



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA  
UNIDAD XOCHIMILCO  
DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES  
POSGRADO EN DESARROLLO RURAL  
NIVEL DOCTORADO

XĒMAAKY:  
MODOS DE SER, SISTEMA DE CONOCIMIENTO Y  
RELACIONES SOCIALES EN EL ESPACIO-TIEMPO AYUUIJK

TESIS  
QUE PARA LA OBTENCIÓN DE GRADO DE  
DOCTOR EN DESARROLLO RURAL  
PRESENTA

FLORIBERTO VÁSQUEZ MARTÍNEZ

DIRECTORA DE TESIS: SONIA COMBONI SALINAS

CIUDAD DE MÉXICO, ENERO 2024

COMITÉ:

DR. MILTON GABRIEL HERNÁNDEZ GARCÍA

DR. JOSÉ ALEJANDRO FUJIGAKI LARES

DRA. MA. ELENA MARTÍNEZ TORRES

DR. SÓCRATES VÁSQUEZ GARCÍA

## RESUMEN

Este trabajo de tesis doctoral se desarrolló en el contexto Ayuujk, particularmente en Tlahuitoltepec, Mixe, Oaxaca. Esta investigación explora y analiza “los modos de ser” y “sistema de conocimiento” a partir del Xëmaaky [chamanismo] en territorio Ayuujk de Oaxaca; a partir de estas ideas centrales se analizan: la noción de “jää’y” (persona, humano), figura central del xëmaaky y; la noción del “et-näxwii’nyët” (espacio-mundo), espacio de referencia del xëmaaky.

Se presenta información de cómo las personas se convierten en Xëmaapyë a partir de anotaciones y observaciones etnográficas, así como a partir de una exploración bibliográfica; del mismo modo se realiza el análisis de las nociones sobre yëkxëmaapyë, xëmaaky y xëmaapyë (chamanismo y chamán). Se presenta la indagación de los espacios de actuación y participación del xëmaapyë en la sociedad ayuujk, su relevancia para la vida personal, familiar y colectiva, con la intención de saber ¿cuál es la situación social actual del xëmaaky y del xëmaapyë en territorio ayuujk?

Se explora el significado de “jää’y” a partir de las informaciones recuperadas en forma de “narraciones” y conversaciones con las personas xëmaapyë, con las personas de las comunidades, así como la recuperación de información documental etnográfico. Con la noción de Jää’y se quiere trascender posiciones antropocéntricas, traducciones cartesianas y cristianas, trascender la idea de lo humano/ no-humano; humano/ extra-humano; humano/ sobrenatural; natural/ sobrenatural; alma/ espíritu, para desplegar los propios conceptos en ayuujk, trascender estos conceptos que habitualmente se han utilizado en el contexto ayuujk.

Se analiza cómo la idea del “Et-näxwii’nyët”, entendido como espacio tiempo y espacio mundo, configura el sistema de conocimiento y las relaciones sociales en territorio ayuujk. Las preguntas guías han sido las siguientes ¿cómo entendemos el “et-näxwii’nyët” (el mundo)? ¿Cómo concebimos el lugar que habitamos y cómo determina nuestros conocimientos? y ¿con quiénes lo habitamos?

**PALABRAS CLAVE:** Xëmaaky, modos\_de\_ser, sistema\_de\_conocimiento, relaciones\_sociales, espacio-tiempo\_Ayuujk

## Índice

Lista de Figuras .....	5
<b>Introducción</b> .....	6
Jotmay: el proceso metodológico desde lo Ayuujk .....	8
La Oralidad .....	14
Los procesos de traducción.....	18
Xëmaaky y el Desarrollo Rural .....	20
Estructura del documento .....	22
<b>Capítulo 1</b>	
1. Territorio Ayuujk: Contexto de la investigación.....	24
1.1. Contexto territorial Ayuujk.....	27
1.2. Comunidades de investigación .....	33
1.3. Contexto lingüístico.....	35
<b>Capítulo 2</b>	
2. Xëmaaky en la Sociedad Ayuujk .....	39
2.1. Yëkxëmaapyë, Xëmaaky, Xëmaapyë: el camino hacia el xëmaaky.....	42
2.1.1. Yëkxëmaapyë .....	42
2.1.2. Xëmaaky.....	44
2.1.3. Xëmaapyë.....	45
2.1.4. Configuración del Xëmaapyë .....	51
2.1.5. Características de los xëmaapyë.....	65
2.1.6. Periodo colonial y xëmaaky .....	68
2.1.7. Situación social actual del xëmaaky.....	73
<b>Capítulo 3</b>	
3. Jää'y: Xëmaaky y “los modos de ser” en territorio ayuujk.....	81
3.1. Jää'y – juky: persona/humano - vivo/viviente.....	81
3.2. Jää'y'äjten-janytsy'äjten: Configuraciones Ontológicas .....	88
3.3. Xëew-Tso'ok: sujeto alterno– nahual .....	96
3.4. Jëkiiny, anaaw-wëtsuk, yëkjuky'äjtpë: lo que hace posible la existencia.....	104
3.5. Poj Jää'y - Poj jëyujk: Ontología compartida.....	120
<b>Capítulo 4</b>	
4. Et-Näxwii'nyët: Xëmaaky y el “sistema de conocimiento” en territorio ayuujk.....	128
4.1. Et-xëew – espacio-tiempo.....	130
4.2. Et-näxwii'nyët – espacio-mundo .....	145
4.3. Jatu'uk et – Jatu'uk näxwii'nyët: Mundos alternos o transversales .....	155
<b>Conclusión</b> .....	171
<b>Bibliografía</b> .....	180
Diálogos y entrevistas.....	185

## Lista de Figuras

Figura 1: Jotmay .....	13
Figura 2: El área de grupo Mixe-Zoque .....	25
Figura 3: Mapa de localización de Oaxaca.....	27
Figura 4: Mapa de localización del Territorio Ayuujk, en Oaxaca .....	28
Figura 5: Zonas climáticas del territorio Ayuujk.....	30
Figura 6: Comunidades de investigación .....	33
Figura 7: Mapa lingüístico del Territorio Ayuujk .....	37
Figura 8: Hablantes ayuujk en municipios mixes.....	38
Figura 9: Xëmaaky .....	50
Figura 10: Noción de Jää'y.....	82
Figura 11: Extensión de la noción de Jää'y-jujky .....	84
Figura 12: Jää'yäjtën-Janytsy'äjtën .....	95
Figura 13: Estructuración del Xëtuu' .....	136
Figura 14: Estructuración de los días .....	137
Figura 15: Estructuración de los meses .....	137
Figura 16: Estructuración de la semana.....	138
Figura 17: Registro escrito del xëtuu'. .....	144
Figura 18: Et-näxwii'nyët .....	154

## Introducción

Este trabajo de tesis doctoral se desarrolló en el contexto Ayuujk, particularmente en Tlahuitoltepec, Mixe, Oaxaca. Para el programa del Posgrado en Desarrollo Rural, UAM-X, durante el periodo 2019-2023.

Las preguntas que han guiado este trabajo de investigación son: ¿qué elementos analíticos se pueden encontrar dentro del **xëmaaky** [chamanismo]<sup>1</sup> que permita comprender los “modos de ser” y el “sistema conocimiento” entre los ayuujk de Oaxaca? En un primero momento la intención es explorar la idea de los “modos de ser” pero partiendo de la noción ayuujk del “**jää’y**” (persona, humano), ¿Cómo se entiende entre los ayuujk? ¿Qué aspectos define lo humano o lo no humano? Si es que esta distinción aplica en los términos ayuujk o habría que construirlo desde otros conceptos que no sean desde esta dicotomía humano - no humano. ¿Cómo son las formas de relación con otros “seres”?

En un segundo momento la intención es explorar el “sistema de conocimiento” a partir de la noción del **et-näxwii’nyët** (espacio-mundo) ¿cómo se entiende el “et-näxwii’nyët”? ¿Cómo se concibe el lugar que se habita? y ¿con quiénes se habitan? ¿El et-näxwii’nyët ofrece formas de conocimiento? ¿O si el conocimiento se adquiere a partir del et-näxwii’nyët? Y si esto es posible ¿cómo se accede a ese tipo de conocimiento? Por último, se pretende conocer ¿cómo se relacionan y habitan “lo humano” y “el mundo” ayuujk en la actualidad? y ¿cuál es la situación social actual del **xëmaaky** [chamanismo] y del **xëmaapyë** [chamán]?

De estas preguntas iniciales se despliegan los objetivos general y específicos: para el objetivo general se plantea analizar “los modos de ser” y “sistema de conocimiento” a partir del **xëmaaky** en territorio ayuujk de Oaxaca; mientras que los objetivos específicos son: a) analizar las características de “los modos de ser” a partir de la noción de “**jää’y**” (persona, humano), figura central del **xëmaaky**; b) analizar el “sistema de conocimiento” a partir de la noción del “et-näxwii’nyët” (espacio-mundo), espacio de referencia del **xëmaaky** y; c) conocer la situación social actual del **xëmaaky** y del **xëmaapyë** entre los ayuujk de Oaxaca.

---

<sup>1</sup> Chamanismo y chaman son traducciones para darse entender de forma general, no para subordinar los propios conceptos ayuujk a estas categorías antropológicas, como tampoco subvertir el orden de los significados.

Una de las principales figuras sociales de este trabajo son las personas *xëmaapyë* [chamán], es a partir de estas figuras del que también se puede hablar de la idea del *xëmaaky* [chamanismo] y del *yëkxëmaapyë* [lo que hace posible el chamanismo, *metachamán*], estas ideas se pueden comprender a partir del contexto social en el que se desenvuelven. Cuando en *ayuujk* se hace referencia al **xëmaapyë** o **ja xëmaapyë**, implica que son hombres o mujeres sin distinción, es decir jamás se cae en la confusión de si se hace referencia únicamente al hombre o a la mujer *xëmaapyë*, porque **xëmaapyë** es tanto hombre como mujer, así con el término **ja xëmaapyë** se hacer referencia a ambos géneros, donde el artículo “**ja**” aplica tanto para hombre como para mujer, artículo que al castellano generalmente se traduce como el/la.

Las personas *xëmaapyë* son hombres y mujeres, jóvenes, adultos, abuelos y abuelas, quienes son depositarios de ciertos conocimientos a los que no se pueden acceder comúnmente, o a los que no tienen acceso los **ka’xëmaapyë** [no chamanes], esto es, las personas en general, las personas que no son *xëmaapyë*. A través de ellos y ellas se intenta conocer su historia de iniciación como *xëmaapyë* y su relación con las nociones de “*jää’y*” [persona, humano] y de “*et-näxwii’nyët*” [espacio-tiempo, espacio-mundo]. Que a diferencia de las personas en general, se dice que los *xëmaapyë* han entrado en contacto o han establecido comunicación con otros “seres” y otros “espacio-mundo” a través de la cual han adquirido conocimientos o experiencias que se podría denominar metafísicas, sin embargo, esos conocimientos no son únicamente para los *xëmaapyë*, sino que los comparten con las personas que “acuden” a ellos por algún *jotmay* [preocupación]. Por lo que también los otros sujetos o figuras importantes para este estudio, y que se incorporan en el trabajo, son los “*ka’xëmaapyë*”; las personas que “acuden” al *xëmaapyë*, es a través de ellos/ellas que podemos conocer la importancia del *xëmaaky* en las comunidades. También se ha indagado con las personas que ofrecen relatos sobre la historia **ayuujk**; abuelas, abuelos y personas mayores, ya que son los depositarios de las historias a través de las cuales podemos encontrar información sobre el “ser” y el “conocer”, sobre lo ontológico<sup>2</sup> y epistemológico *Ayuujk*.

---

<sup>2</sup> Ontología, preocupada con el “ser”. Epistemología, cómo llegamos a “conocer”. “O en su forma plural; Ontologías: modos de ser; Epistemologías: modos de saber y conocer” (Sousa Santos, 2018: 30). “Términos robados de la caja de cristal de los filósofos para probarlos en el campo de las ciencias sociales” (Silla, 2016: 147). Uso lo ontológico y epistemológico, no para equipararme con el sentido *occidental* de lo ontológico y

### *Jotmay: el proceso metodológico desde lo Ayuujk*

Para abordar el estudio y la comprensión del xëmaaky, implica comprender cómo se construye el conocimiento desde lo ayuujk, cómo se operacionalizan y desglosan los conceptos existentes desde la racionalidad ayuujk, tratar de despojarse primero de las racionalidades impuestas y construidas por una lengua distinta al Ayuujk (por el mundo escolar) para que tenga su propio curso, evitar repetir los mismos prejuicios o definiciones preestablecidas de los que hemos sido provistos por una racionalidad y científicidad distinta y ajena al Ayuujk:

En este sentido, buscamos romper con creencias, estereotipos y suposiciones falsas; denominaciones, terminologías y tratos discriminatorios; modelos y prototipos, métodos y metodologías, incluso con teorías y paradigmas científicos, construidos desde occidente, los cuales son ajenos a nuestros contextos pero que, sin embargo, han sido tomados como parámetros únicos para medir, y asignar un valor, a los demás pueblos del mundo, y todo lo que los constituye, desde una postura etnocentrista (Reyes Gómez, 2017: 4).

Implica una racionalidad y sensibilidad desde la lengua y el espacio-tiempo/espacio-mundo ayuujk, que se expresa en los conceptos de **wënmää'ny** [racionalidad] y **jää'wën** [sensibilidad]<sup>3</sup>. Porque, como se dice en Tlahuitoltepec, cuando se quiere cuestionar el comportamiento o la expresión de alguien que ha perdido los estribos, se le dice **mjäá'wëpëte'n yë näxwii'nyët uk ka'aten yë xjäwë**, esto es “eres o no eres sensible al espacio-mundo”, otra forma de traducción puede ser “analizas o no analizas, razones o no razones el espacio que habitas”; también se dice **wënmaapyëte'n uk ka'aten mwënmay** esto es “razonas o no razones”. Los conceptos de **wënmää'ny**, **jää'wën** y **näxwii'nyët** aparecen aquí como eje de la razón y de la racionalidad, tener sensibilidad del espacio-mundo como forma de considerar que se está en la racionalidad, que se utiliza todos los sentidos para relacionarse con el entorno o para analizar el entorno. Otra expresión que también se usa para cuestionar la falta de racionalidad y sensibilidad también se dice **mwijyëte'n uk ka'ten mwjiyë, uk mkumääpëte'n**<sup>4</sup> [(lit.) ¿Estás despierto o no estás despierto, o estas teniendo

---

epistemológico, sino para hacerme entender en términos de traducción, porque lo ontológico y epistemológico existe en sus propios términos ayuujk, en sus propios conceptos y definiciones en ayuujk.

<sup>3</sup> Nos remite al uso exponencial de los sentidos de percepción: oído, vista, olfato, tacto y gusto.

<sup>4</sup> Kumä'äy: se traduce como sueño y pesadilla. Kumä'äy: sueño; se podría decir como sueño positivo Los xëmaapyë generalmente se refieren que sueñan, cuando se les transfiere el conocimiento. Kumä'äy: pesadilla;



pesadilla?] Mwiyyëte'n uksätënmjaty [(lit.) ¿Estás despierto, o que te sucede?] Esto implica que el estar despiertos es estar conectado, ser sensibles, analizar, razonar el mundo que se habita. Cuando a alguien se le señala por decir desatinos se le dice “mkumääpmejts ajaaj” [(lit.) Estás soñando, que implica como un sueño negativo].

Así como se conciben diversos planos de existencia o mundos transversales, también es preciso la multiplicación de los contextos y de los sujetos para la comprensión de las propias ontologías y epistemologías:

Nuestro juego epistemológico se llama objetivación; lo que no fue objetivado permanece irreal y abstracto [...] El chamanismo amerindio parece guiado por el ideal inverso: conocer es personificar, tomar el punto de vista de lo que es preciso conocer. O más bien, de *quien* es preciso conocer, porque todo consiste en saber “el *quien* de las cosas” [...] diríamos que nos encontramos aquí frente a un ideal epistemológico que, lejos de querer reducir la “intencionalidad ambiente” a nivel cero para alcanzar una representación absolutamente objetiva del mundo, más bien apuesta a lo contrario; el conocimiento verdadero apunta a la revelación de un máximo de intencionalidad, a través de un proceso de “abducción de la agentividad” sistemático y deliberado (Viveiros de Castro, 2010: 40, 41).

Me preguntaban, cómo se lograría que el resto de la comunidad esté relacionado con estas formas de pensamiento del xëmaaky. Más bien, la pregunta sería ¿Cómo la epistemología objetivista de la modernidad occidental (Viveiros de Castro, 2010), el Estado y los sistemas dominantes han logrado incrustar en las comunidades formas ajenas y externas de pensamiento? y que, como sucede con el síndrome de Estocolmo, estas comunidades defiendan a capa y espada el sistema de pensamiento de su captor. Como menciona Goldman (2021) respecto al papel que han jugado las ciencias sociales en la legitimación de un solo sistema de conocimiento en el contexto brasileño:

De hecho, las ciencias sociales brasileñas, desde su nacimiento en el siglo XIX, se han dedicado, de una u otra forma, a esos fenómenos en el contexto de los problemas planteados por el tema de la “construcción de la nación”. Lo que nos recuerda que, tanto en este caso como en otros, la ciencia y la política (nacional) van de la mano (Goldman, 2021: 68).

En esta línea de razonamiento también hay que considerar que la forma de pensar ayuujk en la actualidad está atravesada por la visión colonizada del mundo, principalmente por la razón

---

se podría decir como sueño negativo. Un sueño asustador [tsë'ëkë kumääp], que hace tambalear la idea de la existencia, sueño irracional, que hace perder los estribos.

judeocristiana y el racionalismo occidental, imbuida desde la época colonial. Por lo que muchos de los datos etnográficos transferidos a la academia provienen de estas fuentes y generalmente se utiliza esta forma de hacer ciencia y la información académica consecuente como visión real y objetiva o resultado de una investigación objetiva:

Las corrientes dominantes en las Epistemologías del Norte se han centrado en la validez privilegiada de la ciencia moderna que se ha desarrollado principalmente en el Norte global desde el siglo XVII. Estas corrientes se basan en dos premisas fundamentales. La primera es que la ciencia basada en la observación sistemática y la experimentación controlada es una creación específica de la modernidad céntrica occidental, radicalmente distinta de las otras “ciencias” que se originaron en otras regiones y culturas del mundo. La segunda premisa es que el conocimiento científico, en vista de su rigor y potencial instrumental, es radicalmente diferente de otros saberes, ya sean laicos, populares, prácticos, de sentido común, intuitivos o religiosos. Ambas premisas contribuyeron a reforzar la excepcionalidad del mundo occidental *vis a vis* el resto del mundo y, por la misma razón, a dibujar la línea abisal que separó, y aún separa, a las sociedades y sociabilidades metropolitana y colonial (Sousa Santos, 2018: 32).

Para trascender las limitaciones señaladas, en años recientes se ha sistematizado el proceso metodológico desde lo Ayuujk, en el que se retoman los conceptos **jotmay** [preocupación] y **jää’wën** [sensibilidad]. Estos conceptos se definen “como la posibilidad del inicio reflexivo y el compromiso que pueden asumir los involucrados en una problemática, (o una situación que desequilibra) desde su sentir y su preocupación” (Martínez, 2017: 14), **jää’wën** [sensibilidad] y **jotmay** [preocupación], desde la racionalidad y la sensibilidad, no desde un sentido protagónico sino en un sentido colectivo. Si bien una persona encuentra o asume un **jotmay** de forma individual, sin embargo, siempre en un entorno social y colectivo.

La palabra **jotmay** (*Figura 1*) se compone de dos palabras *joojt + may*: *Jot* deriva del vocablo *joojt*, que en términos literales es dentro, interior (relacionado con el *jää’y’äjten-jantsy’äjten*, la ontología); *May* se refiere a varios, múltiples, diverso, muchos. Nos remite a que “hay varios dentro (corazón, estómago, hígado)”:

*Jotmay* en lengua ayuuk (de *joot*, interior, corazón y *may* muchos, varios), esto es no tener un solo corazón, no tener un corazón íntegro, lo cual desemboca en discursos-pensamientos-acciones desarmonizados, no acordes, muchas veces opuestos; en suma, el estado emocional ha perdido el equilibrio, lo cual afecta, a su vez, nuestro componente tanto corporal, mental como espiritual (Reyes Gómez, 2017: 32).

Lo que metafóricamente se dice es que “el corazón empieza a hacerse varios, ¿por qué? porque si no resuelvo esto (una inquietud, un problema), qué hago, haces otro corazoncito, y así una secuencia” (Martínez, 2017: 172). Sin embargo, más allá de las referencias morfológicas, **jotmay** es la multiplicidad de pensamientos, preocupaciones y sentimientos tanto de una persona como de una comunidad y para atender un **jotmay** hay que tomar acciones.

Por ejemplo, también existe el concepto de **jotmay’o’ojkën**: compuesto por tres palabras *joojt*: dentro, interior; *may*: varios, múltiples, diverso, muchos; *o’ojkën*: muerte. En términos de traducción general el concepto de **jotmay’o’ojkën** se traduce como tristeza o depresión. Sin embargo, partiendo de la definición ayuujk esto se expresa como la muerte de los interiores múltiples, muerte del *jää’y’äjten* [ser], quedando solo la apariencia, el cuerpo.

La palabra **jotmay** refiere a algo que inquieta, una actividad, situación o pensamiento que nos ocupa ya sea de forma positiva o negativa, es decir, el **jotmay emerge** o el **jotmay se asume**. El **jotmay emerge** en forma de problemas, preocupación, desequilibrio y altera la dinámica de la vida cotidiana y es necesario buscar resolverlo; el **jotmay se asume** como una forma de darle sentido a la propia existencia, el **jotmay** es lo que nos mueve, nos hace pensar, tomar decisiones, ejecutar y concretar acciones para la satisfacción de la existencia. Cuando alguien está en la pasividad o en la inactividad se le pregunta ¿acaso no tienes algún **jotmay**? Porque el **jotmay** es lo que le da sentido y dinamismo a la existencia.

Es necesario aclarar que la idea de **jotmay** no es exclusivamente utilizado en el ámbito de la investigación, más bien este concepto se ha tomado del uso cotidiano, proyectándolo como una metodología ayuujk del indagar, analizar y del actuar. Porque de algún modo todas las personas determinan su actuar y su existencia a partir de un **jotmay**, todos indagan, organizan y estructuran constantemente su existencia, su devenir.

La palabra **jotmay** incorpora nociones como el **jää’wën**, que se traduce como **sensibilidad**, y “es parte del entendimiento básico de estar en el mundo. Sentir, remite a la sensación básica, elemental que explica vivir el mundo” (Martínez, 2017: 172). **Jää’wën** es lo que te hace “ser”, es la capacidad de tener entendimiento, de comprender de forma concreta y abstracta lo que está alrededor, relacionado con sentir el espacio- mundo, **mjäa’wëp yë näxwii’nyët uk ka’ xjäwë** [eres o no eres sensible al espacio-mundo], es un despliegue de lo sensorial,

del análisis y la racionalidad, cuando no existe el **jää'wën** no emerge ni se asume ningún jotmay.

El jotmay también incorpora el “**mää'yën täjën**”, la divagación, una preocupación y sentimiento desordenado, caótico, sin ninguna orientación, sin ningún prospecto. Es necesario llevar esta divagación inicial al plano del **pamää'yën patäjën**, la meditación y reflexión ordenada y sistemática respecto al origen de lo que preocupa y el acto que se asume para satisfacer la propia existencia, es reflexionar el devenir. A su vez esto encamina al **yëktëe'ën yëk'amëtoo'ën**, la indagación, la consulta con personas con más experiencia o con mayor conocimiento respecto a lo que inquieta, respecto al jotmay, en algunos casos se acude con los **xëmaapyë** para que orienten a mirar el horizonte de la indagación. Esta acción implica otro paso que es el **käjpxën matyääjkën** la conversación, la charla como forma de indagación, el **käjpxmujkën matyäkmujkën** el intercambio de información y de puntos de vista.

Durante estos procesos se lleva a cabo el **pee'ën koo'nën**, la recolección de las partes, la recopilación ordenada y sistemática de la información tanto de la información oral como escrita que servirá para lograr un resultado satisfactorio del jotmay.

El **käjpxkëtääjkën** implica la estructuración y análisis de la conversación y la información verbal recopilada en diversos momentos y espacios, y el **jää'kyukëkyëtääjkën** implica la estructuración y el análisis mental y cognitivo. El **peetuu'ë kontuu'ë** implica la organización y estructuración de la información ya sea de forma abstracta, de forma práctica o de forma escrita, que a su vez lleva al **jaatyääjkën jo'tstääjkën**, que implica el proceso de escritura organizada de la información.

El jotmay como metodología traza una ruta, un “camino del pensamiento para comprender, reflexionar, analizar e interpretar la realidad” (Wilson, 2008; 2001, citado en Arévalo, 2013: 62) Que “se diferencia de la posición cartesiana “pienso, luego existo” que reduce la experiencia válida e importante a la racionalidad: los sentidos nos engañan” (Arévalo, 2013: 65).

