://www.scielo.org.pe/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S172948272007000100009&lng=es&tlng=es.
- Sandt, V. de, J. (2012). “Introducción. Resurgencia indígena, políticas de reconocimiento y multiculturalismo neoliberal” en *Detrás de la máscara del reconocimiento. Defendiendo el territorio y la autonomía indígena en Cxab Wala Kiwe (Jambaló, Colombia), UNICAUCA, Colombia*.
- Santana, J. Rosales, E. Avendaño, G. Santana, C. y Pineda, J. (2013). Salud y estilos de vida en la zona Jñatr’o: San Felipe del Progreso, Atlacomulco y Jocotitlán, Estado de México. *Revista Brasileira de Geografía Médica e da Saúde*, 9 (17): 29 – 41. Recuperado en <http://hdl.handle.net/20.500.11799/58124>
- Segundo, E. B. (2014). *En el cruce de los caminos. Etnografía Jñatr’o*. México: Secretaría de desarrollo social.
- Segundo, R. E. (2016). *Las serpientes: entre el relato y el imaginario colectivo teetjo ñaatjo jñaatjo-Jñatr’o*. Fondo Editorial Estado de México, México.
- Severiche, S. C., Gómez, B. E. y Jaimes, M. J. (2016). La educación ambiental como base cultural y estrategia para el desarrollo sostenible. *Telos*, 18 (2), 266-281. Recuperado de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=993/99345727007>.
- Smith, L. T. (1999). *A descolonizar las metodologías*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- Toledo, V. Boege, E. y Barrera, B. (2019). *¿Qué es la Diversidad Biocultural?* Universidad Nacional Autónoma de México, Pablo Alarcón Cháires. Morelia, Michoacán.
- Toledo, V. y Barrera, B. (2009). *La memoria biocultural. La importancia de las sabidurías tradicionales*. Recuperado de <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libreria/364.pdf>
- Urbina, F. (2004). *Chamanismo y pensamiento abyayalense. Chamanismo: el otro hombre, la otra selva, el otro mundo*. Entrevistas a especialistas sobre la magia y la filosofía amerindia. Ariel José James y David Andrés Jiménez. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Vásquez, G. A. Chávez, M. M. Herrera, T. F. y Carreno, M. F. La fiesta xita: patrimonio biocultural Jñatr’o de San Pedro el Alto, México. *Culturales* [online]. 2016, vol.4, n.1, pp.199-228. ISSN 2448-539X.

Vázquez, E. A. y Prieto, H. D. (2012) “La vida de la tierra. Saberes locales y patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de Querétaro”. En Fenoglio, Lara y Lezama, Del quehacer al hacer en el centro INAH Querétaro. INAH México.

Viveiros, C. (2010). *Metaphysiques cannibales Lignes d'anthropologie post-structurale*. (S. Mastrangelo, trads.). Metafísicas Caníbales, líneas de antropología postestructural, Francia.

Documentos de consulta

Asociación de Propietarios de Exhaciendas de México A.C. 2021. Exhacienda de San Diego Suchitepec. México.

CONABIO. (2021), Reserva Especial de la Biosfera Mariposa Monarca. Declaratoria. La Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad. México.