Si en parte este trabajo trata de abordar de cómo se conoce, entonces también se trata del camino que se recorre para llegar al conocimiento o adquirir conocimiento, es decir, se trata

de ir construyendo, más bien de ir reconstruyendo, lo que en términos de traducción llamaremos la metodología ayuujk; que se presenta aquí como **jotmay**:

El trabajo metodológico refiere a este proceso colectivo de construcción de conocimiento que por sus consecuencias prácticas en la vida de las personas y sus regiones geográfico-territoriales, intenta ser crítico y propositivo, pero en el que también son manifiestos desacuerdos, relaciones y discursos de poder (Martínez, 2017: 15).

Esta metodología incorpora los conocimientos que se han venido adquiriendo desde el contexto en que se vive, por aquello de que no se estudia a los “otros”, sino que se escribe desde donde se ha vivido, lo que se sabe, se escucha, lo que se ha aprendido, se ha reflexionado de forma colectiva o personal, desde el contexto de comunidad, articulando diversas informaciones espaciales y temporales.

Jotmay	Mää'yën täjën" <i>[divagación]</i>
	Pamää'yën patäjën <i>[meditación y reflexión]</i>
	Yëktëë'ën yëk'amëtoo'ën <i>[indagación, consulta]</i>
	Käjpxën matyääjkën <i>[conversación, entrevista]</i>
	Käjpxmujkën matyäkmujkën <i>[intercambio de información]</i>
	Pee'ën koo'nën <i>[recopilación ordenada y sistemática de la información oral y escrita]</i>
	Käjpxkëtääjkën <i>[estructuración y análisis discursivo]</i>
	Jää'kyukëkyëtääjkën <i>[estructuración y análisis cognitivo]</i>
	Peetuu'ë kontuu'ë <i>[organización y estructuración documental]</i>
	Jaatyääjkën jo'tstääjkën <i>[proceso de escritura organizada]</i>
Figura 1: Jotmay	

## *La Oralidad*

Dentro del aspecto metodológico del jotmay se despliega el **käjpxën matyääjkën** [conversación, charla], lo que se le ha llamado “historias orales”, que en *ayuujk* sería el äp matyä’äky o äp ayuujk, esto es, lo que cuentan los ancestros o la palabra de los ancestros. Que sirve como mecanismo interpretativo de las situaciones históricas que permite comprender la forma cómo las sociedades piensan e interpretan su experiencia histórica (Rivera, 1987). La historia oral como un ejercicio colectivo de construcción de conocimiento. Así como dice un señor que al conocer y saber varias narraciones éstas van articulando ideas y llevando a la comprensión de lo que se encuentra en el entorno:

Quando aprendo varias narraciones, se van juntando varios pensamientos, varias ideas, así es como yo lo entiendo, una narración me da una idea, otra me da otras ideas y si las analizamos [n'exjtëë'ëm] y entendemos bien, esas narraciones se unen, se juntan [namyäjtsëtëp], y juntando esas ideas podemos llegar a la comprensión de lo que pasa alrededor (Jaime Jiménez, comunicación personal, Moctum, enero 2021).

Sin embargo, no todos llegan a comprender la intención o la función de las historias orales de nuestras comunidades, también porque esta práctica se ha visto menguada generación tras generación, dando paso a otras formas de compartir y conocer historias:

Estas mismas pueden tener distintas funciones iniciales entre sus narradores y sus oyentes, como lo pueden ser desde la mera convivencia, diversión o entretenimiento [...] Estas narraciones no son “cuentos” como se les ha llamado comúnmente, de manera despectiva, porque no son de ficción, inventados de la nada y de contenido falso [...] Son narraciones con profundo contenido simbólico y por eso mismo consideradas ciertas, verdaderas [...] y su propósito primordial es formar, educar, inducir al conocimiento y la práctica de la visión del mundo del pueblo ayuuk [...] Finalmente, podemos decir que todas las narraciones comparten un fin común: la transmisión de la literatura oral y, con ella, la transmisión de la lengua y la cultura, la visión del mundo (Reyes Gómez, 2017: 113, 114).

Otro aspecto importante de las historias orales es la memoria, en el sentido de continuidad de la memoria colectiva, de la continuidad de la lengua ayuujk:

Y así pasa con las narraciones. Cuando ya no lo platicamos ya no lo sabemos contar. Por ejemplo, ahora mismo omitimos muchos fragmentos, nos saltamos partes de la narración. Ahora todas las narraciones son cortas, porque antes eran más extensas, tenían más detalles, más sabor, más textura. Y si lo cuentas frecuentemente pues te acuerdas, pero como ahora ya casi nadie lo practica, ya casi nadie comparte las narraciones, ya se van olvidando fragmentos. Eso es lo que también está pasando. Además, ya no sabemos platicar, decimos que hablamos el ayuujk, pero realmente ya

no decimos muchas palabras. Por eso decimos que aquí mismo hay aprendizajes, conocemos la geografía, los nombres, lo que hay en cada lugar. Lo que está permitido hacer y lo que no está permitido hacer.

Es así como lo veo, porque las narraciones son memoria, hacemos memoria cuando lo contamos y guardamos memoria cuando lo compartimos (Magdalena Orozco, comunicación personal, Tejas, enero 2021).

La oralidad incorpora el lenguaje como lo menciona Velasco (2012):

El lenguaje tiene una función constitutiva de mundos. Esta visión vincula la existencia de fenómenos, cosas o acontecimientos que podemos connotar y referir con nuestro lenguaje y, a su vez, el lenguaje expresa las características del mundo histórico en que se vive. Así, se reconoce una diversidad de lenguajes, cada uno específico de una determinada sociedad, que varían conforme cambian los mundos en que se vive. Por ello resulta impropio aspirar a un lenguaje universal que soslaye las especificidades históricas y culturales de cada sociedad (Velasco, 2012: 210).

En este sentido, las ideas del tema de tesis surgen de la vida cotidiana en el territorio ayuujk de Tlahuitoltepec. Las narraciones, las historias y las anécdotas, las formas de expresarse y las formas de comunicarse con el espacio que habitamos han sido las fuentes de alimentación de esta reflexión. Al articular las palabras y los conceptos junto con sus significados y semánticas, se entiende que de forma cotidiana los ayuujk de Tlahuitoltepec expresan y enuncian las formas en cómo se teje y se comprende las formas de ser y de conocer, las formas de relacionarse con el tiempo, con el espacio y con la sociedad en la que se habita.

Son las ideas de la sociedad contemporánea ayuujk que se sistematizan y estructuran en este trabajo, sin embargo, también ha sido necesario realizar un ejercicio de búsqueda del significado y la semántica de las palabras a través de la historia para comprender los significados subyacentes a través del tiempo. Sin dejar de tener presente que esto se ha venido reconfigurando a través de las épocas históricas tanto del propio espacio que habitamos como de otros espacios que influyen en nuestra forma de existir.

De esta forma, el tema de tesis no surge a partir de lo leído a través de los textos, si no a partir de lo visto, de lo vivido, de las historias que he escuchado e interpretado en relación con el xēmaaky, a partir de la recopilación de las ideas y las preocupaciones en la colectividad en la que vivo, esto es, a partir de la lengua y la oralidad ayuujk.

Las narraciones son las que fueron determinantes en el planteamiento de las interrogantes generales de mi indagación. Es decir, el escuchar y conocer las narraciones se fueron generando preguntas básicas relacionadas a las formas de pensar y de relacionarnos con el espacio que habitamos.

Lo que se presenta en este documento son las narraciones más comunes que se pueden escuchar entre las comunidades ayuujk, cada una con sus versiones y variantes. Sin embargo, son las que estructuralmente nos permiten realizar los análisis que nos interesan. Esto es, a partir de los elementos enunciados en las narraciones se empiezan a plantear las preguntas: cómo pensamos y nos relacionamos con el espacio que habitamos, cómo concebimos nuestra existencia en el espacio que habitamos, cuál es nuestra idea acerca del jää' y [persona]. En las narraciones estas ideas aparecen enunciados constantemente, aunque no de forma explícita.

Las personas que colaboraron premeditadamente o de forma espontánea con las narraciones y con las que fue posible realizar un registro sonoro son las siguientes: Bárbara, Yacochi, octubre 2020; Bonifacio Orozco, Tejas, Tlahuitoltepec, 2016; Brígida Díaz, Rancho Red, Tlahuitoltepec, 2016; Francisco Santiago, Guichicovi, 2009 y 2021; Germán Perfecto, Mazatlán, 2009; Isaías Antonio, Guichicovi, 2021; Jaime Jiménez, Moctum, Totontepec, enero 2021; Juana Vásquez, Tlahuitoltepec, 2021; Laurentina Mateos, Cotzocón, 2021; Magdalena Orozco, Tejas, Tlahuitoltepec, enero 2021; María Martínez, Tlahuitoltepec, abril 2021; Reynaldo Vásquez, Tejas, Tlahuitoltepec, enero 2021; Ricarda Cardoso, Tlahuitoltepec, 2011 y 2021.

Muchas otras narraciones u otras versiones de las narraciones, escuchadas en las diversas comunidades ayuujk, no fueron registradas de forma sonora, sin embargo, a nivel de conocimiento y memoria hicieron posible la estructuración del documento, como decía en renglones arriba, estas narraciones hicieron posible plantear las preguntas iniciales, cuando ni siquiera se tenía pensado realizar este trabajo.

Más allá de realizar una lectura y comprensión solo de los textos, hay que realizar un análisis y comprensión de la lengua misma, es decir, no limitarse a la tecnología de la escritura, porque en esta investigación lo primordial es la oralidad. Sin embargo, también se vislumbra como un gran reto, porque es diferente imaginar la investigación y sus conceptos en una lengua distinta a la que se presenta de forma escrita. Aunque tampoco hay que caer en la



trampa de creer que por utilizar conceptos en ayuujk es un “trabajo más completo”, porque puede que estemos realizando traducciones torcidas o definiciones atravesadas por una visión idealizada, incluso cristianizada de lo ayuujk. Hay que ser muy conscientes de eso al explorar nuestros conocimientos, no desgastarse en confrontaciones, mejor disfrutar la exploración de los procesos, significados y conceptos que nos proporciona el Ayuujk.

Por lo general existe una supremacía de la escritura sobre la oralidad, se dice que hay que formalizar los conceptos, que la escritura es el pensamiento sistematizado de la oralidad, que las palabras hay que colocarlas de formas escrita para que permanezca, sin embargo ¿en qué lengua, en qué idioma, en qué condiciones? ¿Quién establece las reglas para transferir todo a un sistema escrito?

¿Por qué es necesario la indagación histórica oral? Porque nos hemos vuelto ignorantes y sordos hacia nuestra propia lengua. Se ha impuesto la supremacía de la vista, relacionado con los documentos y la escritura de textos predominantemente en lenguas diferentes al ayuujk.

Porque somos productos de un sistema que estructural y sistemáticamente nos acerca más a lo ajeno y nos aleja más de lo propio. Así condenamos a la desaparición nuestros sistemas de conocimiento, aunado que se ha visto reducido y recluido a la “oralidad”, a su vez como último bastión de continuidad y transferencia de las formas de pensar y existir ayuujk.

Por otra parte, en algún momento de este proceso de escritura llegué a un punto de quiebre, que lo que estaba haciendo no es trascendental para el mundo académico, aunque después de pensarlo un poco, llegué a la idea de que no pretende serlo, únicamente forma parte del aprendizaje, de conocer el entorno, la historia; aquella que no conocía porque se le había negado espacio por todos lados, además es información dispersa que se escribe en cinco o diez renglones y se acaban las ideas y las palabras.

En ciertos momentos pensé que la recopilación de historias y narraciones solo tenían sentido en la divagación, en la fantasía, en la imaginación de mundos y posibilidades. Porque al mirar el mundo alrededor nos damos cuenta de que eso del pensamiento ayuujk ya no importa tanto, solo importa la pose folclórica, la pose publicitaria, incluso la pose intelectual. En donde lo que importa es decir lo que la gente compra, sin embargo, vaciado de contenido, y si se dice usando palabras y nociones folclorizadas mejor aún; como “jamás vencidos, kontoy, religiosidad, usos y costumbres, tradiciones milenarias, ritual, divinidad ayuujk, pensamiento

sagrado, sabiduría ancestral, etc.” El intento de esta tesis es trascender la reproducción folclórica de nosotros mismos.

### *Los procesos de traducción*

Se me ha dicho que lo que estamos generando es una nueva teoría<sup>5</sup>; ¿una nueva teoría? realmente es una teoría existente pero negada, despreciada, es una teoría traducida y reducida con apelativos de creencias, pensamiento mágico, pensamiento salvaje, o en el mejor de los casos, de cosmovisión. Y es aquí donde se vislumbra necesario el ejercicio de replantear los significados y los conceptos.

En momentos parece que caigo en la misma situación como los otros trabajos o tesis sobre el xëmaaky, encaminar mi información hacia lo religioso, por la misma situación y costumbre de la traducción, cuando no quiero hacer eso, si cuando menos quiero describir y entender la parte ontológica y epistemológica ayuujk, sin embargo, las dificultades traductológicas se presentan como limitantes. Hasta ahora me guio de los conceptos ayuujk de **Jää’y’äjten–Janytsy’äjten** [Ser persona - Ser real/Ser verdadero] y de **et-näxwii’nyët** [espacio-mundo], que al interior del documento despliego con las traducciones de “modos de ser y formas de conocer” [ontología y epistemología]. Tratando de no caer en el uso y abuso de conceptos venidos de las ciencias sociales en general, como los de pensamiento sagrado, creencia, sabiduría ancestral, alma, sobrenatural, espíritu. Porque me parece que, por una parte, son conceptos atravesados por lo religioso transferidos a las ciencias sociales y, por otra parte, atravesados por una idea de superioridad y monopolio de lo racional, lo científico, de un conocimiento único y verdadero (Wallerstein, 2006). Por lo que difícilmente estos conceptos serán la mejor traducción en este caso, son traducciones sesgadas y asimétricas (Asad, 1993):

...la «traducción cultural», en su proceso, se desarrolla de manera en la que entran a formar parte inequívoca las relaciones de poder (sea poder profesional, nacional o internacional). Y que esas condiciones de autoridad subordinan los significados implícitos que se buscan (Asad, 1991: 233).

---

<sup>5</sup> Las teorías son propuestas por personas, algo que nunca debemos olvidar. Al estudiar teorías no examinamos abstracciones flotantes sino obras de personas. Para conocer las teorías, pues, debemos saber un poco acerca de las personas que las escribieron: cuándo y cómo vivieron, dónde trabajaron y lo más importante, cómo pensaban. Tenemos que saber estas cosas para entender por qué decían lo que decían, por qué no decían otra cosa, por qué cambiaban de parecer (Alexander, 2008: 5).

En este sentido, me interesa más explicar los conceptos ayuujk, no explicar las palabras que uso para traducir desde lo ayuujk (por ejemplo, ontología y epistemología). Estos son procesos de traducción para hacer comprender al “otro” – a la ciencia, a la razón, [a la sociedad dominante] – nuestro mundo, nuestra forma de vida, nuestra ciencia y nuestra razón, sin embargo, es muy desgastante, sigue siendo una relación asimétrica, porque nuestra traducción, escritura y análisis sigue siendo determinada por un sistema dominante<sup>6</sup>.

Tal vez se me señale de que no respeto los datos etnográficos, sin embargo, yo diría que ahí está el error de los datos etnográficos, de los procesos de traducción y de los procesos de construcción de las traducciones, que inicialmente se implementó en la época de la colonia; primero fue del ayuujk al “castellano religioso”, después del “castellano religioso” al aprendizaje de esta forma de traducción entre los ayuujk. Es decir, solo conocemos esas traducciones religiosas, porque bien o mal aprendimos el castellano y estas traducciones que hacemos de nuestro ayuujk al castellano son las traducciones religiosas inducidas, si realmente pudiéramos realizar una traducción sin las inducciones religiosas haríamos una traducción *científica*<sup>7</sup>, *racional* y no religiosa. Por lo que las traducciones no son tan neutrales como lo vemos, en este caso son tendenciosas:

Una buena traducción debe ir precedida de una no menos extremada crítica. Para lo cual habremos de considerar que esa crítica feliz será una crítica interna, una crítica acerca de la propia tarea de traducir; una crítica, pues, basada en el agudo entendimiento; o, mejor dicho, en el anhelo de la coherencia y de la fidelidad como divisas. Cada crítica —y no menos que eso a lo que se refiere la crítica— es un punto de vista; una versión a la contra, dotada únicamente de autoridad, de entidad, provisional y limitada. Pero necesaria (Asad, 1991: 225).

También están las dificultades que se encuentran cuando se consultan fuentes documentales coloniales, que erróneamente se pueden considerar como objetivas, cuando de entrada están hechos y escritos de forma sesgada por la religión, desde su acto inquisitorial. Lo mismo suele suceder con los documentos más recientes, que se dicen académicos, pero solo hacen eco de lo que registraron los colonizadores, los religiosos, en el sentido de que siguen

---

<sup>6</sup> Algo semejante se refiere Canclini (2004) respecto a la lengua dominante en este mundo global cuando dice que “... deben crearse leyes y dispositivos institucionales que propicien equidad y diversidad también para migrantes, turistas, perseguidos políticos... y aun para los científicos a los que se les exige hablar y discutir en inglés, aunque piensen e investiguen en otras lenguas” (Canclini, 2004)

<sup>7</sup> Científico: del latín tardío *scientificus*, y este de *scientia*, “conocimiento”, y *-ficus*, forma combinatoria de *facere*, “hacer” (Wiktionary, 2023)

repetiendo términos y nociones que quieren hacer pasar como objetivo y científico, cuando su origen es religioso. Esa es la dificultad metodológica, hermenéutica y semiótica, tanto de los términos y nociones coloniales como de las académicas. Se está tan acostumbrado a traducir sin rigor y sin criterio, es un problema de traducción hereditario “colonial” que no permite la igualdad o la transversalidad de los conceptos, problemas de traducción que siguen opacando la ontología y la epistemología del “nosotros”.

A todo esto, se deja abierta la posibilidad de que las traducciones aquí realizadas de alguna forma son traducciones parciales, son personales. El procesamiento y la organización de la información también está determinado por las definiciones y traducciones que se le asignaron, es decir, implicaron elecciones personales, con esto puedo decir que son traducciones subjetivas, que tal vez otras personas ayuujk no terminen por comprender las formas de traducción que realicé, o que para otros signifique algo diferente a lo que se le asignó en este trabajo, de ahí que lo tendríamos que ver como traducciones parciales.

### ***Xëmaaky y el Desarrollo Rural***

Centrarse en el xëmaaky es intentar centrarse en un fragmento de la teoría ayuujk de la existencia, es la teorización de la existencia y la existencia de la teorización ayuujk. El conocimiento del xëmaaky nos lleva al conocimiento del et-näxwii’nyët (espacio-tiempo/espacio-mundo), conocer el et-näxwii’nyët es comprender lo que rige nuestra forma de ser y de conocer, al ignorar este conocimiento ignoramos nuestro devenir y reproducimos modos de explotación del espacio-mundo contraproducentes a nuestra propia existencia. No es una relación de sometimiento, sino reconocer nuestro fundamento de existencia, nuestro yëkjuky’äjtpë [lo que hace posible la existencia] y nuestro tajuky’äjten [lo que permite nuestra existencia y subsistencia].

Ante la pregunta insistente de ¿cómo el presente trabajo se relaciona con el “desarrollo rural”? Al ser el “desarrollo rural” un sistema de pensamiento, una forma de concebir la existencia con el entorno [espacio-mundo], con el “territorio”, entonces diríamos que de esta forma está relacionada con la teoría ayuujk de la existencia, ya que la apuesta de la presente tesis es justamente explorar y explicar una forma de existencia desde el espacio-tiempo

ayuujk que, si bien, no necesariamente corresponderá a la visión del “desarrollo rural”, podría darle otros frentes de conocimiento:

Si bien el mundo rural presenta una infinita variedad de temas, ángulos y aspectos, el Posgrado ha intentado acotar este laberinto interminable de temas y problemas y ha optado por pensar en el desarrollo, la acción colectiva social y al actor que surge de él con horizontes políticos propios. También se ha buscado contemplar a los actores sociales en su entorno, con su sentido de territorialidad, de cultura propia, de intimidad de pueblo (Acuña, 2011: 401).

En este sentido se explora otras formas de construcción del conocimiento, de la validez de la diversidad de representaciones “Se busca abrir perspectivas diferentes frente a los procesos de conocimiento, frente a la realidad, ante las prácticas sociales y políticas de los diversos actores y a repensar las vías de transformación social” (Acuña, 2011: 393). Por lo que es importante identificar el desarrollo rural como procesos globales en los ámbitos sociales, políticos, económicos y territoriales que han desencadenado en múltiples prácticas que desconocen modos de ser y formas de conocer de las sociedades locales, generando transformaciones muchas veces contraproducentes a la propia existencia:

En la medida que en las últimas décadas la promesa de la modernidad quedó reducida y fue trastocada en la modernización capitalista y la razón convertida en un instrumento del capital y del modelo de acumulación, las promesas de justicia, libertad y democracia han sido acotadas a su mínima expresión, particularmente para los países dependientes y para los sectores mayoritarios (Acuña, 2011: 402).

Al abordar la idea del desarrollo rural desde una perspectiva teórica de la multiplicidad de horizontes políticos, entonces podemos decir que esta tesis responde a esa perspectiva al explorar en cómo se piensa y se concibe la forma de existencia en un espacio-mundo determinado, que en este caso es el territorio ayuujk:

En este sentido, el reconocimiento de las luchas sociales por la transformación puede ser entendido como la lucha por otra modernidad o por una modernidad alternativa, donde las formas de justicia, libertad, democracia y solidaridad tengan un significado diferente que se exprese en el desarrollo de todas las capacidades humanas para todos los seres humanos. Esto coloca la discusión sobre la acción social y la transformación en otra perspectiva (Acuña, 2011: 402).

De esta forma, este trabajo al plantearse “como la lucha por otra modernidad o por una modernidad alternativa” estaría relacionada con la idea de desarrollo rural, ya que, como hemos dicho, se plantea explorar otras formas de existencia, repensar y replantear nuestras

propias “formas de existencia y de calidad de vida” sin definiciones venidas de la economía-mundo llámese como se llame. Sin embargo, tampoco hay que olvidar esta relación compleja y de depredación en la que nos articula esta economía-mundo (Wallerstein, 2003).

### *Estructura del documento*

El documento se presenta en cuatro capítulos. En el capítulo **1. Territorio Ayuujk: Contexto de la investigación**, se realiza un acercamiento descriptivo de la región ayuujk, espacio de hábitat del xëmaaky. Se caracterizará la ubicación geográfica, la población, la lengua, la historia, etc. Se describen las características de las comunidades elegidas para la investigación. Se describe el contexto territorial del xëmaaky y desde dónde se construyen los xëmaapyë.

En el capítulo **2. Xëmaaky en la Sociedad Ayuujk**, se presenta información de cómo las personas se convierten en Xëmaapyë, a partir de anotaciones y observaciones que he realizado en diversos momentos, así como a partir de una exploración bibliográfica. Así mismo se realiza el análisis de las nociones sobre yëkxëmaapyë, xëmaaky y xëmaapyë (chamanismo y chamán). Se presenta la indagación de los espacios de actuación y participación del xëmaapyë en la sociedad ayuujk, su relevancia para la vida personal, familiar y colectiva. Al igual que se describe la situación social actual del xëmaaky y del xëmaapyë en territorio ayuujk.

En el capítulo **3. Jää’y: Xëmaaky y “los modos de ser” en territorio ayuujk**, se despliega la noción de Jää’y, que implica comprender otras nociones como: Jää’y’äjätën – Janytsy’äjätën [Ser persona - Ser real/ Ser verdadero]; Jää’y’äjätën – Jujky’äjätën [Ser persona - Existir/ vivir]; Jujky’äjätën – Janytsy’äjätën [Existir/vivir - Ser real/ Ser verdadero]. Comprender la noción de Jää’y implica explorar los “modos de ser”, al mismo tiempo las “formas de conocer”, porque para conocer y explorar la noción de “Jää’y” [persona] también hay que poner atención al mismo tiempo al “sistema de conocimiento”, que principalmente implica el conocimiento del et-näxwii’nyët [espacio-mundo], porque el et-näxwii’nyët, además de sistema de conocimiento, es el conocimiento en sí.

En el capítulo **4. Et-Näxwii’nyët: Xëmaaky y el “sistema de conocimiento” en territorio ayuujk**, se analiza la idea del “Et-näxwii’nyët”, entendido como espacio-tiempo y espacio-

mundo, que configura el sistema de conocimiento y las relaciones sociales en territorio ayuujk. Esta noción viene acompañada de otra noción que es el de jatu'uk et - jatu'uk nãxwii'nyët, otros mundos-otros tiempos. El concepto de et-nãxwii'nyët tiene sus alcances y sus límites, sabiendo que esta concepción espacial-territorial culmina donde comienza otro, es decir, donde comienza jatu'uk et - jatu'uk nãxwii'nyët distinto al ayuujk y donde no existe la influencia de la noción de espacio-tiempo ayuujk. Se aborda la idea de mundos alternos y seres alternos, que existen mundos transversales pero que no tenemos la capacidad de comprenderlo sino con la ayuda del xëmaapyë, que en algún momento entramos en disputas territoriales, que en algún momento cruzamos la línea del espacio tiempo, o nos hacen cruzar la línea de este espacio-tiempo en circunstancias específicas.

## Capítulo 1

### 1. Territorio Ayuujk: Contexto de la investigación

En este apartado se realiza un acercamiento descriptivo de la región ayuujk, espacio de hábitat del xëmaaky. Se caracterizará la ubicación geográfica, la población, la lengua, la historia, etc. Se describen las características de las comunidades elegidas para la investigación. Se describe el contexto territorial del xëmaaky y desde dónde se construyen los xëmaapyë.

\*\*\*

Existen diversos estudios que se refieren a los “Mixes”, hay los que datan de la época colonial, siglo XVII y XVIII, producidos por encomenderos, cronistas o frailes dominicos que se establecieron en el estado de Oaxaca e incursionaron en la región Ayuujk. Hay otros posteriores al siglo decimonónico que nos comienzan a proporcionar información más de corte antropológico y etnográfico, que se vuelven más abundantes a partir de mediados del siglo XX hasta la actualidad. Es necesario aclarar que estos documentos corresponden a la historia moderna, partiendo de la época de la colonia, porque no contamos con documentos anteriores a este periodo, no porque no existieran, sino porque fueron destruidos y quemados durante la misma época de la colonia.

Los documentos y estudios recientes han enfocado su atención en aspectos “sociales, culturales y religiosos” de los Ayuujk Jää’y: en el que se abordan las formas de organización y estructura social y comunitaria; las formas y distribución de asentamientos en las comunidades ayuujk; las expresiones musicales, dancísticas y celebración de fiestas; así como las prácticas ceremoniales y rituales relacionados a las prácticas sociales, agrícolas o exclusivamente “religiosas”.

También existen investigaciones de tipo lingüístico en donde encontramos abordajes como los estudios morfológicos, léxicos, estructurales y sociolingüísticas; el registro de vocabularios o elaboración de diccionarios, así como el registro de narrativas ayuujk.



Al igual encontramos trabajos de tipo histórico; que realizan abordajes de la historia precolombina, de la situación colonial, o de las transformaciones posteriores a la revolución mexicana en territorio ayuujk, entre otros.

\*\*\*

Los que actualmente nos denominamos ayuujk jáä' y tenemos un origen común junto con los actuales pueblos denominados zoques y popolucas. Según investigaciones se dice que los olmecas, llamados también cultura madre, hablaban la lengua raíz de lo que lingüísticamente hoy se le denomina como familia mixe-zoque, esta civilización se expandió en las tierras que en la actualidad se les conoce como Guatemala, Chiapas, Tabasco, Veracruz y Oaxaca (*Figura 2*), si lo miramos desde esa perspectiva nos damos cuenta que abarcó un amplio territorio de lo que se le ha llamado Mesoamérica (Campbell y Kaufman, 1976; Pye y Clark, 2006).



Figura 2: El área de grupo Mixe-Zoque y las dos áreas Olmecas en el Istmo de Tehuantepec  
Fuente: Pye y Clark, 2006

Los ayuujk somos herederos de esta civilización primera, quienes estudiaron el espacio-tiempo plasmándola en un calendario, los que compartieron el hábitat con las serpientes emplumadas, con los jaguares y los quetzales, íconos de lo que solo nos queda mirar hoy en los museos y en los pocos libros de historia dedicados a esta civilización.

Estos pueblos han quedado dispersos geográficamente y reducidos poblacionalmente, sobre todo, han visto menguados sus formas de ser y conocer; quedando en el registro histórico esos conocimientos matemáticos, geográficos, astronómicos y filosóficos que hicieron posibles los grandes asentamientos que hoy llamamos “ruinas arqueológicas”. Lo único que contamos, aunque igual ya de forma borrosa, son las historias de hazañas de pueblos y guerreros, que se cuenta que a la vez eran humanos y a la vez serpientes, rayos o jaguar, que defendieron estos territorios a la llegada de los españoles, historias que poco a poco se van desvaneciendo de la memoria colectiva:

Pero esos hombres como otros muchos en otros lugares se esforzaron en la búsqueda, el encuentro y la consolidación del conocimiento; trataron de saber y creer, de conquistar una conciencia que los justificara explicándolos a ellos mismos y a la fracción del universo en donde estaban (Nuño, 1996: 8).

Se preserva, aunque de forma tenue, una parte del conocimiento en el que humanos y serpientes poseen una ontología compartida, que en territorio ayuujk por lo general se nombran como Anaaw-wëtsuk [trueno-rayo], Mejy-anaaw [mar-trueno], Kumoojk-kuxëjk [lo que permite la producción], Konk-Tajëëw [hombre serpiente-mujer serpiente]. El conocimiento de los sistemas de conteo, en el que los números tres, trece y veinte son la base de la organización y estructuración cosmológica.

Hoy en día como ayuujk jää' y poco sabemos y conocemos sobre nuestras propias historias y orígenes, más sabemos de la historia europea, de la historia cristiana, romana y griega; de la filosofía socrática, platónica y aristotélica; de geografía europea que de nuestras propias geografías; más sabemos del calendario gregoriano que de nuestros propios calendarios.

En este contexto, o tal vez reducto del territorio, pervive el xëmaaky. En un entorno incierto, en donde el territorio se transforma constantemente, donde la entrada de las religiones de la “iglesia católica, apostólica, romana” va fragmentando la unidad ayuujk. Las formas de hablar y comunicarse se van transformando generación tras generación; la educación depende más de un sistema de pensamiento del Estado mexicano que del propio pensamiento *ayuujk*.

En este territorio se encuentran los xëmaapyë, que como se cuenta, alguna vez fueron los guías de pueblos enteros, a quienes se les delegó la construcción de obras monumentales, quienes encabezaron viajes de expedición hacia otras tierras, por su capacidad de entablar comunicación con distintos planos de existencia, por conocer y anticipar el devenir:

Sánchez Castro presenta los sucesos de los acontecimientos de una historia legendaria de los mixes. Que aparecen navegando en las aguas del río salado un poco antes del año de 1355, internándose en seguida en el territorio en que se asentarían posteriormente y alojándose provisionalmente en la “gruta de siete bocas” o de las “siete puertas” en el margen del río Chuxnaban, en tanto los *maayva*, “agoreros, adivinos” buscaban el lugar apropiado para el establecimiento definitivo de la tribu (Jacinto, García y Hernández, 2006: 14).

Actualmente, como me contaba una señora *xëmaapyë*, parece que la sociedad *ayuujk* cree que los *xëmaapyë* están para resolver problemas maritales, ya que cuando acuden a ella ese tipo de consultas son lo que abundan, dice.

### 1.1. Contexto territorial *Ayuujk*

La realización de la investigación se delimita dentro del territorio *Ayuujk*. Este territorio está localizado en la llamada Sierra Norte del estado de Oaxaca, en el sur de México. (Figura 3) Está conformado por alrededor de cuatrocientas ochenta comunidades, distribuidas en diecinueve municipios (INEGI, 2020) que son los siguientes: *Jëkyupäjkp* (Cacalotepec), *Tuknëë'm* (Tamazulápam), *Epytsykyējxp* (Mixistlán), *Kutsëko'm* (Cotzocón), *Mëjtëk'äm* (Guichicovi), *Kënkë'm* (Juquila Mixes), *Amäjktstu'äm* (Mazatlán), *Minytsyä'äm* (Camotlán), *Kun'aa'tsp* (Quetzaltepec), *Tëxykyë'm* (Ocoatepec), *Tukyo'm* (Ayutla), *Näap'ëkypy* (Alotepec), *Kumujkp* (Tepantlali), *Xaamkējxp* (Tlahuitoltepec), *Nëpa'äm* (Atitlán), *Uk Kupäjkp* (Ixcuintepec), *Pujxkējxp* (Tepuxtepec), *Mikyējxp* (Zacatepec), *Anykyupäjkp* (Totontepec). (Figura 4) La mayoría de estos municipios forman parte del denominado “Distrito Mixe”; excepto *Kënkë'm* (Juquila Mixes), que pertenece al Distrito de Yautepec; y *Mëjtëk'äm* (Guichicovi), que pertenece al Distrito de Juchitán.



Figura 3: Mapa de localización de Oaxaca

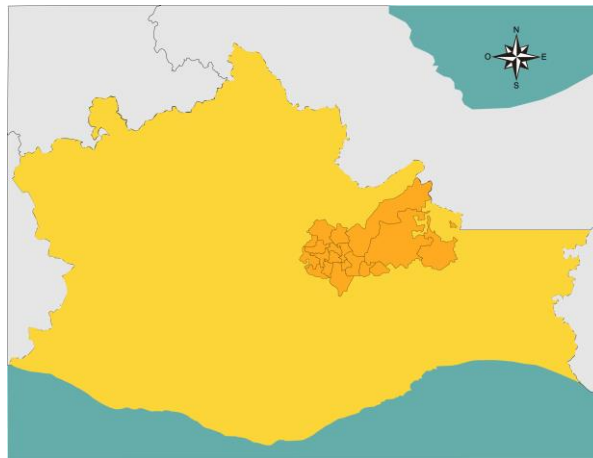


Figura 4: Mapa de localización del Territorio Ayuujk, en Oaxaca

El territorio Ayuujk está habitado por 143, 932 personas, que representa el 3 % del total de 4.132,148 habitantes en el Estado de Oaxaca (INEGI, 2020). Limita al norte con el distrito de Choapam; al noreste con los municipios de Juan Rodríguez Clara y San Juan Evangelista, ambos del Estado de Veracruz; al este con el distrito de Juchitán; al sur con los distritos de Tehuantepec y Yautepec; al suroeste con el distrito de Tlacolula y; al noroeste con el distrito de Villa Alta.

A este territorio también se le conoce como la “Sierra Mixe”, haciendo referencia a su orografía montañosa y la lengua de la población que la habita. La Sierra Mixe forma parte de la cadena orográfica de la Sierra Madre Oriental. En el estado de Oaxaca, esta extensión de la cadena montañosa recibe el nombre de Sierra Madre de Oaxaca o Sierra Norte, conformado por los también conocidos como “Sierra Mazateca, Sierra Juárez y Sierra Mixe”.

\*\*\*

En territorio Ayuujk, existen varias montañas de importancia cosmológica e identitaria, de las más conocidas e importantes en la zona alta y media son: el *ii’pyxyukp* o *kukkějxm* (Cempoaltepetl) que se localiza en las inmediaciones de Tlahuitoltepec; el *täxujts kojpk* (cerro de la Mujer Dormida) que se localiza entre las comunidades de Alotepec, Zacatepec y Atitlán; *kuppoop’äm* (Monte Blanco) ubicada entre las localidades de Tiltepec, Chichicaxtepec y Amatepec; el *tsa’ajx’äm* o *tsa’ajxkojpk* (cerro Coscomate) localizada en

las inmediaciones de Yacochi, Tlahuitoltepec; el anyukaajts (mitra) ubicada en Totontepec; el Toojkyënkojpk (cerro huracán) localizado en Moctum; el xijtskojpk, tsa'xtan, kuwax, akakupajkypy en la zona de Cotzocón. Al respecto de estas montañas un cronista cuenta lo siguiente:

Sus creencias son por lo general idénticas á las de los demás pueblos del Estado de raza indígena. Dícese, sin embargo, que los *mixes* vienen al cerro de Zempoaltepec que llaman *kukohm* á venerar á sus ídolos que llaman *tzamashan* á quienes ofrecen presentes de gallos, huajolotes, tortillas, etc. (Belmar, 1902: 8)<sup>8</sup>.

Por lo general en cada comunidad se cuentan historias de estas montañas, y son las historias las que nos explican los significados de estas montañas como la que cuentan en Moctum:

Cuentan de una mujer que era de Totontepec, una muchacha soltera, que un día fue a traer leña, cuando estaba cortando leña llegó un señor en ese lugar, que era un señor bien vestido, le habló a la muchacha, empezó a platicar con ella y hacerle preguntas, cómo se llamaba, a qué se dedicaba, - y ella contesta que pues solo estaba ahí cortando leña. Mientras ella trabajaba el señor estaba ahí platicando con ella. Cuando terminó de juntar la leña la amarró para cargarla y regresar a su casa. Pero cuando ya iba de regreso a su casa el señor la siguió, la acompañó para ir a dejarla, mientras iban en el camino iban platicando, pero cuando estaban llegando cerca del pueblo, cerca de su casa, de repente el señor desapareció, ya no llegó a la casa de la muchacha, la muchacha miró alrededor buscándolo, pero ya no lo vio por ninguna parte, ya no venía el señor con ella. Entonces pensó que el señor no era una "persona", porque desapareció así de repente, pensó que tan solo había sido el "viento".

Tiempo después la muchacha fue nuevamente a traer leña, nuevamente se encontró con el señor, que ahí estaba. Y, como en la ocasión anterior, se pusieron a platicar. Y en esa ocasión el señor le preguntó a la muchacha si quería casarse con él. Que él estaba buscando una compañera para vivir juntos. A lo que la muchacha le respondió que, si esa era su intención, entonces que mejor fueran a su casa para hablar con sus padres, para que platicara sus intenciones, para que lo conocieran, para saber si sus padres estarían de acuerdo o no. Y así, nuevamente iban caminando hacia el pueblo, hacia la casa de la muchacha, platicando, pero antes de entrar al pueblo, antes de llegar a la casa de la muchacha el señor volvió a desaparecer, nunca llegó al pueblo, desapareció nuevamente en el camino, y pues la muchacha llegó sola a su casa. Así pasó muchas veces. Solo se encontraba con el hombre allá en el bosque, cuando iba por leña.

Así pasó el tiempo y la muchacha se embarazó, dio a luz a "sus hijos", sus hijos eran tres serpientes. Eran tres serpientes distintas, una era "jaatsytsaa'ny" [boa], otro era "poo'p ii'px" [voladora], otro era "juu'pk" [culebra arroyera, tilcoate] (Schoenhals,

---

<sup>8</sup> Transcripción del texto original

1965: 45, 87, 175). Después de haber nacido se fueron, cada uno agarró un rumbo diferente, ojts tnëyë'ëyëtë ja kojpk mäte'n tysëenëtët, uk miti' yëkkutujkëtëp [se dirigieron cada uno hacia una montaña dónde vivir o el cerro que era su “yëkkutujkpë”]. Una de esas serpientes se dirigió al “kojpk anyukaajts” [mitra], otra se dirigió al “toojkyënkojpk” [cerro huracán], ahí entró, la tercera se fue al "ii'pxyukp", la serpiente poo'p ee'px es la que se fue allá, es la que vive allá, es su nëwëntsën-nëwëntäj [protector-protectora], “kuttujktääjk” [lugar de mandato]. Así es como las serpientes se esparcieron, esas serpientes que nacieron del matrimonio de la muchacha y del señor que se aparecía en el lugar donde la muchacha iba a traer leña (Jaime Jiménez, comunicación personal, Moctum, enero 2020).

Estas historias explican la importancia de las montañas y los seres que lo habitan. En este caso nos cuenta que en cada uno de los cerros son las serpientes que tienen su yëkkutujktääjk, que es como decir, desde donde rigen y mandatan aspectos de la existencia en este mundo. Un **yëkkuttujkpë** es como ese “ser” o “persona” que tiene la capacidad de regir y ordenar la existencia, en este caso las serpientes fungen como yëkkuttujkpëtë y habitan un kuttujktääjk, un espacio, una morada que son las montañas desde donde mandatan.

\*\*\*

Respecto a la distribución de las comunidades a lo largo y ancho del territorio, se divide en tres zonas, determinadas a partir de las condiciones climáticas: la zona alta, que se caracteriza por ser de clima frío; la zona media de clima templado; y la zona baja de clima cálido. (Figura 5)

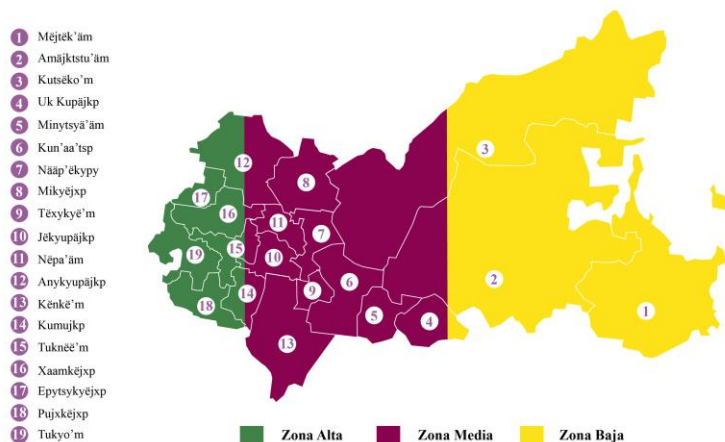


Figura 5: Zonas climáticas del territorio Ayuujk

En los pueblos de la zona alta se cultivan maíz, frijol, calabaza, frutas como el aguacate, capulín y tejocote y frutas de reciente introducción como la pera, la manzana, la ciruela, el durazno. Dentro de esta zona, las comunidades con clima más frío se dedican también a la siembra de maguey para la producción de pulque, bebida de importancia social y simbólica para las comunidades de la zona alta:

Todos nosotros sabemos que cuando tenemos un compromiso, una fiesta, siempre debemos ofrecer alguna bebida, debemos ofrecer ya sea pulque, tepache o mezcal. Cuando tenemos un compromiso, una fiesta, una celebración, siempre pensamos en el pulque, conseguimos el pulque y preparamos el tepache. Preparado el tepache es lo que llevamos al tun'ääw, es ahí donde lo ofrecemos al et-näxwii'nyët.

El pulque siempre está presente. Por ejemplo, en las fiestas o celebraciones familiares, siempre se necesita el pulque. Igual en los compromisos grandes como el de las autoridades de la comunidad. Siempre está presente el pulque. Es de gran importancia en nuestra vida. Incluso cuando hay difunto, es necesario el pulque para preparar el tepache, siempre está presente. Aunque haya mezcal, siempre es necesario el pulque.

Para cualquier celebración siempre se piensa en el pulque, siempre se piensa en preparar el tepache. Por eso se dice que eso es un elemento de nuestra costumbre, porque en otros pueblos no es así, no se prepara el tepache de esa forma. Por eso dicen nuestros abuelos que eso no debe desaparecer, que se mantengan así nuestras tradiciones en el pueblo (Brígida Díaz y Bonifacio Orozco, comunicación personal, 2016).

Otras comunidades, dentro de esta misma zona alta, cuentan con un clima más árido en donde se cultiva el agave para la producción de mezcal, bebidas como se ha dicho, son principalmente de importancia social y simbólica en diversos momentos de la vida.

En cuanto a la fauna dentro de esta zona alta está el venado, zorro rojo y gris, nutria, mapache y coyote; entre los reptiles están el cascabel, la sorda, el coralillo; entre las aves están las águilas, las aguilillas, las palomas silvestres, el pájaro carpintero. Los tipos de flora existentes son: el bosque perenne que está compuesto por variedades de pinos que resisten el clima frío; bosque de hoja caediza conformado por una gran variedad de encinos; y bosque de matorrales.

Por su parte los pueblos de la zona media, que es de clima templado, son productores de café por excelencia, siendo exportadores de café en grano para otros pueblos de la región, para la capital del estado y para exportación internacional. Este tipo de cultivo se introdujo durante

la postrevolución mexicana, como lo cuenta la historia, fue un cultivo impuesto por un personaje llamado Luis Rodríguez:

En 1936 Luis Rodríguez impuso en la sierra el cultivo del café. Ordenó plantar y cultivar un mínimo de mil cafetos por cada vecino adulto, so pena de cárcel y trabajos forzados a los remisos. Esta decisión estaba basada en la política cardenista de impulsó al cultivo y comercialización del café. El café fue uno de los cultivos que estatalmente se empezaron a comercializar como productos de exportación. Luis sentó las bases de su discurso “populista e indigenista” y diseñó una estrategia para “sacar del atraso” a los pueblos de la región. Esta consistió en imponer el cultivo del café como un producto comercial que se vendiera en el exterior, creando desde entonces uno de los negocios más rentables que lo consolidó a él y su familia como los más poderosos y ricos de la sierra, dueños del poder político y del monopolio de gran parte del café producido en la región (Ávila, 2005: 82-83).

Además del cultivo de café, las comunidades se dedican también a la producción de frutas, tales como naranja, plátanos de las diversas especies, guayaba, guanábana, nanche, zapote, entre otros; así como también producen maíz blanco y amarillo; se cultiva caña de azúcar a partir de la cual elaboran melaza, panela, preparan bebida fermentada a partir de la caña o lo destilan para producir aguardiente.

Se puede decir que es una zona privilegiada porque además de estas condiciones de producción también tiene gran variedad de flora y fauna silvestre. Entre la fauna silvestre se pueden encontrar felinos de diversas especies entre ellos el jaguar mexicano, también se encuentran el coyote, tapir, jabalí, armadillo, venado, puerco espín; aves como el faisán y las águilas; también existen grandes ríos que proveen diversas especies de peces.

Los pueblos de la zona baja, de clima cálido o de la tierra caliente, se dedican a la producción de árboles frutales como naranja, limón, mandarina, papaya, mango, plátano de diversas especies, coco, piña, sandía, melón, nanche, maíz en gran escala, arroz, trigo; cultivo de caña de azúcar para los ingenios; y aproximadamente desde hace tres décadas, se dedican a la ganadería extensiva para consumo nacional e internacional.

Es una zona con mayor abundancia de flora y fauna, al conformar ya la franja selvática (o lo que queda de ella) que va de la costa pacífico de Oaxaca a la costa del golfo de Veracruz. En esta zona también se encuentran mayor variedad de felinos y cánidos, así como de otros mamíferos, roedores, reptiles, aves y peces. Sin embargo, también es la zona más vulnerable al encontrarse en esta zona llamada “transísmica”, zona donde cada vez más se está



implementando agricultura con agroquímicos y ganadería extensiva tanto por los propios habitantes como por empresarios del ramo, en los últimos años se está implementando megaproyectos que están arrasando con esta flora y fauna.

## 1.2. Comunidades de investigación

Dentro de este contexto territorial descrito se enmarca la presente investigación, específicamente en cuatro municipios que son Guichicovi, Mazatlán, Cotzocón y Tlahuitoltepec, como se ilustra en la siguiente *Figura 6*).



Figura 6: Comunidades de investigación

La elección de los municipios para realizar este trabajo está relacionada con la existencia de *xëmaapyë* en alguna de sus localidades. Esta información se ha obtenido de amigos que viven en estas comunidades, fuentes documentales y de colegas que han realizado otros trabajos en estos lugares, aunque no precisamente sobre *xëmaapyë* pero que han proporcionado información al respecto.

Durante el desarrollo de este trabajo, encontramos que la existencia de los *xëmaapyë* en comunidades específicas está relacionada a que son pueblos antiguos, ya que por lo general en las comunidades de origen más reciente no hay presencia de los *xëmaapyë*, aunque desconocemos el porqué de esta situación.

Además, estas comunidades fueron elegidas al ser representativas de cada una de las zonas climáticas del territorio Ayuujk. En el caso de Guichicovi y Mazatlán son dos de los municipios que pertenecen completamente a la zona baja del territorio Ayuujk, en el caso de Cotzocón porque se localiza en la zona media y en el caso de Tlahuitoltepec al pertenecer a la zona alta. En este contexto se considera que los xëmaapyë que habitan en estas comunidades también son representativos, en el sentido que de alguna forma son determinados por los contextos territoriales y sociales en el que se desenvuelven.

El municipio de **mëjtëk'äm** o San Juan Guichicovi, de acuerdo con las zonas climáticas que hemos presentado en renglones anteriores, corresponde a la zona baja del territorio ayuujk. Este municipio cuenta con alrededor de 90 localidades y una población total de 29,802 habitantes, de los cuales 18,984 son hablantes de la lengua ayuujk (INEGI, 2020).

Su vegetación está conformada por selva, bosque y pastizal (INEGI, 2008), sin embargo esta última característica se ha generado por intervención del humano ya que principalmente se destina a la ganadería extensiva, lo que ha reducido drásticamente la vegetación selvática.

La vegetación representativa del municipio es actualmente de pastizales originada principalmente por la deforestación. También tenemos encinales, ocotales, ceibas, caoba, cedro, granadilla, pero solo se encuentran en manchones aislados y dispersos. Por otro lado, la población aprovecha madera para muebles, construcción de casas, leña combustible, así también se recolectan plantas silvestres y medicinales.

Las especies maderables aprovechadas en menor escala son el pino, oyamel y encino para la elaboración de muebles, leña como combustible y aserrío. La explotación maderable es clandestina (Jacinto, García y Hernández, 2006: 142).

Por otra parte, con relación al sistema político, es el único municipio Ayuujk donde la elección de las autoridades es a través de partidos políticos.

El segundo municipio es **amäjktstu'äm** o San Juan Mazatlán, corresponde también a la zona baja del territorio ayuujk. En este municipio habitan 19,032 personas, de los cuales de la población de 3 años y más 9,940 se registran como hablantes de lengua ayuujk distribuidas en 44 localidades (INEGI, 2020), su vegetación se compone tanto de selva como de bosque, y una parte corresponde a pastizal (INEGI, 2008), aunque ésta última característica, así como en el caso de Guichicovi, se ha generado por intervención del humano ya que también se destina a la ganadería extensiva. En cuanto al sistema político, se estructura bajo el orden jurídico que actualmente en Oaxaca se le conoce como sistema normativo interno, es decir,

la organización política se rige bajo el sistema de asambleas comunitarias, sin embargo, la elección de autoridades se realiza “por planillas” esto consiste en que un candidato se presenta junto con un color que lo representa.

El tercer municipio es **Kutsëko’m** o San Juan Cotzocón, este municipio abarca dos zonas climáticas del territorio ayuujk, la zona media y la zona baja. Cuenta con 109 localidades, con una población de 22,444, de esta población 9,973 son hablantes de lengua ayuujk (INEGI, 2020). Su vegetación corresponde a bosque, pastizal y selva (INEGI, 2008). El pastizal, al igual que en los dos municipios mencionados anteriormente, ha sido inducido por intervención del hombre para destinarlo a la ganadería extensiva y también ha desplazado drásticamente la flora y fauna selváticas.

Este municipio en la última década ha enfrentado diversos problemas políticos por intervención de grupos de interés, entre ellos el empresariado ganadero y los partidos políticos, llevando a la modificación de la estructura organizativa comunitaria, entrando en conflicto el “sistema normativo interno” frente al sistema de partidos políticos, lo que ha llevado a la modificación de la elección de autoridades a un sistema que le han denominado “elección por planillas”, donde existe un candidato junto con un color que lo represente, designados a partir de grupos de interés o de afinidades políticas.

El cuarto municipio es **Xaamkëjxp** o Tlahuitoltepec, se localiza en la zona alta del territorio ayuujk, cuenta con una población de 9,653, de esta población 8,692 son hablantes de la lengua ayuujk, distribuidas en 34 localidades (INEGI, 2020). Su vegetación es básicamente bosque de pino y de encino correspondientes a clima frío. Su sistema político se configura bajo el “sistema normativo interno”, es decir, la organización política se rige bajo el sistema de asambleas comunitarias.

### **1.3. Contexto lingüístico**

La lengua que se habla en las comunidades en las que se realiza la investigación es el Ayuujk: Mëjtëk’äm o San Juan Guichicovi y Amäjktstu’äm o San Juan Mazatlán pertenece a la variante del Mixe bajo; Kutsëko’m o San Juan Cotzocón el Mixe medio y; Xaamkëjxp o Tlahuitoltepec el Mixe alto (*Ver Figura 7*). Tanto el xëmaapyë como las personas que consultan al xëmaapyë necesariamente se comunican en esta lengua. “La comunicación es en ayuujk, yo hablo ayuujk. Pienso que hay que conservar lo ayuujk, porque con eso nacimos,

desde hace tiempo, me siento mal que se pierda, es importante, no hay que perderlo” (Francisco Santiago, comunicación personal, Guichicovi, 2009). Aunque recientemente la lengua de comunicación también puede ser el castellano debido a las transformaciones lingüísticas, la presencia de no hablantes ayuujk en las comunidades, o cuando una persona no ayuujk acude al xëmaapyë.

Los habitantes de estas tierras, y quienes hablan su lengua, nos denominamos como Ayuujk Jää’y, Ayuuk Jaa’y, Ayuk Ja’y, o, Ayöök Jaa’y, dependiendo de la variante de que se trate. O para especificarlo aún más, a veces se usa la autodenominación de II’pyxyukpët Jää’y, que sería decir, gente de las “veinte montañas”.

El vocablo **Ayuujk** [idioma] se compone de los morfemas: **a** que viene de la palabra ‘ääw’ - ‘idioma, boca’ - y; *yuujk, yuuk, yuk, yöök* - ‘floresta, montaña’-. Mientras que el vocablo *Jää’y, Jaa’y, o, Ja’y*, traducido al castellano, se refiere a “humano, gente, persona”. Se puede decir que los Ayuujk Jää’y son “gente del idioma de la floresta, gente del idioma de la montaña”, poéticamente se dice “gente del idioma florido”:

La palabra *mixe*, escrita también por algunos autores *mije y mige ó migeo*, parece ser propia del idioma ayook y proceder de *mish*, que significa muchacho, joven, y que se aplica igualmente á una clase de tabaco simarrón que crece en el Distrito de Villa-Alta. Puede conjeturarse que los primeros conquistadores del país al oír pronunciar á los indígenas la palabra *mish*, hayan aplicado dicho nombre á toda la raza ayook, ó que el nombre del pueblo de *Mixistlán*, habitado por indígenas ayook, y suprimida de esta palabra el sufijo *tlán* haya dado *mixis*, y de aquí *mixes*, estendiéndose este nombre á toda la tribu. El nombre *ayook* es conocido por los indígenas como el genuino para designar su raza y su lengua (Belmar, 1902: 17)<sup>9</sup>.

La forma correcta de denominarnos es *Ayuujk Jää’y, Ayuuk Jaa’y, Ayuk Ja’y, o, Ayöök Jaa’y*; y como hablantes de la lengua *Ayuujk*, o, del *ii’pyxyukpët Ayuujk*. Este idioma, el Ayuujk, lingüísticamente se clasifica dentro del tronco mixe-zoque, junto con las lenguas *Zoque, Popoluca y Ayapaneco*, que se distribuyen en los estados de Oaxaca, Chiapas, Veracruz y Tabasco.

Del caso particular de la lengua Ayuujk se considera que cuenta con, al menos, 5 grandes variantes dialectales (*Figura 7*), éstas son: 1) Ayuujk de Totontepec; 2) Ayuujk de Mixistlán;

---

<sup>9</sup> Transcripción del original

3) Ayuujk alto del sur; medio y bajo del norte; 4) Ayuujk medio-bajo del sureste; y 5) Ayuujk bajo (Estrada *et al.*, 2005: 57)

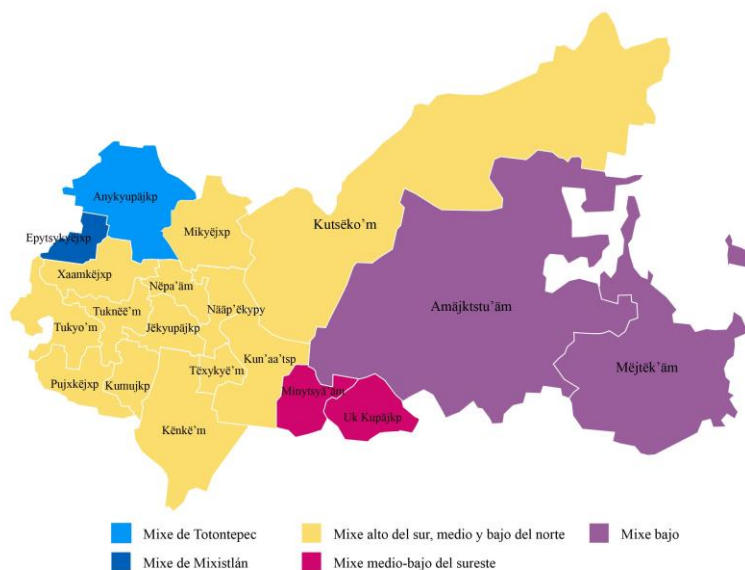


Figura 7: Mapa lingüístico del Territorio Ayuujk  
Fuente: (Estrada *et al.*, 2005: 56)

Estadísticamente podría decirse que hay una población numerosa de hablantes de la lengua ayuujk. De la población de 3 años y más de los municipios Mixes, se registra que 102,305 son hablantes de la lengua Ayuujk, dentro de una población de 143,932 (INEGI, 2020). Sin embargo, en las últimas dos décadas, es decir del 2000 al 2020, cuantitativa y cualitativamente la lengua ha ido en decadencia, siendo desplazada por el español, como se muestra en la tabla comparativa:

Municipios	Censo 2010	Censo 2020
003 Asunción Cacalotepec	2,336	2,285
060 Mixistlán de la Reforma	2,575	2,306
190 San Juan Cotzocón	10,630	9,973
198 San Juan Guichicovi	19,903	18,984
200 San Juan Juquila Mixes	3,457	3,126
207 San Juan Mazatlán	9,356	9,940
231 San Lucas Camotlán	2,823	2,934
275 San Miguel Quetzaltepec	6,839	6,768
323 San Pedro Ocotepc	1,973	2,217

337 San Pedro y San Pablo Ayutla	4,763	4,384
394 Santa María Alotepec	2,548	2,509
435 Santa María Tepantlali	3,224	3,211
437 Santa María Tlahuitoltepec	8,872	8,692
454 Santiago Atitlán	2,987	3,252
465 Santiago Ixcuintepec	1,227	1,095
502 Santiago Zacatepec	5,083	4,494
517 Santo Domingo Tepuxtepec	4,753	5,415
031 Tamazulápam del Espíritu Santo	6,658	6,189
554 Totontepec Villa de Morelos	4,611	4,531
TOTAL	104,618	102,305
Figura 8: Hablantes ayuujk en municipios mixes Fuente: (INEGI, 2010, 2022)		

Al realizar una revisión rápida por ejemplo en los mercados comunitarios o regionales, el uso del español es más frecuente, así como en las escuelas en todos los niveles, en los espacios familiares, incluso en las asambleas comunitarias.

Y es que, como se dice, la única diferencia entre el castellano y el ayuujk, es que detrás del castellano hay todo un ejército, lo que Althusser (2010) denomina aparatos ideológicos y represivos de estado, mientras que del lado ayuujk eso es inexistente. Y conociendo un poco la historia ayuujk, a la llegada de los colonizadores efectivamente había un ejército ayuujk, o por lo menos combatientes, que resistieron y defendieron el territorio, con todo lo que ello implica, pero en algún momento este ejército desaparece. Parece que ha sido más fácil llegar y destruir lo ayuujk, porque ya no hay figura que nos defienda y a su vez nos cohesione, que nos haga ver la existencia de una amenaza del exterior. Por lo tanto, parece que no hay ninguna fuerza de oposición, nos invaden sin darnos cuenta de que nos invaden. Y nos invadieron las estructuras del Estado Mexicano y ante ello vamos claudicando lingüísticamente.

Esta batalla lingüística es también una batalla ontológica y epistemológica. La intervención lingüística o reconversión lingüística se traslada a la transformación o, se podría decir, a la distorsión epistemológica y ontológica.

## Capítulo 2

### 2. Xëmaaky en la Sociedad Ayuujk

En este capítulo se presenta información de cómo las personas se convierten en Xëmaapyë a partir de anotaciones y observaciones que he realizado en diversos momentos, así como a partir de una exploración bibliográfica; del mismo modo se realiza el análisis de las nociones sobre yëkxëmaapyë, xëmaaky y xëmaapyë (chamanismo y chamán). Se presenta la indagación de los espacios de actuación y participación del xëmaapyë en la sociedad ayuujk, su relevancia para la vida personal, familiar y colectiva, con la intención de saber ¿cuál es la situación social actual del xëmaaky y del xëmaapyë en territorio ayuujk?

\*\*\*

Entre las investigaciones que se han realizado en territorio Ayuujk encontramos abordajes relacionados con el tema que nos ocupa, que es el de Xëmaaky. Algunos investigadores han mencionado, aunque de forma somera, al xëmaaky (chamanismo) y a los xëmaapyë (chamanes), a los especialistas rituales, al sistema de “creencias”, a las prácticas “religiosas”, entre otros aspectos cosmológicos de los Ayuujk.

Por ejemplo, Villa Rojas (1956) al hablar de los xëmaapyë se refiere a ellos como brujos o curanderos, y afirma que usan el “hongo divino con objeto de obtener poderes suprasensoriales y leer así el futuro o auscultar los secretos de lo ignoto” (Villa Rojas, 1956: 37). Nahmad (1965) registra tres nociones respecto a los xëmaapyë: el “abogado”, son “personas que se singularizan por conocer los problemas de las enfermedades y de su tratamiento por medio de la adivinación, de la brujería, de la interpretación de los sueños”; el “brujo”, son quienes “se dedican a hacer el mal”; y la “adivinación”, misma que se realiza por medio del uso del “*tonalamatl* o calendario ritual”, de granos de maíz y “hongos narcóticos” (Nahmad, 1965:117). George M. Foster (1969) hace referencia al *Nagual* como un brujo, con poderes sobrenaturales, identificados con los *rayos*, y “otros son simplemente brujos humanos” (Foster, 1969: 91)

Hoogshagen (1994) utiliza el término “shamán”, “en el sentido general de sacerdote indígena”, mencionando que, “para ser shamán se requería servir primero como aprendiz y

dar evidencia de tener poderes sobrenaturales.” Para acceder y adquirir poderes sobrenaturales, los “*shamanes*” ingerían “alguna planta narcótica”. Además, el “shamán” era el conocedor del tiempo y de los días, tenía conocimiento del manejo del calendario “y lo utilizaba para su trabajo sacerdotal”. En el documento referido también hace uso del término Ayuujk “*xiimaabi* (contadores de días)” para referirse al chamán (Hoogshagen, 1994: 223-225). Este mismo autor avanza en la caracterización de la función y capacidad del chamán apuntando que “los chamanes que interceden ante *naaxwiiñ* son considerados fuente de sabiduría, guardianes de las costumbres y autoridades de todo lo religioso” (Hoogshagen, 1964: 360).

Miller, Walter S. (1966) en su estudio sobre *El Tonalamatl Mixe y los Hongos Sagrados*, hace referencia a los “brujos”, aunque inmediatamente aclara que “estos brujos y brujas merecen llamarse «sacerdotes», por falta de mejor término descriptivo ya que ellos parecen ser los guardianes o «depositarios» de los conocimientos del *tonalamatl* y del calendario agrícola” (Miller, 1966: 247). En este sentido, tanto Hoogshagen (1994) como Miller (1966) coinciden que existe una figura al que se le podría llamar “sacerdote”.

Zilbermann (1966) al realizar una investigación en documentos históricos del siglo XVIII, encontró que el obispo Fray Ángel Maldonado hace mención de “maestros de idolatrías [como] sucesores directos de los sacerdotes indígenas prehispánicos”, y que la adivinación era una de sus funciones principales sobre la base de un conocimiento profundo del calendario (Zilbermann, 1966: 273-274). Respecto a lo referido por Zilbermann (1966), Maldonado (2004) señala que la descripción colonial del “maestro de idolatrías” es casi una descripción etnográfica del “abogado” mixe actual; estos sabios siguen siendo consultados por los mixes, ahora se les llama “abogados” o *xëmabyë* (el que lleva la cuenta de los días). Estos *xëmabyë* “adquieren su poder de distintas maneras: por nacimiento, por herencia, por aprendizaje o por revelación de sueños”, y algunos “utilizan granos de maíz para leerlos” (Maldonado, 2004: 59).

Por su parte, González Villanueva (1973) menciona que en la comunidad de Ayutla se les llama “abogados” a los que dirigen sacrificios, estos son los mismos que en “otros pueblos se les llama en mixe: *xemabie*, o *cuxé* que significa ‘los que llevan la cuenta de los días’, o que saben contar los días” (González, 1973:319). El mismo autor señala que algunos de los



que son “abogados” nacen con este destino, otros lo heredan de los padres o lo adquieren a partir de experiencias oníricas.

Beulink (1979) llama la atención sobre que, en los mixes existen prácticas mágicas y “ceremonias relacionadas con la protección de los espíritus, dioses o señores de los cerros, de la tierra, de la lluvia, del viento y del rayo”, en la que la intervención de los “adivinos” tiene especial relevancia; al igual apunta que algunos “adivinos” recurren al uso de “hongos alucinógenos” para realizar sus diagnósticos y predicciones (Beulink, 1979: 411). Martínez (1988) utiliza la noción nativa de *xëmääpy*, refiriéndose a este “ser” como aquél que dirige ceremonias e indica las proporciones de los elementos a ofrendar en un ritual.

Kuroda (1993) traduce el término *xemabie* como “adivino” y señala que éste cumple la función de asistir los sacrificios que son practicados “para algunos rituales críticos del ciclo de vida, para la productividad agrícola, para propiciar a los muertos, o prevenir enfermedades” (Kuroda, 1993: 133-134). Münch Galindo (1996) menciona brevemente a “los abogados y el manejo del tiempo” relacionándolos principalmente con el manejo del calendario *Ayuujk* y resaltando la función que cumplen como consejeros rituales y ceremoniales.

Otros trabajos como el de Andrade (1995), y Rojas (2012), han profundizado en el estudio del calendario *ayuujk*. Castillo Cisneros (2013) realizó un estudio de los *xëmaapyëtë* en Tlahuitoltepec y su relación con las experiencias oníricas. Por su parte Reyes Gómez (2017) ha realizado estudios relacionados a la concepción del espacio y el tiempo, el calendario o sistema de cómputo del tiempo y el pensamiento religioso en la cultura *ayuuk* (Reyes Gómez, 2017: 11). En general los *xëmaapyë* aparecen como especialistas rituales o como especialistas en el manejo del calendario *ayuujk*.

## 2.1. Yëkxëmaapyë, Xëmaaky, Xëmaapyë: el camino hacia el xëmaaky

### 2.1.1. Yëkxëmaapyë

Para poder describir el yëkxëmaapyë [lo que hace posible el chamanismo, *metachamán*], hay que decir que esto no sería posible sin la descripción hecha por los xëmaapyë [chamán], quienes son los que cuentan que es a través del yëkxëmaapyë que ellos pueden ser xëmaapyë. Son ellos mismos quienes describen la figura del yëkxëmaapyë y lo mencionan de diversas formas; ellas y ellos cuentan que al convertirse en xëmaapyë tienen encuentros con “el o la” yëkxëmaapyë o yëkjuky’äjtpë (*ver apartado 3.4*), en forma de sueños o en forma de visiones como dice un xëmaapyë de Guichicovi.

El yëkxëmaapyë se describe como jää’y [persona], que puede ser una figura femenina o masculina, así puede ser un anciano, una anciana, un adulto, adulta, o niñas, niños, aunque polimórfica a la vez. Esta figura también se le nombra de diversas formas, así lo llaman como kojpk [cerro/motaña], ii’pyxyukpët [cempoaltépetl], majää’y [anciano/anciana], tety’amëj [abuelo], tāk’amëj [abuela], anaaw-wëtsuk [trueno-rayo], mejy-anaaw [mar-trueno], pi’k’unä’äjky [niños/niñas], jëkiiny o yëkjuky’äjtpë [lo que hace posible la existencia]<sup>10</sup>. Nombrar estas figuras, es nombrar el conocimiento, porque lo que no se nombra se olvida, se olvidan los conocimientos. Porque estos conceptos son fuente de conocimiento, generadores del análisis y comprensión del territorio ayuujk.

Doña Ricarda dice que el yëkxëmaapyë es el mismo que se le dice yëkjuky’äjtpë. Como figura masculina se muestra como un anciano, con un sombrero así [hace gesto en señal de un sombrero grande, amplio], con bastón, con un lado del pantalón arremangado y usa botas. Como figura femenina es una abuelita, una anciana, así como si vieras a una abuelita, así como las abuelitas que hay en la comunidad, solo que camina erguida, no dobla la espalda, no se inclina, está siempre erguida. Así es ella. Se muestra así como si viéramos a cualquiera de nuestras abuelitas, de las más ancianitas. Es como jää’y, pues se muestra como jää’y (Ricarda Cardoso, comunicación personal, marzo 2021).

---

<sup>10</sup> Montaña-orígen, el que es veinte montañas-veinte orígenes, anciano, ancestro, ancestra, trueno-rayo, mar-trueno, niños-niñas, creador y dador de vida.

Otra narración dice que tiene apariencia de jāā'y [persona], anda bien vestido, anda a caballo, lleva portafolio, usa chaleco y sombrero negro amplio como charro. A veces se muestra como "poj" [viento], a veces se muestra como el "kojpk" [el cerro], porque así dicen que se muestra el kojpk, el ii'pxyukpēt [Cempoaltepetl]. Entonces parece ser que es tuuj-poj [lluvia-viento], es mejy-anaaw [mar-trueno], a la vez es como neblina pero que avanza aparentando movimientos como si fuera serpiente, pyēnee'kēmpity pyēnee'k'atijy (Magdalena Orozco, comunicación personal, Tejas, enero 2021).

También se cuenta de cuando unos niños se encontraron con el ii'pxyukpēt, ahí estaba un niño que era mudo [...] lo que les paso fue que el niño pudo hablar. Y esto pasó porque los encontró una persona; que esa persona de un lado tenía pata de guajolote, en vez de un pie normal de persona, que así era el pie de ese anciano, que era un anciano y que llevaba su bastón (Magdalena Orozco, comunicación personal, Tejas, enero 2021).

Podríamos decir que es konk-tājēw, dice Doña Juana, pero en realidad son el rayo [wētsuk], el trueno [anaaw] y pues es una figura pequeña [hace una señal de una estatura de un metro aproximadamente] es una persona chaparrita, ese mismo es el jēkiiny [lo que hace posible la existencia] (Juana Vásquez, comunicación personal, Tlahuitoltepec, 2021).

Un xēmaapyē de Guichicovi dice que el yēkxēmaapyē "llega como persona, llegan tres personas, ellos me dicen qué quiere significar cada grano de maíz. Cuando distribuyo el maíz ellos llegan. Como si fueran los trabajadores, como ayudantes, son tres los que se paran alrededor de mí" (Francisco Santiago, comunicación personal, Guichicovi, 2021).

Una xēmaapyē de Cotzocón cuenta que existe un hongo que le dicen pi'kmux [hongo pequeño], que al mismo tiempo lo llama nāxwiinyuyux [hongo de la tierra], que estos dicen que son los ancestros, los ancianos, "ētsētēn xēw'ajtypy majaa'y [principal] jētun wya'any. Yē'ēts xtyukājtp, yē'ten tnēkājpxp wi'x tyiyē y'ejxē. Son los que me enseñan. Nāxwii'nyēt ējts xyēk'ēxpējk, nāxwii'nyēt xtyuu'mo'oy xēnmāā'nmyo'oy [...], es la tierra-territorio que me encamina al conocimiento (Laurentina Mateos, comunicación personal, Cotzocón, 2021).

Estas descripciones también han sido registradas por algunas personas que han hecho investigación en territorio ayuujk:

La mayor parte de los especialistas en medicina han sido llamados por Dios, han recibido un sueño, han encontrado una aparición, sea en forma humana o en forma

de animal, lo que estaba indicando que tenían que cumplir su deber como curanderos. Otros han recibido el mensaje al comer un hongo alucinógeno (como en Mazatlán y Tutla por ejemplo) (Beulink, 1979: 407)

Lo que la autora menciona como “especialistas” en medicina considero que se refiere al xëmaapyë, ya que generalmente en los textos que he consultado usan las traducciones de “especialistas”, al igual que con el concepto de “dios” generalmente es una traducción de lo que en ayuujk es el concepto de yëkjuky’äjtpë.

Utilizar el concepto de yëkjuky’äjtpë se amplía la definición del yëkxëmaapyë, aunque a su vez son sinónimos, pero el de yëkxëmaapyë se usa concretamente en el ámbito del xëmaaky, mientras el yëkjuky’äjtpë es más abarcativo, se refiere al que hace posible la existencia, el/la que genera las condiciones para la existencia, para la vida, por lo general también se traduce como creador y dador de vida, mientras su traducción imprecisa al castellano generalmente es el de “dios”.

Lo que en el ámbito etnográfico frecuentemente se traduce como dios o espíritu, las y los xëmaapyë y los ayuujk en general lo mencionan concretamente como el yëkxëmaapyë o el yëkjuky’äjtpë y es quien hace posible la existencia del xëmaaky, es el que determina desde el espacio-tiempo a la persona que será xëmaapyë, es el que *inicia, enseña y transfiere* el xëmaaky al xëmaapyë. Es el que confiere la responsabilidad, tyanëpijkypy, tyakëtëjkëp, el xëmaaky a los xëmaapyë y le da seguimiento. El yëkxëmaapyë es el mismo que se le dice yëkjuky’äjtpë, en el caso ayuujk como hemos visto no es precisamente dios o espíritu sino un “jää’y” [persona], que es visible para el xëmaapyë quienes describen que posee el mismo cuerpo que los jää’y [personas]” aunque a la vez también es polimórfico.

### **2.1.2. Xëmaaky**

En términos ayuujk el concepto de xëmaaky engloba ideas del espacio-tiempo de acuerdo con la siguiente etimología:

La palabra xëmaaky se compone de las siguientes partes: xëëw, sol, tiempo, día, nombre, destino, fiesta; määy, poder (verbo), contar, pensar, reflexionar, centrar el pensamiento en algo específico antes de tomar una decisión o saber unir y conjugar las distintas partes de un todo [...] xëmaaky, que aquí hemos traducido como el hecho de tener poder sobre el tiempo y el destino.” (Reyes Gómez, 2017: 30)

Sin embargo, la idea del xëmaaky no se queda en este “tener poder sobre el tiempo y el destino”, además de eso el xëmaaky estructura el mundo, engloba las representaciones del mundo, los conceptos del tiempo y del espacio, los orígenes del mundo, las similitudes y diferencias básicas entre las plantas, animales, los “humanos” y lo existente en este y otros planos. Es un sistema de conocimiento y de estructuración social que está en un plano que no es accesible para la sociedad ayuujk en general, el xëmaapyë es quien está autorizado para acceder. Por decirlo de alguna forma, el xëmaaky es un sistema abstracto que es consolidado por el yëkxëmaapyë a través del xëmaapyë; está en el plano de existencia del yëkxëmaapyë, el acceso sólo se hace posible a través del xëmaapyë, quien lo transfiere a los “kaxëmaapyë”, esto es, a las personas ayuujk en general, cuando así lo requieren. Estos enlaces del sistema de conocimiento y de estructura social llegan a configurar nuestras relaciones sociales. El xëmaapyë obtiene este sistema social y de conocimiento a través del yëkxëmaapyë, así el xëmaapyë es la persona que ejerce el xëmaaky.

### **2.1.3. Xëmaapyë**

En el territorio ayuujk, como en el caso de Tlahuitoltepec, se les dice xëmaapyë<sup>11</sup> a mujeres y hombres que ejercen el xëmaaky, ocupan un lugar relevante en las relaciones e imaginarios sociales, aunque no todas las personas ni en todas las comunidades se tiene presente la importancia de esta figura. Cuando en ayuujk nos referimos al xëmaapyë o ja xëmaapyë, implica que son hombres o mujeres sin distinción, es decir, jamás se cae en la confusión de si nos referimos únicamente al hombre o a la mujer xëmaapyë, porque xëmaapyë es tanto hombre como mujer. Las y los xëmaapyë son hombres y mujeres, jóvenes, adultos, abuelos y abuelas, quienes son depositarios de conocimientos del espacio-tiempo, espacio-mundo a los que no podemos acceder las personas en general.

Las atribuciones que se le describen a los xëmaapyë en diversas investigaciones etnográficas hechas en territorio ayuujk son similares. Como en el caso del trabajo realizado por Rojas (2012) registra que en la comunidad llamada San Cristóbal Chichicaxtepec se les llama xëëmatsyowë y “son las personas que conocen el calendario y llevan la cuenta de los días. Xëë es día; maywë, que adivina; y machowë, que cuenta, que lleva la cuenta. En conjunto,

---

<sup>11</sup> En otras comunidades ayuujk se le nombra como: pa`ijxpa, kuxë, kooxëëw, ma`ijxp, xëmatsyowë.

lo podemos traducir literalmente como «la persona que adivina y lleva la cuenta de los días» (Rojas, 2012: 60).

Para Castillo (2014) quien ha realizado registros en varias comunidades de la región dice que:

Para hablar de los *xëmaapyëtë* [...] es necesario hacer mención del vocablo *xëw* en *ayuujk* del que se deriva su composición. La palabra *xëw* es comúnmente utilizada para nombrar distintos fenómenos de la naturaleza y de la vida humana que se encuentran en constante relación, pues la misma palabra se usa para referir al sol, al día, al nombre y a la fiesta” (Castillo, 2014: 273).

Para la autora el término plural de *xëmaapyëtë* se traduce como “contadores de los días” o “abogados”, siendo su función el de “adivinar y diagnosticar enfermedades, predecir viajes o negocios o interpretar los sueños” (Castillo, 2014: 274).

González y Thiemer-Sachse (2005) realizan un registro del “*xemabie*” que traducen como “abogado” y su relación con la asignación de los nombres para las personas. Ellas refieren que:

Los *xemabie* o *kuxë*, son conocedores del calendario mixe y de la "cuenta de los días". También son los responsables de dar a conocer el nombre personal *ayuuk* a los padres del recién nacido. Lo hacen al tercer día del nacimiento, después de una primera ceremonia que tiene el objetivo de proteger al nuevo ser humano” (González y Thiemer-Sachse, 2005: 164).

Estas son las formas de denominación más comunes y los atributos que se le adjudican a los *xëmaapyë*. La definición que podemos hacer desde la propia lengua varía brevemente, así como varía la atribución del *xëmaapyë*. Reyes Gómez (2017), quien es lingüista *ayuujk*, desglosa esta palabra con mayor precisión de la siguiente forma:

... *xëw*, sol, tiempo, día, nombre, destino, fiesta; *mäy*, poder (verbo), contar, pensar, reflexionar, centrar el pensamiento en algo específico antes de tomar una decisión o saber unir y conjugar las distintas partes de un todo [...] y -*pë* (agentivo, el que o la que ejerce la acción expresada en la raíz del verbo al cual se sufija, que también cumple con la función nominalizadora convirtiendo un verbo en nombre o sustantivo) (Reyes Gómez, 2017: 30-31).

Esta definición está relacionada con el conocimiento del *xētuu*<sup>12</sup>; vocablo que se compone por: *xëw*: sol + *tuu*': camino = camino del sol, conteo y administración del espacio-tiempo *ayuujk*, ruta del espacio-tiempo. En cuanto a sus atributos se refiere a que:

Los *xëmaapyë* o *kooxëw* son personas, hombres y mujeres, quienes han desarrollado la habilidad suficiente para contabilizar con precisión el tiempo, así como también han acumulado la sabiduría necesaria para poder comunicarse con los dioses a fin de saber cuál es el nahual, carácter, personalidad y destino de cada persona. Cumplen el papel de intermediarios entre los dioses y los seres humanos, es decir, es a través de ellos y ellas como se puede saber lo que los dioses quieren comunicarnos ante cualquier problema, preocupación o incertidumbre (Reyes Gómez, 2017: 31).

Aunque no es el *xëmaapyë* quien finalmente tiene el poder sobre el espacio-tiempo y el destino, sino que este es un **kukajpyxy-ku'ayuujk** [interlocutor, traductor] entre el *yëkxëmaapyë* y los *ka'xëmaapyë*; es decir, que se comunica tanto con los entes del *xëmaaky* como con nosotros que somos “*ka'xëmaapyë*”, los “simples humanos”, aunque aparece frente a nosotros como el que tiene el conocimiento sobre el espacio-tiempo y el destino. Los *xëmaapyë* “son los que nos hacen pensar correctamente y estar lúcidos. Cuando están cerca de nosotros, hacen crecer nuestra mente, lo hacen ir lejos” (Albert, 2002: 249). Porque a falta de conocimiento del espacio-tiempo por los *ka'xëmaapyë*, recurren al *xëmaapyë* para que les proporcione información sobre su propia existencia, o en casos específicos, sobre los *ëxyëw*, sobre los días y fechas positivas, o los *ka'ëxyëw*, los días y las fechas negativas.

En otros trabajos etnográficos el *xëmaapyë* es descrito como aquel que desempeña diversas responsabilidades o funciones ya sea dentro del contexto personal, familiar o comunitario. Las personas, las familias o las autoridades comunales, acuden o consultan al *xëmaapyë* porque tienen algún *jotmay*, (idea central relacionada con el *xëmaapyë*) que en este contexto se traduce como “preocupación” o asumir preocupación, como ha sido señalado en el apartado metodológico de este documento.

Este *jotmay* a nivel personal está relacionado para pedir por la sanación de alguna enfermedad, por alguna desdicha, algún “susto”, para prevenir acontecimientos negativos, o para agradecer por la salud, la dicha, el trabajo, el dinero, la educación o todo aquello que ha

---

<sup>12</sup> *Xētuu*': traducido como calendario *Ayuujk* o calendario

sido positivo en la vida. A nivel familiar está relacionado para pedir o agradecer por la salud, por la relación armoniosa en la familia, por la milpa, por los animales que se crían, por los hijos/hijas y los nietos/nietas, por los muertos y su “buen descanso”, por la cosecha, por la abundancia.

Kuroda (1993) menciona que el xēmaapyë es quien recomienda rituales para los ciclos críticos de la vida, para la productividad agrícola, para acrecentar los animales y aves, para propiciar a los muertos, prevenir enfermedades y garantizar viajes seguros. También están los rituales relacionados con el ciclo de vida: embarazo y nacimiento, primera comunión y confirmación, matrimonio, la muerte y el entierro.

A nivel comunitario el xēmaapyë está generalmente relacionado con las autoridades comunales<sup>13</sup> quienes al momento de ser designados o asumir su cargo de autoridad tienen que pensar y pedir por el bienestar de su pueblo. En algunas comunidades, cuando las autoridades asumen cargos, ofrecen fiesta al pueblo al que van a servir durante el año, algunos consultan a los xēmaapyë, otros consultan a los principales o a los ancianos donde ya no existen los xēmaapyë. La mayoría de las comunidades Ayuujk se organizan y articulan bajo un sistema político propio que está relacionado con el cosmos y el territorio que habitamos. Cualquier persona de la comunidad es sujeto potencial para desempeñar algún cargo, que es desempeñado de forma gratuita, con la única recompensa de construir prestigio, o en algunos casos desprestigio, al interior de la comunidad. Es la responsabilidad de un comunero desempeñar un cargo por el mero hecho de vivir en el territorio.

Estas autoridades tienen que entrar en comunicación con el territorio, sobre todo al comienzo de la gestión, con el cosmos, et-nāxwii’nyët [espacio-mundo], kiy’ejtpë mājtsy’ejtpë [lo que sustenta y sostiene]; con espacios como la montaña, la cueva, el bosque, el río o manantial. En este contexto la política no puede hacerse sin el cosmos, al cosmos se le pide sabiduría política, bienestar para el pueblo, prevalencia del respeto, la armonía. La *cosmopolítica* es fundamento para dar fortaleza y certeza a la comunidad como a las funciones de la autoridad.

---

<sup>13</sup> En pocas palabras nos referimos a autoridades comunales quienes han sido electos por asamblea y donde no interfiere el sistema de partidos políticos para la elección de los representantes de las comunidades.



En general los *ayuujk jāä* 'y tienen diversos *jotmay* por las que hay que acudir al *xëmaapyë*, y esto los lleva a que tienen que:

... entrar en contacto directo con la naturaleza para dialogar, rezar, resolver enfermedades, agradecer o pedir el bienestar de la familia o la comunidad. El *xëmaapyë* es pues, un especialista ritual que media entre el que pide y el que da; en los rituales es capaz de evocar, junto con los habitantes de la comunidad, al viento, al sol, la lluvia, el trueno y la montaña (Gallardo, 2008: 154).

Si bien no se puede decir que en todo el territorio *ayuujk* prevalecen estas prácticas relacionadas con el *xëmaapyë*, por lo menos se puede decir que al interior de cada comunidad existen familias que conservan estas prácticas a pesar de las adversidades, sin embargo, se observan transformaciones del *xëmaaky* que llegan a ejercer ciertos cambios sociales al interior de las comunidades, en su organización social, política y cosmológica.

En esta exploración encontramos que hay quienes definen al *xëmaapyë* en territorio *ayuujk* a partir de sus atribuciones o funciones: lleva la cuenta de los días; adivina y diagnostica enfermedades; predice viajes o negocios; interpreta los sueños; asigna los nombres para las personas; saber cuál es el nahual, carácter, personalidad y destino de cada persona; recomienda rituales para los ciclos críticos de la vida; lee, interpreta o comunica las relaciones simbólicas y sociales entre el cosmos y la sociedad.

También hay quienes lo definen como una interminable relación dialéctica o dicotómica entre lo natural y lo sobrenatural, lo humano y extra humano o humano y espíritu, pero para este trabajo nos quedaremos con la idea que es un **ku'ayuujk**: Miti kukajpyxy'ājtp mā yā'āt et nāxwii'nyët, mēët ja jatu'uk'et jatu'uk nāxwii'nyët; Ja et-nāxwii'nyët mēë'yēp kajxēp ja wyën-māā'ny jēts ja pyujx ja kyāj p taputēkkēt; es decir, son mensajeros, traductores, interlocutores entre los diversos planos de existencia, entre espacios-tiempos y espacios-mundos.

En este sentido, en el contexto *ayuujk*, se puede entender que más que relaciones sobrenaturales<sup>14</sup>, son relaciones sociales y espaciotemporales que se establecen entre el

---

<sup>14</sup> No es sobrenatural porque en el contexto *ayuujk* existen múltiples espacios-tiempos, y estos espacios tiempos están habitados por “*jää*'y *jujky*”, es decir, están habitados por “entes sociales”, desenvuelven sus propios *jujky'ajtēn-jantsy'ajtēn*. Solo son mundos transversales, no mundos sobrenaturales (*ver apartado 3.2 y 0*). En este sentido, Evans-Pritchard (1976: 97-98) menciona que en el pensamiento occidental lo natural y sobrenatural se comprende en los siguientes términos: “Tenemos la noción de un mundo ordenado según lo que

xëmaaky, el yëkxëmaapyë, el xëmaapyë y los kaxëmaapyë, incluso se podría decir que son relaciones lógico-matemáticas [o relación de física cuántica] por la forma de determinación de la idea de et-xëëw [espacio-tiempo], et-näxwii'nyët [espacio-mundo] en la configuración de estas relaciones que hemos descrito aquí.

Lo que se puede decir es que existen diversos planos que intervienen en la configuración social y el ejercicio del xëmaapyë, siendo estos planos determinados por la concepción del tiempo y el espacio. Las atribuciones del xëmaapyë están relacionadas con el xëtuu'; y este conocimiento del xëtuu' es lo que lo lleva a ejercer otras funciones al interior de la sociedad, principalmente, como los mismos xëmaapyë dicen, **cuidar a su pueblo**.

En resumen; el yëkjuky'äjtpë o el yëkxëmaapyë es el que genera la posibilidad de la existencia del xëmaaky: la posibilidad de una comprensión y racionalidad que articula espacio-tiempo múltiple; y esto lo transfiere al xëmaapyë para que los kaxëmaapyë puedan saber y conocer su territorio, comprender su existencia, conocer el espacio-tiempo, conocer el espacio-mundo, comprender su devenir.

<b>Xëmaaky:</b> sistema de conocimiento consolidado por el yëkxëmaapyë a través del xëmaapyë	<b>Yëkxëmaapyë</b>	Es quien determina desde el espacio-tiempo a la persona que será xëmaapyë, es el que inicia, enseña y transfiere el xëmaaky al xëmaapyë
	<b>Xëmaaky</b>	-Tener habilidad de intermediación sobre el tiempo y el destino. -Sistema de conocimiento y de estructuración social -Estructura el mundo, engloba las representaciones del mundo, los conceptos del tiempo y del espacio
	<b>Xëmaapyë</b>	-Mujeres y hombres que ejercen el xëmaaky. Son kukajpyxy-ku'ayuujk [interlocutor, traductor] -Poseen el conocimiento del xëtuu' [administración y conteo del tiempo]
	<b>Kaxëmaapyë</b>	Las personas ayuujk, las personas comunes en general. Los no-chamanes.
Figura 9: Xëmaaky		

llamamos las leyes naturales, pero algunas personas de nuestra sociedad creen que pueden ocurrir cosas misteriosas, inexplicables por las leyes naturales, y que, por tanto, las trascienden, y a estos sucesos los llamamos sobrenaturales. Para nosotros sobrenatural significa algo muy parecido a anormal o extraordinario. Evidentemente, los *azande* no tienen tales nociones de la realidad. No tienen concepción de lo “natural” tal como nosotros lo entendemos y, por tanto, tampoco de lo “sobrenatural” tal como nosotros lo entendemos. Lo que nosotros llamamos sobrenatural, lo elevamos a un plano distinto, que incluso concebimos espacialmente, del plano de lo natural.”.

#### 2.1.4. Configuración del Xëmaapyë

Investigaciones etnográficas realizadas en territorio ayuujk han descrito que existen diversas formas en cómo las personas se convierten en xëmaapyë; puede ser por nacimiento, es decir que alguien nace con esa capacidad pero que lo empieza a ejercer en la etapa adulta; por herencia, que dicen que pueden heredarse de padres/madres a hijos/hijas, o de abuelos/abuelas a nietos/nietas; por aprendizaje, es decir que una persona puede aprender a partir de la enseñanza de otro que es xëmaapyë; y la otra que es a partir de experiencias oníricas.

Los xëmaapyë “adquieren su poder de distintas maneras: por nacimiento, por herencia, por aprendizaje o por revelación de sueños (Maldonado, 2004: 59), que “ya se nace con este destino, [...] se hereda de los padres, o sea los hijos lo aprenden de los padres. [...] se adquiere en los sueños, en un sueño reciben una piedra grande en cada mano, el que suelta la piedra, no sirve, pero el que sí la aguanta llegará a ser un buen *xemabie*” (González, 1973: 320). Entre esas formas se menciona también que ciertas personas se convierten en xëmaapyë por designio de dios o del creador y dador de vida.

Por su parte, cuentan las y los xëmaapyë, así como las personas en general que la *iniciación, enseñanza y transferencia* del xëmaaky generalmente se realiza a través de los sueños o viajes-visiones, sin embargo, cuentan las y los propios xëmaapyë que esto no sucede con cualquier persona al azar, si no que les sucede a las personas que, desde el nacimiento, incluso antes de nacer, están destinados a ser xëmaapyë:

Yo no quería ser Xëmaapyë, yo lo acepté por enfermedad, porque así lo han determinado los ancestros. Y nadie me enseñó la lectura del maíz, sino que lo traigo de nacimiento. Ahora el maíz es por tradición, porque así lo vienen haciendo las abuelas - los abuelos quienes son Ma'ijxp. Así también conservo esa tradición. Pero quienes son Ma'ijxp ya lo traen de nacimiento, así nacen, no se aprende, porque como ya dije yo no quisiera, yo no quería desde niño. Pero porque me enfermé tuve que aceptar. Me enfermé, soñé, estaba muy enfermo, y veía que iba hacer este tipo de trabajo, ku ëts nma'ijxëp, que iba officiar ofrendas, así como también llevar la cuenta de los días, el calendario. No quería porque quería ir a la escuela, estudiar, pero me tocó ser esta persona desde el nacimiento (Francisco Santiago, comunicación personal, Guichicovi, 2009).

Otra xëmaapyë habla de su experiencia de convertirse en xëmaapyë. Atravesando diversas enfermedades y que fue otra persona xëmaapyë, de otra comunidad que le dijo que estaba

destinada a ser xēmaapyē. Que esto no lo decide uno, sino que está determinado por el día del nacimiento, que al nacer el yēkjuky'ājtpē ya ha decidido quién es o no xēmaapyē:

Soy Xēmaapyē, pero no sé mucho. Yo siempre estaba enferma, nunca trabajaba, siempre estaba acostada. Una persona un día me preguntó qué era lo que me pasaba y me dijo que yo no estaba bien, que iba y venía mi vida, por qué no te ayudas. Entonces eso me dijeron. Y eso depende mucho del nacimiento, qué día, qué mes, en qué fecha se nace es lo que cuenta mucho. [...] El xēmaaky lo tengo porque nací en un día donde tocaba ser xēmaapyē. Por eso me enfermo mucho, eso me enferma. Depende en qué fecha naces eso es lo que cuenta mucho, por ejemplo, yo soy del mes de noviembre (Bárbara, comunicación personal, Yacochi, octubre 2020).

Doña Ricarda cuenta que ella antes de nacer fue al Cempoaltepetl, que eso le cuenta su madre, que eso fue lo que pasó en su sueño y que después de realizar este *viaje* al Cempoaltepetl ella nació:

Jate'nēk'ējtsēte'n ojts nminy, jate'nētēn ja majää'tyējk myatyä'aktē, jate'nēkēte'n ntsimiyēmii'ny ntsimiyēkaxē'ējk, kuk ojts npējkji'iky, jētsēn ja ntääku'nk jate'n tnēmatyā'äky:

*Así fue como nací, así me platican mis padres, que así nací, que así vine a este mundo, cuando mi madre le dio dolor de parto, así es como me platica mi madre.*

- Ti nēxēte'n mtu'mp, muukpē, mxēma'apyē, mjääxpē tite'n mtu'mp. Pē ii'pxyukpts mejts ojts mtsimiy'awētity ku mejts ojts mpējkji'iky, jamtam mejts jawyeen m'ats kuttujk piky, -nēmp-, jēts mkētā'äky yootsēn, jēts mjanytsy'ukpējkji'iky jatēkoojk.

*- Pues cual será tu responsabilidad, tu destino hija, muukpē, mxēma'apyē, mjääxpē, [curandera, chamán, partera] qué será lo que harás. Porque cuando naciste primero fuiste al Cempoaltépetl a recibir tu mandato, de ahí regresaste como nube y fue cuando comenzó el trabajo de parto y naciste.*

Jate'n tē nyeeky tsimpyējkēyēp, tsimiy'oo'kēnpejt'ejtpxē ējts. Jētsēn ja xēmaapyē t'ejxtē, anēttukyts yē yēkxon pēnē ti yē ukyēktakuwää'nēp ja'akuxē xya myutskēnēm, jēts ja yēknējmetē. Jate'n jyantsy ja jottēkētyē. Y'akumää'wēpxēte'n ja ntääk ja', jate'ntsēk'ējtsēte'n ojts nminy nkaxi'iky. Tsimiy yēkmēmempxētēn yē. Ka'ajēk ja majää'y jate'n pēn tyunyē ku y'uu'nk ja myiny, ka'ap jam pēn nyijkxy kojpkējxp, ka'ap ja nukē jate'n nyänky'ijxyē.

*Así fue como crecí, siempre estaba enferma, siempre me desmayaba. Mi padre y mi madre consultaban al xēmaapyē que decía que yo había sido elegida para algo, que a ver qué me deparaba el destino, así les decían a mis padres. Mi mamá soñó eso antes de concebirme, eso fue lo que me contó. Porque se trae de nacimiento. A mi madre nunca le había pasado eso con ninguno de sus hijos o hijas, nadie fue a dar la vuelta al Cempoaltépetl, no es casualidad que haya soñado eso (Ricarda Cardoso, comunicación personal, Tlahuilottepec, marzo 2021).*

Llegado el momento, que es un tiempo impreciso y que va variando, las personas que están destinadas a ser xëmaapye comienzan a tener sueño con la particularidad de que este sueño lleva al encuentro con el yëkjuky'äjtpë o el yëkxëmaapyë para saber, para conocer, para aprender sobre su xëmaaky:

Pues mi padre así le pasó, así adquirió el xëmaaky, en los sueños, se lo entregaron a través del sueño. Como ellos trabajaban para otros cuidando chivos y toros, andaban por allá en los cerros. Y pues aún era chico, apenas tenía como 12 años, un día estaban pastoreando los chivos en “tsäpijy'äm”<sup>15</sup> [locativo: flor suculenta de piedra], ahí se iba junto con su hermano menor. Tiempo después se quedó solo. Ya iba solo a pastorear, un día de esos que le empezó a dar mucho sueño, ya casi cerca de la hora de la comida, después del mediodía. Y lo que hizo fue echarse boca abajo solo como para descansar, había colocado su comida a un lado, ahí sobre una piedra, mientras los chivos andaban ahí pastoreando. Que se echó y que se durmió enseguida y que inmediatamente empezó a soñar y que entre el sueño le empezó a conversar con un abuelo, un anciano:

- Të u'nk mjakëputyë [que bueno que subiste hijo]

- Pues si abuelo.

- ¡Aa! que bueno hijo, pues nada, solo necesito tu ayuda para curar esto, - y que el abuelo tenía con él un perro blanco muy grande, y que el abuelo en el hombro llevaba un trozo de un pie de una persona, que este pie estaba todo ulcerado, que desprendía líquidos viscosos, parecido a la resina que desprenden los ocotes. Y que según ese era el enfermo.

- Pero señor cómo lo voy a curar -que le pregunta-.

- No hijo, lo único que necesitas hacer es succionarlo, porque ahí dentro es donde tiene la enfermedad, -que dice-. Primero lo va a limpiar este perro y a ti después te toca succionarlo [xnë'äwët], -le dijeron-.

Pero él estaba durmiendo, seguía durmiendo.

- Yo te cuido tus chivos, no te preocupes, aquí van a estar, no se van a ningún lado, no van a entrar a los sembradíos. -Como ahí había cultivos en todos los terrenos alrededor del cerro, había maíz, papa. - Tus chivos no irán a ninguna parte, ahí van a esperar, ahí van a descansar.

Y que entonces mi padre no le quedó de otra más que poner su boca en el pie enfermo para succionar la enfermedad. Y que tenía un sabor podrido, que tenía mucha basura al interior, tenía piedras, trozos de madera, estaba todo sucio. Y que fue todo lo que tuvo que hacer. Y que el anciano se lo agradeció.

---

<sup>15</sup> tsäpijy'äm” [tsääj: *piedra*; pijy: *flor*: äm: *boca/orilla*]

- Gracias hijo, -le dicen-. Esta persona se ha curado. Te lo agradecerá mucho. Y para ti, de ahora en adelante ese será tu encargo, será tu trabajo, será tu ocupación, a ti no te corresponde ir a la escuela. -Que le prohibió que fuera a la escuela.

- Lo que te acabo de entregar ese será tu modo de vida, así vivirás, de eso vivirás.

Pero que él no quería, le preguntó que por qué-

- Pues nada, ahora está en tus manos, tú vas a cuidar a las personas de este mundo. [Tē mejts yē xkējē'mpiky, mejts jē nāxwii'nyēt jāā'y m'ejxyetp] -le dicen-.

Y que le dijeron que eso lo iba ejercer durante 30 años. Y fue así como comenzó con el xēmaaky a sus doce años (Magdalena Orozco, comunicación personal, Tejas, enero 2021).

Es este duplo encuentro entre el xēmaapyē y el yēkxēmaapyē, hace posible la existencia del xēmaaky, y cuando esto no ocurre, los dos “seres” permanecen separados, incomunicados, sin ningún poder. Es decir; por un lado, se “es” “solo humano”, y por el otro se “es” un yēkxēmaapyē sin comunicación con los “humanos” por la ausencia del xēmaapyē, quebrándose la posibilidad del xēmaaky:

Jats ējts xwätsookojmē ii'pyxyukp, jamts ojts tnānky'ejxkojmēyē tukki'yē mitite'n yēk'anējxkēp jam kojpkējxp, jamts yē ojts xtsimywyāātsēy

*Me mandó llamar para ir a la montaña veinte, ahí fue donde me enseñó todo, del por qué acudimos a las montañas.*

Ojts ējtsēte'n nijkxy, ojts ējtsēte'n ja npatuny, ojts ējts nkaajkji'iky xyem ējts ojts kuttākkupājkp nijkxy jawyeen, jats ojts nkaajkji'iky jēts ojts nāxkētā'āknyēm ii'pyxyukp jēts xnēējmē jate'n:

*Fui, tuve que ir, lo obedecí, cumplí, emprendí el viaje-vuelo para ir a la montaña kuttākkupājkp [cerro rapado], primero fui allá para después aterrizar en la montaña ii'pyxyukp [Cempoaltépetl]:*

- Ēy'ājtp'u'nk ku tē miny, yē'ēten mtu'mp, tun ja may'ājten "fīrm'āt", makta'pxyjumējt "mfīrm'āt" nēmtākp.

*- Que bueno que llegaste hija, este es el trabajo que desempeñarás, te pido por favor que plasmes tu firma, asumirás este cargo por ochenta años, me dice.*

Yēkxon ja keeku'nk nimyēween jam tsāwemp, jamts ojts makta'pxyjumējt “xuk fīrm'aty”:

*Hay una especie de cristal así [hace gesto de un cuadro pequeño] colocado en el muro de piedra, ahí fue donde firmé por ochenta años:*

- Yë' mtu'mp, nëttanë ja mpujx nëttanë ja mkäjp<sup>16</sup>. Majtsk jëëjp xu'nt, təkəkjëëjp xu'nt, mutsk, jëts yë tēj, jëts yë payë'yën, yë yëkjuky'äjtpë mëet mtu'nt. Ka'ap ëjts ntejën yë tyu'ukpë ojts xakuwänë xyem "kamësäntë", ka'ats ëjts jam nijkyxy. Jane'n ëxya tē ntunk'aty, tsimy ja'ayë yëkjää'myëtsy ja yëkjuky'äjtpë [miti tyosteety], jate'nxë ëjts yë ojts ntejën xakuwänë.

*Ese será tu labor, hazte cargo de tu pueblo, cuida a tu pueblo. Asumirás dos responsabilidades, tres responsabilidades, los procedimientos médicos sobre la gestación y los nacimientos<sup>17</sup>, la traumatología y el payë'yën [xëmaaky], el seguimiento del espacio-tiempo, trabajarás con el creador y dador de vida. No me encargó el seguimiento y la comunicación con el espacio-tiempo de los muertos, no acudo con ellos. Eso es lo que he ejercido durante todo este tiempo, únicamente el seguimiento y la comunicación con el creador y dador de vida, eso fue lo que me encargó, me delegó.*

Ti mejts "mfirmääjrëp"?

*¿Y qué es lo que se firma?*

- Yë jä'äxën, yë xëmää'yën jam ii'pyxyukp, tsäwemp exëm yä'ät ëxyäaj jate'n ëjts yë xuny, jate'n ëjts yë ka'pyxy nëmatyä'äky sä ëjts yë ntejën tē xakëtëkkë yë yëkjuky'äjtpë.

*Pues para asumir todo el trabajo que me encargó, el xëmää'yën allá en la montaña veinte, firmé así sobre la pared [señala la pared], así como me pasó así se los estoy contando, todo el procedimiento completo.*

Jëtsën ja majää'tyë'ëxyu'nk yä jyä'tmë, ku yë mutsk, ja mutsku'nk ayoo'nëk ja pyatypy ayoo'nëk ja y'ijxypy jëts ëjts ntu'nt ja may'ajt jëts ëjts nëkë'ët nëxäjët.

*Tiempo después me visitó una abuelita, una ancianita. Eso fue relacionado con la gestación y los nacimientos [partería]. Me trajo un caso de una persona en peligro, que necesitaba de mi apoyo para ayudarla a concebir.*

Jatsëtën yë wëntsënmë, yë majää'yää'yemyë yë'ëten yë xëmää'yën ntejën, yë po'ojtën ojts xanëpëjkmë.

*Por el lado del xëmää'yën fue “el señor, el abuelo” que me transfirió la responsabilidad, sobre los procesos de recuperación, para curar a las personas que se enferman de “espanto”.*

Ja majää'tyë'ëxy yë mutsk jä'äxën, təkək jëëjp ojts xakuwänë. Ojtsxëte'n ja tyimy myiny, u'nkmëëtixën ja jää'y, ojtsxën ja ntsimy yëkminy ja mutsk, tsimypyëjpkpxën ja natyijyë tmëjä'äty, tsimytsyapääp, kuwänë xuknëxäjë jëts ja mutsk ojts myiny.

*La abuelita fue la que me transfirió las habilidades y el conocimiento sobre la gestación y el nacimiento [partería]. Vinieron aquí, venía una persona embarazada,*

<sup>16</sup> Es frecuente que se les diga que se les encarga el xëmaaky para cuidar a su pueblo.

<sup>17</sup> Lo que en la traducción común sería la “partería”

*tuve que asistir el nacimiento del bebé, que según tenía muchos dolores y que estaba teniendo complicaciones con el nacimiento.*

Ja'ten ja nyänky'ejxëp sutso ja yëkjääxt?

*¿Es la que enseña los procedimientos médicos para asistir el nacimiento?*

Jaxën ja nänky'ejxëp, nayë yëkjuky'äjtpëxë yë xtsimytyakëtëjkëja'm, jëts ojts yëkxon xyëkmejy wyënjääxy, mejyotp ojts ntëkkë jëts ojts jam njä'äty mä yë xëëw jam pyëtsimy, yëkxonën jam nja tsë'ëkë kuten ja mëj yëyujk jajp tijy mejyjëtypy.

*Es la que me enseña, ella misma es yëkjuky'äjtpë, es la que me entrega directamente este conocimiento, ella fue la que me hizo nadar en el mar, entré al mar y nadé hacia el horizonte, hacia donde sale el sol, ahí me dio mucho miedo porque desconozco el mar, porque dicen que hay animales grandes en el mar.*

Jate'ntsëtën yë', ka'ap yë ntejënt nyë'ëxpëkkë, ka'ap yë ntejënt nukë nëxäjëja'nt yë mutsk, tsimy yëktakëtëjkëja'mpyë', uk yë po'ojtën, uk yë xëmää'yën pënë titën yë n'uktejëñ. Ja'akutën jate'n jam tuktënyë mëët yë "tyos" [yëkjuky'äjtpë] ka' ntejëñ ëxyem kamësäntë nijkxyxy, ka' ëjts jë majäätyëjk ntunk'aty, jate'n ëjts yë nja' të nyëktuu'yë'ëy (Ricarda Cardoso, comunicación personal, Tlahuitoltepec, marzo 2021).

*Esto es así, no es algo que se pueda tomar a la ligera, por ejemplo, el conocimiento sobre la gestación y el nacimiento, eso se nos transfiere, el xëmää'yën, o como le queramos decir. Esto es algo que proviene de parte del yëkjuky'äjtpë, no está relacionado en el espacio-tiempo de los muertos, no tengo relación con los ancestrales-muertos, así es como cumplo con mi responsabilidad.*

En este caso a la xëmaapyë se les asigna varias responsabilidades, desde ser wojpjë'kpë jää'xpë, uu'nk jää'xpë [curandera, traumatóloga, partera] y xëmaapyë. A ella acude el anaaw-wëtsuk, que también menciona como Konk-Tajëëw. Tajëëw le encomienda la tarea de ser jää'xpë y uu'nk jää'xpë [traumatóloga y partera], II'pxyukpët le encomienda ser xëmaapyë. Que todo comenzó cuando tenía trece años, que fue la primera vez que ayudó en un parto, sin embargo, no lo aceptó por mucho tiempo, cuando finalmente lo aceptó fue cuando ya se había casado, tal vez a los dieciséis años o un poco más.

De esta forma, no se podría hablar de la existencia de un xëmaapyë si no tiene la posibilidad de acceder al sistema del xëmaaky, acceso que le es concedido gracias a la comunicación que establece con el yëkxëmaapyë.

Pero el xëmaaky no se disfruta, se sufre cuando no se acepta, “cuando uno ha sido llamado debe responder, sino será castigado.” (Beulink, 1979: 407). Generalmente se habla de esta idea de castigo entre los xëmaapyë, dicho castigo sería consecuencia de no acatar el llamado,



situación que ocurre porque hay personas que opinan que al ser xëmaapye es una gran responsabilidad dentro de la sociedad en la que viven y no se atreven a cargar con esa responsabilidad, sin embargo como consecuencia pueden recibir castigos, unos dicen que pueden caer en una enfermedad permanente, otros que pueden caer en la locura o incluso en la muerte, “la profesión de chamán se considera físicamente muy peligrosa y hay un riesgo constante de locura o muerte” (Adame, 2005: 69).

En las narraciones anteriores todas y todos coincidían en que estaban enfermos, que se enfermaban constantemente, no se considera como un paso o una condición para convertirse en xëmaapyë, si no como una forma de coerción por parte del yëkjuky'äjtpë, del yëkxëmaapyë, para que el xëmaapyë acepte el xëmaaky:

Por ejemplo yo, yo no pido dinero por el trabajo que hago, yo trabajo por mi vida, soy Xëmaapyë porque trabajo por mi vida, sigo viva por eso, es lo que le digo a la gente. Es el pensamiento que tengo. [...] Cuando supe que era xëmaapyë fue mucho tiempo después. Eso tiene pocos años. [...] Y me pasó que ya no comía, pero no me sentía enferma, pero no sabía por qué ya no comía, estuve a punto de morir, entonces consulté a un xëmaapyë. Y fuimos a otro pueblo, cuando llegamos allá con esa persona me preguntó que qué hacía, a qué me dedicaba, porque aquí se ve que quedaste atrapada en los sueños, y me preguntó qué día había nacido, y eso es lo que hace que te enfermes. Cuando me dijeron que era xëmaapyë dije que aceptaría, para ayudarme, para curarme, porque si no quien me va a ayudar. Yo pensé eso, porque también me decían que yo lo traía de nacimiento, entonces solo había que obedecer, hacerlo. Porque dicen otros xëmaapyë que sufren solos, que no le preguntan a nadie<sup>18</sup>, y que toman la decisión así solos sin ayuda de nadie (Bárbara, comunicación personal, Yacochi, octubre 2020).

Dice la xëmaapyë que trabaja más por su propia vida que por las otras personas, lo acepta para que viva más tiempo, no porque sea satisfactorio para ella ser xëmaapyë. Hay momentos en que el yëkxëmaapyë hace explícito su llamada de atención hacia las personas que no quieren aceptar el xëmaaky, como cuentan las mismas xëmaapyë que para que el yëkjuky'äjtpë conserve a sus xëmaapyë a veces tiene que recurrir a formas de coerción expresados como enfermedad, castigo corporal o incluso la muerte:

Ka'ate'n ijty ntsim'y ja wä'äny, jate'n tsimy'ookënpejt'ity. Jëts yëkxon nyimy ku ëjts jate'n xjanëjä'äty, pë ja tajëewete'n ja' majää'tyë'ëxyu'nkxëja', jëts ja nyimy:

---

<sup>18</sup> Consultar a xëmaapyë para enterarse del propio xëmaaky

*Realmente no estaba dispuesta a aceptar, no quería aceptar, todo el tiempo me desmayaba. Luego venía a mí una abuelita, una ancianita que claramente me decía:*

- Yë' u'nkëte'n mtu'mp tun jë may'äjten putëkkë mëku'uk, putëkkë mpujx putëkkë mkäjp.

- *Hija, eso será tu trabajo, eso será tu encargo, por favor cuida y protege a los tuyos, cuida y protege a tu pueblo.*

- Ka'ats ëjts yë nwänmë ka'ats ëjts yë ntunämë, nkitsimytyunampy ëjts yë'!

- *¡No, no quiero hacerlo, no quiero ejercerlo, no me interesa esa responsabilidad!*

- Aa, mnëjää'wëp ti mjättëyëp!.

- *¡A no, pues entonces ya sabes lo que te pasará!*

- Ja'ats ëjtsëte'n ojts ntsë'ëkë. Ojts ëjts yë nkuppiky

- *Y entonces me dio miedo. Así que tuve que aceptar*

Jeky jate'n të nja ka kupiky, jate'n npa'ookënpejt'ity jëts xëmaapyë jate'n nja'ijxy, jëts nyimy yë' mkitsimykyupijky, ja'axë ëjtsëte'n jate'n xtump, wan'ëjtsënjeexyë nkappä'ämpety ku ëjts yë jeexyë mutsykyë të nkuppiky, yë'exën jane'n yëkxon të xtsimypyä'ämtuny.

*Por mucho tiempo no acepté, siempre me desmayaba, siempre tenía que consultar a la xëmaapyë, quien me decía que era porque rechazaba el xëmaaky, eso era lo que me enfermaba, tal vez no me enfermaría si hubiera aceptado desde pequeña, eso fue lo que me enfermó por mucho tiempo.*

Niyjate'n të nkuppiknyëm janëm amajtsk kijxy [...] Jëtsën ja majää'tyë'exyu'nk yä jyä'tmë, ku yë mutsk, ja mutsku'nk ayoo'nëk ja pyatypy ayoo'nëk ja y'ijxypy jëts ëjts ntu'nt ja may'äjt jëts ëjts nëkë'ët nëxäjët.

*Cuando lo acepté fue después de que me casé [...] Fue en ese tiempo que vino a mí la abuelita, ancianita, que me delegó el conocimiento médico del nacimiento [partería], me trajo una mujer que tenía complicaciones con su parto, y me pedía que la ayudara:*

- Ka'axë tääk yë ntunwämë!, kuts ëjts yë xkama'aty? -jëtstam ëjts ja ntsimynyëëjmë.

- *¡No señora, no quiero hacer eso, me niego a hacerlo! ¿y si no puedo? – le dije.*

- Ka'ap'u'nk të yë jate'n myëktamëtsëky, tun jë may'ajt. Pënë ka'ats xunwä'äny mnëjää'wëp ti mjättëp.

- *No hija, eso te tocó hacer, te lo entregamos con gusto, por favor, acéptalo. Pero si no lo quieres hacer tú ya sabes lo que te va a pasar.*

Titsëtën ja ntejën pë xyëk'o'ojkëmëte'n ja', pë xyëkpä'ämpajtëmete'n ja', jate'nxën ja tkajpxy. Jekynyëm ëjts ja ojts nëjävë, **oojknëm ëëts ja jää'y n'ijxy ku ëjts yë ntunk yë npëjk nkitsimykyupijky, yë'ë ntejën xpä'ämtump yëkxon.** Të ntejën

tanëpëktääkë ja yëkjuky'äjpë, mëët yë et mëët yë näxwii'nyët, ku ëjts ja pujx ku ëjts ja käjp n'ejxyett, jate'n ojts wyä'äny, xyëkkumä'äy.

*Y pues pensando en eso parece que se refiere a que moriría, a que me enfermaría, eso es lo que entendí. Fue tiempo después que supe, **acudí a la xëmaapyë que me contó que era porque no asumía mi cargo**, eso era lo que quería matarme. Pues era el creador y dador de vida y el espacio-tiempo que había dispuesto que yo cuidara y protegiera a mi pueblo, eso fue lo que me dijo, así también lo soñé.*

Mëjxën ja pyayë'ëy ku ja kyayëkkuppiky, jate'nxë tsimy wyä'äny, mnëjää'wëp ti mjättëyëp pënë ka' xkuppekwä'äny jëts jë mpujx jëts jë mkäjp xnëttanët (Ricarda Cardoso, comunicación personal, Tlahuitoltepec, marzo 2021).

*Pues es exigente si no se cumple con su mandato, por eso decía eso, que ya sabía lo que me pasaría si no cumplía, si no ejercía, si no cuidaba y protegía a mi pueblo.*

Incluso se libran batallas entre la xëmaapyë y el yëkxëmaapyë, batallas que de alguna u otra forma termina siempre ganando el yëkxëmaapyë, porque nadie, nunca, desea vivir con enfermedad o llegar a la muerte. Aunque algunos xëmaapyë sí llegan a vivir con ciertas secuelas corporales de estas batallas:

Mi padre, tiempo después, se enfermó también, un tiempo que vivió allá en el centro de la población, ahí fue cuando tuvo problemas con sus intestinos, se le rompió el intestino, él dice que porque no aceptaba ser xëmaapyë, se lo llevaron al hospital y fue ahí donde le dijeron, otra vez entre el sueño que se lo habían advertido, que le habían dicho desde antes, que eso le iba pasar si no aceptaba, que le dijeron eso, pero en el sueño. Y pues también otro xëmaapyë le había dicho antes, que él iba ser xëmaapyë y que le habían enseñado cómo se trabaja cuando se es xëmaapyë. Y pues así le dijeron en el sueño, cuando estaba allá en el hospital, que eso era porque no aceptaba el xëmaaky y que eso era una prueba para él, para que pensara mejor si lo aceptaba o no, porque ese era el sufrimiento que tenía que curar de los otros. Y pues lo aceptó, que prefería vivir como xëmaapyë.

Cuando volvió a la casa, cuando se recuperó, pues llegó y pidió granos de maíz, para ver su propio destino, para ver por qué le pasaba eso, y él mismo se sorprendió de que podía reconocer lo que le decía el maíz, que realmente le estaba pasando eso por el xëmaaky. Y desde entonces es xëmaapyë. Él usa granos de maíz. Y así fue como encontró el xëmaaky, todo a través de los sueños (Magdalena Orozco, comunicación personal, Tejas, enero 2021).

Pero hay quienes definitivamente rechazan el xëmaaky y viven con las consecuencias de dicha decisión:

Pues hay varios relatos, los que son sueños, pero que tal vez así pasa en la vida real. Por ejemplo, el abuelo Alberto contaba que era un xee' [encino] que le decía que se hiciera xëmaapyë, que se convirtiera en xëmaapyë:

– Es el que me muestra un libro, el que me entrega un libro, cuando lo veo parece como un monje, como sacerdote cuando se muestra, cuando yo lo veo en los sueños, y me muestra un libro negro con un listón rojo que usa como separador. Y cuando no lo acepto, porque no lo acepto, es lo que me enferma, decía–.

Ese " xee' " está ubicado cerca del cempoaltepetl, casi llegando a la cumbre del cerro. Nos contó eso alguna vez que subimos con él al cerro. Y pues el abuelo no aceptó el xēmaaky, por eso le salió una especie de enfermedad en la piel que le daba mucha comezón que ni en el hospital pudieron curar (Reynaldo Vásquez, comunicación personal, Tejas, enero 2021).

En este caso la persona no aceptó el xēmaaky, aunque no se encontró con la muerte rápida, si no con la lenta agonía, vivió el resto de sus días con la enfermedad de la piel, que, aunque se buscó tratamiento en el hospital no pudieron hacer nada, pero tampoco se quiso retractar de su decisión de haber rechazado el xēmaaky.

Lo que el yēkxēmaapyē o el yēkjuky'ājptē quiere de los xēmaapyē cuando les hace pasar por todo este proceso es que trabajen para su pueblo. **Lo que generalmente se les dice a las y los xēmaapyē es que se les asigna una responsabilidad un cargo para que cuiden, para que velen por el bienestar y la salud de su pueblo**, como nos cuentan Doña Ricarda y Magdalena:

- Yē' u'nk mtu'np, jēts jē mpujx jēts jē mkāj p xputekkēt. Jēts jē mpujx jēts jē mkāj p xnētānēt [...] tun jē may'ājtēn putēkkē mēku'uk, putēkkē mpujx putēkkē mkāj p [...]

- *Hija, eso será tu trabajo, eso será tu encargo, por favor cuida y protege a los tuyos [...] cuida y protege a tu pueblo*

- Ja'axē'u'nkēn ja tnēkājpxkējxp, ja'axēn ja xukmatoop, ja tajēēw jēts yē konk, jate'nxēn yē tnēkājpxtē. Kyuyāā'y kyutē'ēxy, jate'nts ējts yē ntejēn xyēktuntē jētsēn ja npujx ja nkāj p jate'n nputēkkēt. (Ricarda Cardoso, comunicación personal, Tlahuitoltepec, marzo 2021).

*Son dos los que me dicen, son las que me enseñan, son los que me orientan. Es hombre y mujer, son con quienes trabajo para que yo pueda cuidar y proteger a mi pueblo*

- [...] Tē mejts yē xkējē'mpiky, mejts jē nāxwii'nyēt jāā'y m'ejxyetp

- [...] ahora está en tus manos, tú vas a cuidar a las personas de este mundo. (Magdalena Orozco, comunicación personal, Tejas, enero 2021).

Dicen las y los xēmaapyē que es un “tunk” [trabajo/labor] muy demandante, muy pesado por eso no lo quieren por eso intentan siempre rechazarlo, negarse a aceptar porque es mucha responsabilidad, **es mucha carga el cuidar y velar por la vida del pueblo**.

Cuando finalmente se acepta el xēmaaky hay que ir al cerro, hay que llevar aves, bebida y comida para el kojpk, para anaaw-wētsuk; hay que hacerlo cada cierto tiempo, porque de otra forma si nos olvidamos de hacerlo nos puede llevar a la muerte:

Como dije, eso se va a pedir, o aceptar, se llevan las aves al cerro a sacrificar, eso es lo que se le da. Es como una persona que pide trabajo y salud, también el xēmaaky, hay que pedir que nos vaya bien. Es con el et-nāxwii'nyēt, el et-nāxwii'nyēt habla, es lo que sé, se dice que se manifiesta de diversas formas. Es así como habla. Es llevar velas y veladoras.

Y a veces es muy demandante, aunque hagas los rituales correspondientes, ahí te vuelve a pedir inmediatamente, porque como estás relacionado el et-nāxwii'nyēt, pero ya no se quiere asumir, porque es demandante, demanda muchas ofrendas y rituales, gallinas [tseew] y guajolotes [tsiixy], eso se requiere constantemente. Es muy fuerte, es muy demandante, no es fácil de hacer, asumir (Bárbara, comunicación personal, Yacochi, octubre 2020).

Es muy demandante ya que pide grandes cantidades de aves, bebidas y ofrendas correspondientes al principio, y en lo consecutivo, aunque ya es poco, por lo menos hay que ofrendarle una vez al año:

Pats pēsā, ja'akuxētēn yē nayte'n yēkxon nyēmeenye kuten yē jam xtsimtyakētējkēja'n, nayte'n ja jyoon ja tyutkētēn yē yēkxon yēkmē'ēy, jētsēn yē nayte'n jotkujk ntuu'nēn. Exēm ējts tēkēēk ja na'āaw ojts nyijkyxy, ku ējts ojts nyēkkēpēkkē, jēts ja tsapna'āā nēmaktēkēēk ja xēmaapyē xukjukyjam. Jate'nts'ējtsēn jotkujk tē ntsimtyuny. Pē yēknatsjuutyākpxēn ja tunk ja pējk jate'nxēn ja njāā'kyukkēja'n (Ricarda Cardoso, comunicación personal, Tlahuitoltepec marzo 2021).

*Pues es muy demandante, se necesita dinero, porque pide bastantes aves y otros presentes para que podamos desempeñar nuestro encargo tranquilamente. Por ejemplo cuando comencé llevé tres guajolotes, también llevé trece gallos, ese procedimiento me lo dijo otra xēmaapyē. Y pues trabajé sin problemas todo este tiempo. Es como pagar por el trabajo que se va a ejercer, podríamos entenderlo así.*

Si los xēmaapyē se olvidan de sus responsabilidades y de sus compromisos con el yēkjuky'ājtpē también tiene consecuencias fatales:

Y así le pasó a mi padre, mi padre murió un día que estaba muy ebrio, todos pensamos que había muerto por sobredosis de alcohol. Pero cuando nos enteramos, cuando consultamos a un xēmaapyē nos dijo que había muerto porque se había olvidado de que era xēmaapyē, se había dejado llevar por el alcohol y se había olvidado de sus responsabilidades con el yēkjuky'ājtpē. Se había olvidado de entregar sus aves y sus bebidas al yēkjuky'ājtpē, y que al no hacerlo él mismo fue el na'āaw [guajolote] (María Martínez, comunicación personal, Tlahuitoltepec, abril 2021).

En este caso él mismo fue como un presente para el yëkjuky'äjtpë, pero no por antropofagia, sino porque no cumplió con sus responsabilidades, entonces mejor se lo llevó al jatu'uk-et/jatu'uk-näxwii'nyët.

Después de que la persona acepta ser xëmaapyë y después de realizar los procedimientos que demanda, estará constantemente acompañado por el yëkjuky'äjtpë, en múltiples formas como se ha narrado en renglones arriba, como maíz, como serpiente, como lluvia, como rayo, es el que le dice, le comunica todo lo que tiene que saber, todo lo que tiene que hacer:

Estos son mis acompañantes [señala los granos de maíz], estos son mis acompañantes ma'ijxpa. Ellos son los que me dicen, llegan como personas, llegan tres personas, ellos me dicen qué quiere significar cada grano de maíz. Cuando distribuyo el maíz ellos llegan. Como si fueran los trabajadores, como ayudantes, son tres los que se paran alrededor de mí. Cuando comienzo con mi oración, con mis rezos, ellos llegan (Francisco Santiago, comunicación personal, Guichicovi, 2009).

También a través de los sueños es como se les acompaña, se les lleva a conocer lugares, territorios para que amplíen su conocimiento, su saber:

Sutsëtsë'n ja', japën ja kumä'äyjetyty tnëkajpxy uk ku n'ats'ookënpejtëm?

*¿Y cómo es que sucede este proceso de transferencia de conocimiento, en el sueño?*

Japëjajpxë uu'nkën ja tnëkajpyxy, uk nkumää'ënt, xëkwëtejtëmpxën yë jate'n. Të ëjts yë yëkxon xtsimyyëkwëtyty, të xem San Andrés Yaá, mä yë tsä'unk jam, jamts ja kojpk, jamts ëjts jeky të ntsimyyë'ëy [...] Nayë kojpkxë ëjtsën n'ats ijxypy, nay ana'mpëxëte'n jam. Jamts ëjtsën të ntsëëny jëts ëjtsën yä të njä'äty ii'pyxyuujky. Të ja xuk'ejxkapy ja näxwii'nyët, sätën yë tyuntë pyëktë, Säte'n yë nyäxtë tyëkkëtë.

*Pues es a través del sueño que nos dice, cuando soñamos nos lleva a viajar. Me ha llevado a muchos viajes, me ha llevado a San Andrés Yaá, ahí hay un peñasco, ahí hay una montaña, ahí he viajado por mucho tiempo [...] He visitado esa montaña, es una montaña que igual me ha guiado, me ha dado enseñanzas. De ahí partí para finalmente llegar aquí a la montaña veinte [cempoaltépetl]. Me ha enseñado sobre el espacio-tiempo, sus modos de vivir, sus formas de trabajar, sus modos de ir y venir.*

- Ja'axë'u'nkën ja ntnëkajpxkëjxp, ja'axën ja xukmatoop, ja tajëëw jëts yë konk, jate'nxën yë tnëkajpxtë, kyuyää'y kyutë'ëxy.

*- Pues son ellos que me enseñan, son los que me dicen, podríamos decir que son tajëëw y konk, están siempre presentes como femenino y masculino.*

Jate'n muum yë jemyxyëmaapyë wyä'antë ku muum tpääte tu'ääjy, pë tsimyy jamxë wyäatsëy mäten yë kyukäjpë, mäten yë jyëën-tyëjk yë, tyutk tukki'yë tnänky'ijxyë miti'pë tutk tump, myoojk-xyëjk, jate'n ëjts yë xuk'ijxy (Ricarda Cardoso, comunicación personal, Tlahuitoltepec, marzo 2021).

*Pues algunas, algunos xēmaapyē que son recientes, que es en el camino que se encuentran a quien les entrega este conocimiento, pero yo no lo creo, porque mi experiencia a mí me mando a llamar allá donde vive, donde es su pueblo, donde tiene su casa, ahí tiene sus aves, y me enseña qué tipo de aves se le debe entregar como presentes, ahí tiene su maíz, su frijol, así es como me enseña, así es como me transfiere esos conocimientos.*

Entonces el yēkxēmaapyē o el yēkjuky'ājtpē además *de iniciar, enseñar y transferir* el xēmaaky al xēmaapyē también lo *acompaña* en toda su vida como xēmaapyē, porque, aunque se dice que se les asigna este encargo por determinado tiempo, lo cierto es que son xēmaapyē hasta el fin de sus días aquí sobre este et-nāxwii'nyēt.

Se muestra relevante la forma onírica de adquirir el xēmaaky, la más completa y a la vez la más riesgosa y peligrosa, descartando la idea de que hay otras formas de ser o de convertirse en xēmaapyē. Castillo (2013) se refiere que la experiencia onírica cobra relevancia dentro de la cultura en tanto que juega un papel de medio de comunicación entre dos planos de existencia, el mundo ordinario y el mundo-otro donde entidades humanas y extrahumanas<sup>19</sup> coexisten. Como lo han dicho los y las mismas xēmaapyē, es a través de la experiencia onírica que se accede al conocimiento de toda la sociedad y el territorio, al conocimiento de este mundo y de mundos transversales.

Dicen las mismas xēmaapyē que hay ciertas personas que se hacen pasar por xēmaapyē, porque dicen que aprendieron de sus padres, tíos o tías, esto no se puede aprender, la única forma de ser xēmaapyē es haber nacido en ese día y en esa fecha que el yēkjukkky'ājtpē ha destinado para ser xēmaapyē, únicamente es el yēkjuky'ājtpē que hace posible que alguien sea xēmaapyē y lo destina incluso antes de nacer. Por lo que se refuta la idea de que se puede ser xēmaapyē por herencia o por aprendizaje:

Ku yē xēmaapyē yāmmētē, awanētēp, jaak jaatē?

*¿Y qué ha pasado con los xēmaapyē, ya son pocos a comparación de antes?*

Ja ja u'nk, ja'akkuten jate'n nyanyematyä'äkyētē nē'ääjy tu'ääjy ja myē'ēyētē, nē'ääj tu'ääjy ja tyattuu'tanēyētē, tēkätsptsētēn ja', ka'ap ja ntejēn ka'pxy jate'n yēkjāwē, ka'akp ja ntejēn ka'pyxy yēk'ijxy, pēnē sutsētēn ntejēn tu'uk jatu'uk ja wēnmää'ny. Exēm natyijyē jyääxtē, jate'n tu'uk jē tē'ēxy, ojtsēk ja pyak'ēnu'kxy, jētsēk ojts

---

<sup>19</sup> No existen las nociones de humanos y extrahumanos en términos ayuujk, no nos ofrece la definición de planos de existencia de este “et-nāxwii'nyēt” y de “jatu'uk-et / jatutu'uk-nāxwii'nyēt”, solo una concepción jerárquica de la existencia, como lo hemos mencionado con la noción de lo “sobrenatural”.

tsimynyiky ja tyeky kuk ja ojts tjääxy, jëts ja ëxyäm tsimyjää'xnë. Jëts ja jää'ynyimy ka'apëk tyëkniky.

*Pues considero que aún hay xemaapyë, lo que pasa y lo que platican ellos mismos es que se encuentran en el camino al yëkxëmaapyë y ahí es donde les entrega el xëmaaky, entonces ya cambia, pues pienso y siento que ya no está completo esa forma de asumir el xëmaaky, porque ya no se aprende completamente las enseñanzas, ya no se conoce las diversas formas de pensar. Por ejemplo, también hay algunos que se hacen pasar como “traumatólogos” [hueseros], así me contó una señora, dice que se había dislocado el pie y que ella misma lo restauró, y que entonces ahora ya atiende a otras personas. Pero las personas que han acudido a ella dicen que no es cierto que ella cure.*

Ka'ap ja unä'ajk jää'y jate'n t'uktunëtë. Jate'n ëëts ëxya kë'm ntsimyanay'ijxyëyë, tum wenk tnëmatyä'äktë, tsyëkuuj ja tuk'ëjxëyëp, tsyëkuuj ja yëkjää'xyujëp, sutsote'n ja ntejën jate'n n'uk jäjtën. Ex jë jää'y namay nyëmtë ku tu'ääjy tyattuu'tanëyë, tu'ääjy ja tyukmatëyë yë' mtu'mp jate'n yëknëëjmë. Jate'nts yë jemyxyëmaapyë jemy jää'xpë ëxyaatë.

*En la actualidad ya no existen los procedimientos completos. Hasta nosotras mismas como xëmaapyë nos conocemos, pues platican que es alguna tía o algún pariente que les transfiere el “trabajo”. Otras dicen que es en el camino, en el bosque que les entrega este conocimiento. En esas condiciones es que ahora existen los xëmaapyë.*

Tumjate'nëmts yë jää'y ëxyaaj nyay'akäpxnëyëtë, ti ka'ats yë jate'n ntejënt yëkjaty, tsimy ja yëkjuky'äjtpë yë kë'm xakëtëjkëja'm (Ricarda Cardoso, comunicación personal, Tlahuitoltepec, marzo 2021).

*Todos dicen ser xëmaapyë, pero no es cierto que se aprenda así, no es cierto que este conocimiento se adquiere de esa forma. Es el propio “creador y dador de vida” que entrega este conocimiento”, allá en su casa, en su pueblo.*

El mismo yëkjuky'äjtpë es el que te permite conocer el et-näxwii'nyët, como fuente epistémica. Porque el yëkjuky'äjtpë no puede existir y entenderse sin el et-näxwii'nyët, y este et näxwii'nyët es la fuente de conocimiento del xëmaapyë, el yëkxëmaapyë instruye al xëmaapyë a través de la enseñanza-aprendizaje del et-näxwii'nyët, por lo que sin esta forma de proceder es difícil hablar de xëmaapyë que hayan adquirido el xëmaaky por herencia o por aprendizaje.

Haciendo el recuento sobre la configuración del xëmaapyë: necesitan consultar a otros-otras Xëmaapyë para conocer, asumir y ejercer su xëmaaky; cuando se les encarga el xëmaaky siempre se les dice que es por y para su pujx-kajp, para su pueblo; se les transfiere conocimientos sobre el xëtuu' [conteo y administración del espacio-tiempo ayuujk], sobre el territorio y geografía ayuujk, sobre la estructura y relaciones sociales, sobre la configuración



y el devenir de las personas y su relación con el xētūu’; se le autoriza entrar y salir entre mundos transversales; se le dota de capacidad y sensibilidad comunicativa para hablar con los “jää’y-jujky” de mundos transversales.

### 2.1.5. Características de los xēmaapyë

Dentro de la región ayuujk se pueden caracterizar **tres tipos** de xēmaapyë: a) un tipo de xēmaapyë que posee atribuciones para **ey’äjätën-tsuuj’äjätën, el jujky’äjätën-jantsy’äjätën** “para el bien o la vida”; b) otro tipo de xēmaapyë que además de que tiene atribuciones “para el bien o la vida” también tiene negociaciones con el **tsuuj-poj, ëpyë-ka’ëpyë** “los vientos negativos, el mal o los ancestrales muertos”; c) y el último específicamente se le llama *panäjxpë* que exclusivamente tiene atribuciones para el **tsuuj-poj, axëëkpë-ka’ëpyë, o’ojkën-tëkëë’yën** “para el mal o para los ancestrales muertos”. En realidad, no existe esta clasificación explícita por los mismos xēmaapyë, aunque sí entre las personas que acuden a ellos para decidir a qué tipo de xēmaapyë deben recurrir para cada una de sus situaciones. En los siguientes renglones se desglosan estas particularidades para una mejor comprensión y sobre todo para entender las aristas del xēmaaky.

a) Primero mencionaré al tipo de xēmaapyë que exclusivamente trabaja y se comunica con lo que hace posible la existencia, el creador y dador de vida, con el espacio-tiempo positivo. En Ayuujk se dice ja xēmaapyë miti mëët nakyajpyxyë nyaxyi’ikyë ja yëkjuky’äjtpë. Podríamos llamarlo como “el xēmaapyë benévolo”.

Cuando el yëkxēmaapyë le entrega su xēmaaky, en principio es un xēmaaky del espacio-tiempo del jujky’äjätën-jantsy’äjätën –de la vida, sin embargo, también suele acudir de inmediato el yëkxēmaapyë del espacio-tiempo de los ancestrales-muertos. Pero si un xēmaapyë quiere mantenerse apartado del espacio-tiempo de los muertos tiene que luchar contra él, rechazar sus ofrecimientos, lo que también sería rechazar ese atributo. No dejarse cohesionar, nunca entregarle presentes [ofrendas]; porque a la primera que ceda entregarle algún presente [ofrenda], que acepte su xēmaaky, nunca podrá volver a dejarlo, siempre se verá obligado a lidiar con el espacio-tiempo de la vida y el espacio-tiempo de los ancestrales-muertos. Los xēmaapyë que rechazan este tipo de ofrecimientos tienen sus argumentos propios. Así como una mujer xēmaapyë decía, “no sirve de mucho dejarle o reclamarle a los ancestrales-muertos los problemas de los vivos, porque no sabemos cómo les va en el

espacio-tiempo de los muertos, mejor dejarlos libres y no hacerlos que carguen el peso de nuestro ka'ëytsyënää'yën (vida conflictiva y negativa)", además, dice, "para un xëmaapyë no hace mucha diferencia recibir la ayuda proveniente del espacio-tiempo de los ancestrales-muertos, no proporciona más sabiduría ni conocimiento, al contrario, resulta contraproducente para los propios actos benévolos que pretenden efectuar los xëmaapyë" (Ricarda Cardoso, comunicación personal, Tlahuitoltepec, 2011).

b) El segundo tipo de xëmaapyë es semejante al primero, se comunica con la vida y los vivos, con los ancestrales benévolos, pero también con el espacio-tiempo de los ancestrales-muertos. Se dice, ja xëmaapyë miti mëët nakyajpyxyë nyaxyi'ikyë ja yëkjuky'äjtpë jëts nayte'n ja majää'tyëjktë, ja jatu'uk et-jatu'uk näxwii'nyët. La única diferencia de este respecto al primero, es que ha aceptado la ayuda del yëkxëmaapyë proveniente del espacio-tiempo de los ancestrales-muertos.

Este también es un "xëmaapyë para el bien", ya que aceptar la ayuda de los ancestrales-muertos no significa que se convierta en un "xëmaapyë maligno". Se podría decir, más bien, que se comunica con el espacio-tiempo de los ancestrales-muertos para intervenir por una "vida armoniosa y positiva" del espacio-tiempo de los vivos. Es un xëmaapyë duplo, ofrece presentes [ofrendas] al yëkjuky'äjtpë, tun'ääw-kojpk'ääw, äp teety-oktääk, 'et-näxwii'nyët; esto es, ofrece presentes [ofrendas] al creador y dador de vida, al espacio-tiempo positivo, así como al mundo de los ancestrales-muertos, para que estos intervengan a favor de los vivos, o para que ellos mismo no provoquen el "mal" a los suyos que aún se encuentran vivos. Se dice que en ocasiones se les adjudica culpabilidad a los ancestrales-muertos de "la vida conflictiva y negativa" del que puedan ser o son víctimas los vivos. Este xëmaapyë, cada vez que interviene por "el bien o la vida" de las personas, el espacio-tiempo de los muertos siempre le exige entregar ofrendas para los ancestrales-muertos. Como se ha dicho, este tipo de xëmaapyë no trabaja para "el mal", lo único que lo caracteriza es que generalmente recomienda que se haga entrega de ofrendas a los ancestrales-muertos y al espacio-tiempo de los muertos. Tampoco aplica para todo tipo de "jotmay" (preocupación-fiesta), solamente las que tengan que ver con el peligro de la muerte. Ya que el xëmaapyë es consultado para muchos tipos de "jotmay"; por una parte, acrecentar o mantener la "vida armoniosa y positiva" y por la otra evitar "la vida conflictiva y negativa". Pero en general lo que siempre

se quiere, cuando se recurre al este xēmaapyë, es para el bien y la vida, nunca para el mal o la muerte.

c) Está un tercer tipo de xēmaapyë, aunque en realidad no se le llama exactamente xēmaapyë, sino que se le llama panäjxpë. Término que se compone del prefijo *pa=* que se refiere “a espaldas de”; la palabra *näjxp=* “el que pasa” y; el sufijo *ë=* indicativo de sujeto. Por lo que panäjxpë se podría traducir como “aquel que pasa a tus espaldas para hacerte el mal”, o, “el que a tus espaldas te entrega al espacio-tiempo de la muerte”. Porque exactamente es lo que hace el panäjxpë, solamente trabaja con el espacio-tiempo de los muertos:

Dentro de este grupo de personas están los *winteepyë-paanäjxpë* (lit.: los que tienen fuego en los ojos-los que pasan a un lado) y los *ko'tspë*, quienes hacen rituales para causar enfermedades y desgracias a otros, así como los *pojkpë*, quienes introducen objetos extraños en el cuerpo de sus víctimas, a distancia, para causarles dolores y, a veces, la muerte (Reyes Gómez, 2017: 52).

Sin embargo, así como los dos anteriores, también le ha sido comunicado su poder-saber de xēmaaky por el yëkxēmaapyë, solo que éste es proveniente del espacio-tiempo de los ancestrales-muertos, es un tipo de xēmaapyë de la “vida conflictiva y negativa”, prefiere la carne humana a la carne de “*guajolote*”<sup>20</sup>, es decir, aquí los humanos son la carne favorita, son la especie por excelencia para el sacrificio. Por lo que a primera vista pareciera que estamos frente a un xēmaapyë antropófago, porque generalmente se dice “le gusta comer carne de gente”, en *ayuujk* se dice es un *jää'ytsyu'tspë*. Aunque parece que no hay que entenderlo de forma literal, porque el xēmaapyë únicamente se comunica con el espacio-tiempo de los muertos y los entrega, no ejecuta humanos.

Aquí se usa la expresión de *të myëknëxëmää'yënyë*, o, *të myëknëpanäjxënyë* = ‘ya el xēmaapyë te entregó al espacio-tiempo de los muertos’. Aunque tampoco se le puede adjudicar al panäxpë todo el *ayoo'n* – ‘vida conflictiva y negativa’ – de los humanos, porque la “vida conflictiva y negativa” siempre pueden presentarse o adquirirse de diversas formas. Por otra parte, así como te puede entregar al espacio-tiempo de los muertos, también te puede “arrebatar” de ahí, pero entregando, “sacrificando”, a otra persona en tu lugar. Su pregunta

---

<sup>20</sup> Entre los *Ayuujk* el *guajolote* es un elemento principal entre los presentes que se le entrega al “cerro”.

clásica es “si tienes un enemigo o si le deseas el mal a alguien”, aunque, él mismo como panäxpë puede usar el recurso de la muerte para un enemigo suyo.

Para este tipo de xëmaapyë irremediamente alguien tiene que ser entregado al espacio-tiempo de los muertos, ya sea un humano o alguna especie de ave ofrecida en ritual de sacrificio que sustituya al humano. Porque sin duda alguna, es un xëmaapyë para el espacio-tiempo de los muertos. Él mismo comunica este espacio-tiempo de los vivos con el espacio-tiempo de los muertos, es decir, sigue siendo un intermediario, un interlocutor, un traductor. Solamente tiene el *deber* de entregar o el *poder* de cambiar de víctima, no de evitarlo, tampoco ejecutarlo. Porque es el yëkxëmaapyë del espacio-tiempo de los ancestrales-muertos quien determina el destino de la persona, de ahí que el panäxpë no ejecuta a los humanos, tampoco supervisa, solo sigue siendo un ku'ayuujk, intermediario de la “vida conflictiva y negativa”.

A pesar de las posibles variaciones en los xëmaapyë aquí descritos brevemente, lo que a mi parecer caracteriza a los xëmaapyë en territorio Ayuujk es que son ku'ayuujk, esto es, que son intermediarios, traductores, mensajeros, interlocutores ya sea del espacio-tiempo positivo o del espacio-tiempo negativo.

#### **2.1.6. Periodo colonial y xëmaaky**

Al principio no quise entretenerme mucho en los documentos coloniales, sin embargo, conforme fui avanzando en la búsqueda de información, se fue haciendo necesario indagar algunos cambios en el presente, buscar por qué hay mucha presencia de la religión católica en el lenguaje de los xëmaapyë, y cómo es igual o diferente el significado o la semántica que deriva de la enunciación de ciertas palabras, sobre todo el de Dios y de la Virgen.

Además, los documentos coloniales han sido reveladores en el sentido de que registraron algunas prácticas, ideas o situaciones que los religiosos o cronistas inmediatamente enunciaban como lo demoniaco, lo supersticioso, lo idolátrico o lo pagano. Que tomado desde el punto de vista ayuujk, esa información, aunque torcida, nos revela bastante sobre la vida ayuujk en aquella época, y sobre todo, nos arroja información sobre los xëmaapyë, sobre el xëtuu', sobre el ser y el conocer, tanto de esa época como su continuidad en la actualidad.

En documentos históricos relacionados al territorio Ayuujk, encontramos la descripción de

actos y personas que considero se refieren al xēmaaky y a los xēmaapyë. Entre los textos revisados se ha encontrado que se mencionan estas prácticas sociales y personas con denominaciones o apelativos en un sentido generalmente peyorativo:

Muchos malos hay en este mundo, y al parecer se hacen buenos, y no son verdaderamente buenos: como los Idolatras, Brujos, Sortílegos, y todos los que hacen sacrificio del Demonio, que se hacen buenos, cuando van a la iglesia, cuando oyen Misa, cuando rezan, cuando juntan las manos, y lloran: y algunas veces ayunan, se azotan, hacen penitencia, y parecen verdaderamente buenos, y son verdaderamente gente del Diablo: porque todas las virtudes que muestran, solo parecen virtudes pero no son verdaderamente virtudes [...] Y así se engañan mucho los Idólatras, y los que hacen sacrificios diabólicos, cuando llaman al rayo, como a Dios, y hacen tortillas de rayo, que llaman, y hacen sacrificio en reverencia del Rayo (Quintana, 1719: 151-152-277)<sup>21</sup>.

El texto fue escrito por uno de los frailes que habitó en territorio ayuujk, como parte de su misión de convertir a los ayuujk hacia la religión de los colonizadores. Haber relacionado las prácticas de los xēmaapyë con lo demoniaco y diabólico, cuando se referían al anaaw-wëtsuk [rayo-trueno], mejy-anaaw [mar-trueno], dio paso a la transformación de los modos de pensar y de relacionarse al interior de la sociedad ayuujk con el territorio, con el anaaw-wëtsuk [rayo-trueno] por lo mismo que se infundió la idea del demonio en su versión cristiana, dando paso a la persecución, saqueo y exterminio de esta forma de concebir la existencia:

Maldonado busco purgar a las comunidades de la sierra conocidas como las más "idolatrás" de Oaxaca de cualquier práctica no cristiana. A partir de 1704-1705, el licenciado Aragón y Alcántara, el principal extirpador de Maldonado, recopiló confesiones verbales y escritas referentes a prácticas "idolatrás" en todas las comunidades zapotecas y mixes del distrito y confisco 99 calendarios rituales, "ídolos" y otros objetos sagrados. Los calendarios fueron enviados a España y los objetos sagrados fueron incinerados en la plaza de Villa Alta, ante el horror y angustia de la población local (Yannakakis y Orensanz, 2006: 843).

Las formas de "extirpación" fueron la persecución física de los xēmaapyë, la destrucción sostenida de sus formas de conocimiento, expresadas en estelas o documentos, la destrucción

---

<sup>21</sup> Original del texto: Muchos malos ay en este mundo, y al parecer se hacen buenos, y no son verdaderamente buenos: como los Idolatras, Brujos, Sortílegos, y todos los que hacen sacrificio del Demonio, que se hacen buenos, cuando van a la Iglesia, cuando oyen Misa, cuando rezan, cuando juntan las manos, y lloran: y algunas veces ayunan, se azotan, hacen penitencia, y parecen verdaderamente buenos, y son verdaderamente gente del Diablo: por que todas las virtudes que muestran, solo parecen virtudes pero no son verdaderamente virtudes [...] Y así se engañan mucho los Idolatrás, y los que hacen sacrificios diabólicos, cuando llaman al Rayo, como a Dios, y hacen tortillas de rayo, que llaman; y hacen sacrificio en reverencia del Rayo (Quintana, 1719: 151-152)

de registros documentales del conteo y administración del espacio-tiempo (calendarios), la destrucción de los espacios asociados a conocimientos determinados como las montañas, las grutas, las cuevas, ríos o nacimientos de agua, que los colonizadores asociaron como lugares bajo mando demoniaco:

Las obras emprendidas por aquellos fervorosos misioneros, eran grandes, y por consiguiente no se realizaban sin graves dificultades. Por el año de 1559 supo Fr. Pedro que D. Alonso, cacique de Comaltepec, y su hijo, apostatando de la fe católica, tributaban adoración a los ídolos. Con esta noticia emprendió la marcha, deseoso de reducir a la oveja descarriada. Llegó a Comaltepec, se avistó con el cacique apóstata, le habló con entereza, le obligó a confesar sus delitos, recibió de sus manos los ídolos que tenía ocultos debajo del altar católico, en donde halló cuatro marmitas de barro llenas de idolillos; derribó el sacrificador erigido en aquel lugar, despedazó los frágiles ídolos, holló las plumas, el oro y las joyas que los adornaban, y en presencia del pueblo, con manifiesto peligro de su vida, aprehendió al cacique culpable y lo condujo a la Villa Alta.

Luego se dirigió a Choapam, por la noticia que le dieron de nuevas apostasías verificadas allí, en busca del gran sacerdote Coquitila; mas no tuvo la fortuna de encontrarlo por haber muerto poco antes. Iguales apostasías había en el pueblo de Tabaa, adonde se encaminó luego el celoso apóstol. Encontró allí un adoratorio, e inquiriendo el nombre de los culpables, le fue revelado el de siete personajes principales del pueblo. Los llamó a su presencia, les habló con su acostumbrada energía, y los persuadió que entregaran los ídolos. Así lo prometieron; mas apenas se retiraron a su casa, se arrepintieron. Uno de ellos, el más antiguo, habló a los otros en estos términos: “Sabéis que nuestros dioses, a quienes hemos servido con la sangre de nuestras venas y con los sacrificios, de que son mudos testigos los montes, nos tienen preparado el descanso del otro mundo; y para gozarle luego, y salir del dominio de estos poderosos extranjeros y librarnos de la persecución de sus sacerdotes, que nos quitan nuestras divinidades, queriendo que sólo a su Dios adoremos, desamparando a los nuestros, que durante tanto tiempo nos han dado aguas é hijos, es el mejor medio morir. Nos esperan fiestas y regocijos: si teneis valor, seguidme a la muerte; si no quereis seguir mis pasos, esperadme, que intercederé con los dioses y vendré por vosotros.” Se despidió de todos, tomó un lazo, se internó en el monte, y atado a las ramas de un árbol, se estranguló. Más tarde, con el convencimiento que tuvieron los compañeros del idólatra, se apresuraron a señalar la cueva que les servía de templo y a entregar las estatuas de sus principales deidades (Gillow, 1889: 67, 68).

Hoogshagen (1994) refiere que en la “cultura precolombina, los *shamanes* ejercían un poderoso liderazgo. Ya en la colonia, se les proscribió oficialmente de la cultura local pero siguieron desempeñando su papel clandestinamente, aunque ya bastante reducido” (Hoogshagen, 1994:223). La práctica más habitual de los colonizadores fue la de destruir los

lugares asociados al xēmaaky, al xēmaapyë, las formas de conocer y de relacionarse con el mundo desde la cosmología ayuujk para implantar las iglesias o capillas:

El templo católico que data del siglo XVIII se encuentra en el centro de Coatlán [...] Se construyó para suplantar como lugares para la adoración, las cuevas sagradas, altares de piedras en las cimas de los cerros y de los manantiales, piedras y árboles sagrados. Mas el ideal misionero nunca se logró en su totalidad ya que aunque el templo sí se convirtió en el lugar principal de adoración, los *shamanes* siguieron sacrificando y ofrendando en forma clandestina en los sitios ancestrales de adoración [...] Antes de la llegada de los españoles, Coatlán celebraba fiestas religiosas tradicionales que presidian los *shamanes*. Se honraban en ellas a ciertas deidades, como la diosa del agua y el dios del maíz, que en muchas ocasiones estaban representados por imágenes de barro, piedra o madera [...] El *shamán* llevaba la cuenta del calendario indígena y lo utilizaban para su trabajo sacerdotal; fue hasta el siglo veinte que cayó en desuso, pues para mediados de este siglo ya no había *xiimaabi* (contadores de días) en Coatlán, aunque en los poblados vecinos todavía funcionaban algunos (Hoogshagen, 1994: 221, 223, 225).

A pesar de la imposición e implantación de las iglesias o capillas en los lugares significativos de los ayuujk, estos siguieron frecuentando el lugar, pero no porque hubieran aceptado a la iglesia católica, sino que en el fondo seguían ejerciendo sus propias formas de comprender y relacionarse con el mundo, con su territorio desde lo ayuujk:

En efecto, refiere el Sr. D. Pedro Ortiz, Cura interino de la Parroquia de Yalalag, y encargado de las de Caxonos y Chichicastepec, que habiendo ido al pueblo de Santa María Mixistlán, doctrina de Chichicastepec, con el fin de visitar a los de dicho pueblo en cumplimiento de su deber, se dirigió inmediatamente al templo para ver el estado en que se encontraba, y al fijarse en el Altar Mayor, vio en él con gran sorpresa y disgusto un ídolo que ocupaba el lado derecho de una imagen de Jesús crucificado que estaba colocada en el centro del altar, teniendo a su lado izquierdo una escultura de la Santísima Virgen Madre de Dios. Increpó entonces a los que le acompañaban haciéndoles gravísimos cargos por los actos de idolatría que sin duda alguna se consumaban en la santa Casa del Señor, y habiéndoles hecho unas preguntas con relación al ídolo, nada le contestaron absolutamente. Ordenóles que sin pérdida de tiempo lo trasladaran al Curato, mas al ver que no era obedecido, se vio precisado a tomarlo en sus mismos brazos y llevarlo a la casa cural. Viendo que acudían a la casa muchas personas del pueblo y que se quedaban contemplando con profunda tristeza, a la par que con ternura, el ídolo que había abstraído del templo, procuró cubrirlo con unas mantas a fin de quitárselos de la vista. Entre los que visitaron el Curato encontré un anciano del lugar, el cual se acercó al ídolo con mucha devoción, lo miró con intensísima tristeza, y antes de que el Señor Cura pudiera impedirlo, lo besó casi llorando, y hecho a huir en seguida a toda prisa. Notando que el Curato se había

convertido en una especie de adoratorio, juzgó necesario ocultar cuanto antes el ídolo de la manera que queda expresado (Gillow, 1889: 203-204).

Ante estas formas de persecución y extirpación de prácticas y conocimientos, hubo formas de resistencia de los Ayuujk de forma abierta y violenta, como también clandestina y silenciosa, que por algún tiempo consiguieron que los colonizadores negociaran esta forma de vida, sin embargo, bajo la condición que también se ejercieran las prácticas católicas, continuando así con la labor de imposición de sus formas de pensar, de sus prejuicios, de ideas y concepciones religiosas del mundo, y esto no puede derivar hacia un sincretismo como se le ha llamado erróneamente, sin embargo, se hace creer que en el mundo ayuujk existe un sincretismo y no una imposición religiosa<sup>22</sup>:

Los frailes dominicos de Villa Alta lamentaron que la "idolatría" persistiera en la región ya entrado el siglo XVII y luego, también entrado el siglo XVIII. Sin embargo, a diferencia de la rebelión violenta, la idolatría no representaba una amenaza para el orden colonial, sobre todo si se practicaba en secreto y unida a las riendas públicas del cristianismo. Si las comunidades indígenas cumplían con los mandatos básicos y prácticas del ritual católico, los frailes prestaban oídos sordos a los rituales no cristianos que ocurrían al amparo de la noche, en lo alto de las montañas o en la intimidad de los hogares de los dirigentes comunitarios (Yannakakis y Orensan, 2006: 834-835).

Esta práctica de invasión católica siguió ejerciendo presión sobre la forma de vida de los ayuujk, sobre el xēmaaky y los xēmaapyë:

La persecución de [las y los xēmaapyë], a quienes llamaron “brujos”, “paganos”, “idólatras”, “supersticiosos”, “servidores de Satanás”, y desde allí procurar extirpar nuestra propia [ontología y epistemología] a la que llamaron, consecuentemente, “brujería”, “paganismo”, “idolatría”, “superstición”, “cosas del demonio” y desacreditando y condenando a nuestros [xēmaapyë]. [A tal punto que la figura y la ontología de la serpiente que es nombrada como] Tajëëw casi no se le menciona, quizá ésta sea consecuencia de la labor evangelizadora de los frailes dominicos que vivieron en nuestro pueblo quienes siempre asociaron a la culebra con El Mal (Reyes Gómez, 2017: 103, 110).

Se modificó nuestra forma de ver la serpiente, que es un elemento fundamental en nuestro sistema de conocimiento (*ver apartado 3.5*) para pasar a verlo como algo relacionado a lo

---

<sup>22</sup> Sincretismo como mestizaje del espíritu [Rodrigues, Nina. 1897, citado en Goldman, 2021: 68] Como transformación ontológica, como reconversión ontológica, la sustitución de la noción de Jää'y como englobante de mundos transversales, para reducirlo a un mundo de los que han sido bautizados, a los iluminados, y los demás quedan como kootsjää'y [personas de la obscuridad] y se les borra toda posibilidad ontológica



demoníaco, a la maldad y el pecado, punto de vista y prejuicio de la religión católica. Reduciendo así un tipo de conocimiento a un prejuicio religioso. En el contexto más contemporáneo, en la década de los setenta Beulink (1979) observaba lo siguiente:

A pesar de los esfuerzos de los sacerdotes para combatir a los abogados y otras instituciones de la religión “supersticiosa”, inclusive las autoridades de pueblos como Ayutla, siguen haciendo ofrendas y sacrificios a los dioses para pedir el bien para el pueblo (Beulink, 1979: 391).

En contraste con lo observado un poco más de diez años después Kuroda (1993) decía que en territorio ayuujk “los *xemabie* [habían] perdido prestigio por la presión de la evangelización de los salesianos” (Kuroda, 1993: 144).

La forma de relación violenta que establecieron los colonizadores hacia las comunidades ayuujk a través de la religión católica tuvo repercusiones entre el *xëmaaky* y los *xëmaapyë*, fue un punto de quiebre que prevalece hasta la actualidad, ya que han incorporado conceptos e ideas de la religión católica; la época colonial ha sido determinante en estas disputas entre las formas de ser y de conocer.

### **2.1.7. Situación social actual del *xëmaaky***

Narran las y los propios *xëmaapyë* que generalmente se enfrentan a dificultades al interior de las sociedades en las que viven, por una parte, se enfrentan a una sociedad que se está transformando constantemente, en el que la población adulta está muy distanciada de la población joven y e infantil, y viceversa. Por otra parte, está la incursión y expansión de diversas religiones que fragmentan y confrontan las formas de organización social, generan divisionismo al interior de las sociedades Ayuujk y que a su vez descalifican o incluso atacan al sistema de pensamiento y de conocimiento que representan los *xëmaapyë*. Esta situación lo describe uno de los *xëmaapyë*:

Mi padre es el que sabe sobre el calendario, entonces fui aprendiendo, cuando aprendí comencé a realizar el registro del conteo de los días, porque de eso es de lo que se trata el calendario.

Un día me dijo una persona, - eso no sirve, no te sirve para nada. - ¿Es cierto eso? le dije. - No sirve. - Entonces lo dejé, lo olvidé, hasta quemé mi papel, mis registros, cuadernos, donde había anotado bastantes cosas.

- ¿Y quién fue que dijo que eso no servía? - Me dijo eso una persona que andaba por acá en esos tiempos, un misionero. Ese fue el que me dijo, eso no es para nada.

Entonces me entró la duda. Me puse a pensar que eso era pérdida de tiempo, entonces lo quemé.

Tiempo después me dijo una persona, me preguntó una persona, muchacho tú sabes que quiere decir xëmayëëpa. Es la persona que se llama xëmayëëpa, el que sabe del calendario. Entonces le dije que yo no sabía de eso, pues por lo mismo que anteriormente otra persona me había dicho que eso no servía. Por eso yo respondí que no sabía, pero realmente yo sabía, lo tenía en la cabeza, en el pensamiento, aunque quemé mis papeles, pero no quemé lo de mi mente, porque el fuego no llegó ahí (Germán Perfecto, comunicación personal, Mazatlán, 2009).

Todo esto va reconfigurando en cómo se vive el entorno, cómo las comunidades se siguen relacionando o no con los espacios o lugares que se consideran importantes para la configuración del saber, del conocer:

El árbol que está afuera de la iglesia es la más importante, es creadora y dadora de vida, yëknëjajpy yëkkujajpy [la que alumbra, la que ilumina], hace tiempo era más venerada y respetada por los habitantes, actualmente se está perdiendo esta práctica, está siendo olvidada por la misma gente, está siendo desplazada por otras religiones. Ya no le dan importancia. Antes cuando entraba el día primero de enero, cuando era día bueno, la gente iba y le ofrendaba velas y flores, jam nyakyuwä'änyëtë, actualmente ya no, tal vez uno o dos. Algunos de nosotros.

Porque todo alrededor es vivo, a diferencia de lo católico. Aunque también ha cambiado mucho, en este pueblo se está perdiendo. Por ejemplo: no se va a perder el maíz, aunque va a cambiar, no va a ser el mismo maíz, aunque va a tener la misma función, aunque no sea maíz natural me va a seguir hablando igual, por ejemplo, que maíz vemos natural hoy, todos tienen fertilizante ahora, pero no es el mismo maíz que hace tiempo, pero sigue hablando conmigo, nos sigue hablando. Mientras que se siembre en el suelo. Porque es la tierra lo que nos da de comer, ahí se cosecha. Si queremos cultivar el maíz, hay que hacerle ofrenda, ofrecerle sacrificios, rituales, rezarle, pedir que el maíz se mantenga sano.

- ¿Cuál ha sido tu experiencia como niño xëmaapyë?

- Pues mucha gente no me cree, la gente de otras comunidades no confía. Los de Guichicovi han empezado a confiar. Primero no confiaban, supongo que ustedes tampoco confiaban [myëwëëpy]. Ahora ya vienen a consultarme, porque con la práctica les he demostrado que hablo con la verdad (Francisco Santiago, comunicación personal, Guichicovi, 2009).

Se han enfrentado con situaciones que podemos llamar de persecución o enfrentamientos al interior de las comunidades donde viven, que se acentúa por las diversas formas de prejuicio que se tienen con relación a las y los xëmaapyë:

Por ejemplo, una vez soñé que me habían disparado con arma de fuego. Y me dijeron que eso me lo había hecho un enemigo, que me había entregado a las manos de los muertos. Después vinieron a decirme que yo había matado a una persona en poj'ām [con la fuerza del mal]. Él murió allá en Oaxaca. No se disfruta esto del xēmaaky, eso cuando se trata de que te acusan por cualquier cosa, cuando se trata de la vida pues es bueno, cuando se pide que no le pase nada malo en la vida. Yo viví cuatro años con esa enfermedad. Cuando me desperté de ese sueño, sentí tanto dolor en la cabeza como si realmente tuviera una bala en la cabeza. Después me dijeron a mediados de año que yo había matado a una persona, eso me lo dijo la autoridad, cuando solo trajeron las cenizas de la persona muerta. Pero me estaban acusando a mí de haberlo matado, cuando yo ni estoy enterada de nada, no entiendo muchas de cosas de fuera porque ni se leer ni hablar español (Bárbara, comunicación personal, Yacochi, octubre 2020).

Les hacen señalamientos de que son personas que tienen pacto con el diablo, que son brujos en el sentido peyorativo del concepto, términos e ideas que han permeado tal cual en las comunidades:

Me han criticado que he matado gente porque en una ocasión una persona fue atacada por una serpiente. Así como unas personas me iba agredir con el machete porque yo quería utilizar un terreno para mi siembra, y ahí tenía ganados. Y una persona salió y me dijo que qué buscaba ahí. Le digo que nada que solo estaba ahí cuidando mi terreno, mis ganados. Y me dice que no quería ver a nadie ahí. Que sacara mis ganados de ahí. Pero si el terreno era de mi abuelo. Y de repente que me ataca con el machete, pero no consiguió cortarme. Eran cinco personas. Y le dije que no era correcto eso. No sé de dónde saqué ciertas palabras que nunca pensé que diría. Le dije que yo también soy persona, y así como me consideraba que yo no valía nada, él tampoco valía nada. Porque le dije que a él pronto lo iba ocupar la tierra, recuerda mis palabras, le dije. Que a mí me dejara ocupar mi tierra. Y resulta que él murió a los dos meses, lo atacó una serpiente. Después me decían que yo lo había matado, muchas personas me dijeron eso, que yo era Xě'ěw. Mucha gente me amenazó y me decían que iban a meterme a la cárcel. Yo después concluí que dije esas palabras porque me lo dijo el yěkjuky'ājtpě, porque me lo dijo el día, porque así estaba el destino de esa persona. Y yo digo que era pura coincidencia, es real o no es real. O tal vez era el tiempo que venía así, pero yo no sabía, ni siquiera ando viendo el calendario para ver cómo vienen los días, qué va a acontecer en los días que vienen (Germán Perfecto, comunicación personal, Mazatlán, 2009).

Sobre todo, que para mucha gente actualmente la serpiente es sinónimo de “demonio”, sin embargo, entre los ayuujk la serpiente es una ontología raíz como lo mencionamos en renglones arriba. Aunado a estos prejuicios también se está viviendo la reducción de xēmaapyë en las comunidades ayuujk, es decir, ya no se ha visto que surjan xēmaapyë jóvenes:

- Ka'ate'n ja un'äjkkää'y yäm t'uktakëtëjkënyë yë'ëpë tunk?

*¿Actualmente los jóvenes ya no asumen el trabajo del xëmaaky?*

Pë ka'pëm'ts u'nk mä yëk'ijxy, ka' jyäwë määj. Tumjate'nëm'ts yë jää'y ëxyaaj nyay'akäpxnëyëtë, y'uunk ja tyajää'xyujtëp ti ja tyajää'xyujtëp, ti ka'ats yë jate'n ntejënt yëkjaty, tsimy ja yëkjuky'äjtpë yë këm xakëtëjkëja'm.

*- Pues ya no se ha visto. Aunque hay muchas personas que dicen que pueden realizar este trabajo, que han aprendido a ser parteras a partir de su propio embarazo, pero no es cierto, este trabajo no se adquiere de esa forma, esto nos lo entrega el “yëkjuky'äjtpë” [lo que hace posible la existencia].*

Ka'aten ja yëkjuky'äjtpë t'ukkëmëënyë ja un'äjkkää'y?

*- ¿Entonces el yëkjuky'äjtpë ya no le encarga este tipo de trabajo a los jóvenes?*

Pats pësä, ja'akuxëntën yë nayte'n yëkxon nyëmeen'yë kuten yë jam xtsimytyakëtëjkëja'n, nayte'n ja jyoon ja tyutkëtën yë yëkxon yëkmë'ëy, jëtsën yë nayte'n jotkujk ntuu'nën. Exëm ëjts tëkkëk ja na'ääw ojts nyijkyxy, ku ëjts ojts nyëkkëpëkkë, jëts ja tsapna'ää nëmaktëkkëk ja xëmaapyë xukjukyjam. Jate'n'ts'ëjtsën jotkujk të ntsimytyuny. Pë yëknatsjuutyäkpën ja tunk ja pëjk jate'nxën ja njää'kyukkëja'n (Ricarda Cardoso, comunicación personal, Tlahuitoltepec, marzo 2021).

*- Pues no se ha visto, porque este trabajo es muy pesado, también requiere de dinero, porque cuando se asume pues hay que entregar presentes al “yëkjuky'äjtpë” como aves, bebidas, comida, para que podamos trabajar sin preocupaciones. Por ejemplo, cuando asumí este encargo subí al cerro y llevé tres guajolotes, trece gallos, en esto me ayudó otro xëmaapyë. Entonces así he trabajado sin preocupaciones. Podríamos decir que es como pagar por el trabajo que realizo.*

Esto tiene consecuencia para las comunidades y para el propio yëkxëmaapyë, como hemos dicho en renglones arriba se genera una ruptura en el sistema del xëmaaky, sumado a que se reduce la capacidad y el ámbito de acción de las y los xëmaapyë:

- Nayëtëxën ja yäm tyëkëënyë kutën ja tso'ok:

*¿Y que sucede actualmente con los tso'ok [nagual]?*

- Ka'ap u'nk y'ukxaxë'knë, ka' y'ukyëkjää'wënyë exëmëtën y'ity.

*Pues ya no lo podemos ver, ya no lo conocemos, ya no lo podemos sentir como antes*

- Sutsëte'n ja ijty yëknëjävë ja tso'ok?

*¿Y cómo es que se sabía, se conocía al tso'ok?*

- Pesutsë u'nk, kuxëte'n ja xëmaapyë ja t'ejxtë, pë äptsën ijty ja xëmaapyëmëtë pyättëpëtën ja', jate'nëten ja majää'tyëjk të y'atsjuky'ättë, y'atstsëënëtë y'atstanëtë, nayë jaak ja yëkpayëpyën ja jate'n ëxya, ka' jyayëkjäätyëkëy.

*Pues actualmente ya no se sabe muy bien, pero era a través de la consulta con el xēmaapyē, y pues pienso que los xēmaapyē eran muy competentes para conocer a los tso'ok, para saber del tso'ok, pues así vivieron nuestros abuelos, y eso es lo que en parte se vive aún, es de lo que no debemos olvidarnos*

Ku yē xēmaapyē yāmētē, awanētēp, jaak jaatē?

*¿Y hay una reducción de los xēmaapyē, o aún hay varios?*

- Ja ja u'nk, ja'akkuten jate'n nyanyematyā'ākyētē nē'āāy tu'āāy ja myē'ēyētē, nē'āāy tu'āāy ja tyattuu'tanēyētē, tēkātsptsētēn ja', ka'ap ja ntejēn ka'pxy jate'n yēkjāwē, ka'akp ja ntejēn ka'pyxy yēk'ijxy, pēnē sutsētēn ntejēn tu'uk jatu'uk ja wēnmāā'ny. Exēm natyijyē jyāāxtē, jate'n tu'uk jē tē'ēxy, ojtsēk ja pyak'ēnu'kxy, jētsēk ojts tsimynyiky ja tyeky kuk ja ojts tjāāxy, jēts ja ēxyām tsimyjāā'xnē. Jēts ja jāā'ynyimy ka'apēk tyēkniky.

*Pues si hay, solo que cuentan que se los entregan en el camino, y eso cambia porque no es lo mismo, no tienen los mismos atributos, no tienen las mismas potencias como cuando te mandan a llamar directamente al cerro. Por ejemplo, hay una señora que cuenta que se fracturó su pie y que ella misma lo compuso y que desde entonces es huesera, pero en realidad eso no es así, así no se asume ese cargo.*

- Ja nyēwētāj nyēwētēsēn ja'aten yē nyēkajpxpy sutsētēn yē yēkjāwē?

- *¿Entonces hay alguien que dice cómo hay que realizar ese trabajo?*

- Ja' u'nk yē kuwānē nyēkajpxpy pēnētēn yē xakuwāā'nēja'm, tē jāā'y xanējā'āty, mutsk xanējā'āty tukki'yē. Jēts tēkjēējty xtsimytyanējā'āty ka' ntejēn nē'ām tu'ām, jēts nayjam ējts ojts xwāātsoomē ii'pxyukp. Ex jē jāā'y namay nyēmtē ku tu'āāy tyattuu'tanēyē, tu'āāy ja tyukmatēyē yē' mtu'mp jate'n yēknēējmē. Jate'nts yē jemyxyēmaapyē jemy jāā'xpē ēxyaatē.

*Sí, existe, el mismo o la misma que nos entrega este trabajo es quien nos va guiando. Cuando comencé con este trabajo llegaban a mí, entre mi sueño, personas heridas, señoras embarazadas con trabajos de parto. Llegan aquí a mi casa o me llevan allá en el “cempoaltepetl”, pero nunca en el camino como dicen algunas personas que recientemente han asumido este trabajo del xēmaaky.*

- Atemxētēn yē nkāj p ēxnējkxnēja'm ku ja nyētanaapyē ja jate'n kya'uk'ejtnē (Ricarda Cardoso, comunicación personal, Tlahuitoltepec, marzo 2021).

*Pues es nuestro pueblo que está decayendo, porque ahora ya se ha reducido el número de personas que se les encarga “cuidar a su pueblo”.*

Se genera un quiebre generacional del xēmaaky, así como se relata hay personas que no lo aceptan porque implica bastante compromiso y, sobre todo, dicen, porque ahora la forma de vida ha cambiado y este cambio está relacionado con la escuela:

Ya me acordé, quería platicar lo que actualmente pasa con los niños, que van a la escuela, ya no quieren asumir gastos [gastos para las ofrendas]. Hay niños que nacen

en una fecha para ser xēmaapyë, por ejemplo, allá en tu comunidad, una vez me encontré unas personas en el cerro, y cuando nos compartieron la comida y bebida de la ofrenda, estaba diciendo que estaba ayudando a su hijo porque se estaba enfermando, que ya no podía respirar bien. ¿Pero por qué le estaba pasando eso? pues porque él nació en un día que está destinado para ser xēmaapyë, por ahí debe estar ese niño. Por eso los kuxë están desapareciendo porque los niños están yendo a la escuela, porque ahí crecen, ahí aprenden [otra forma de vida]. Ser xēmaapyë pues demanda muchas ofrendas, es muy demandante, aunque hagas los rituales correspondientes, ahí te vuelve a pedir inmediatamente, porque como estás relacionado con el ii'pxyukpët. Como tienes que hablar con el ii'pxyukpët, es el que sabe dónde vas a comenzar a trabajar. Así es eso. Porque ya no quieren hacer ofrendas, sacrificios [tsiixy] por eso están desapareciendo los xēmaapyë. Aunque haya quienes estén naciendo en esos días para ser xēmaapyë, pero ya no se quiere asumir, porque es demandante. Es muy fuerte, es muy demandante, no es fácil de ejercer, asumir (Bárbara, comunicación personal, Yacochi, octubre 2020).

Estas historias nos cuentan la situación por la que está atravesando el xēmaaky en la actualidad. Las y los propios xēmaapyë expresan preocupación, están en la incertidumbre y desconocen las decisiones que va tomando el yëkjuky'äjtpë en relación con este sistema de vida. Por otra parte, algunas personas han cambiado su forma de relacionarse con el xēmaaky, expresan su prejuicio incluso desacreditan a los xēmaapyë. Sumado al quiebre generacional como lo expresa la xēmaapyë que actualmente ya no se sabe de niños, niñas o jóvenes que sean xēmaapyë.

Es paradójico que a pesar de que esta figura ha sufrido persecución, aquí siguen, los más atacados son los que más han resistido, mientras nosotros como simples “ka'xēmaapyë” somos los que más rápido desistimos, somos los que más rápidamente hemos perdido nuestro ayuujk jää'y'äjten, y parece que realmente lo último que nos sostiene como ayuujk es el Xēmaaky.

Generalmente al xēmaapyë se le relaciona con responsabilidades superficiales, el bien o el mal, las fiestas o las enfermedades. En su forma más decadente, más de lado de los kaxēmaapyë, consideran al xēmaapyë como aquel o aquella que puede ayudar a resolver problemas familiares o maritales. Sin embargo, como hemos visto en renglones anteriores, el xēmaapyë tiene responsabilidades más trascendentales, pues son los concedores de la ontología y epistemología, del espacio-tiempo y espacio-tiempo construido por los ayuujk.

Actualmente el xēmaaky es visto de forma fragmentada, cuando el xēmaaky engloba la existencia en sí, como una forma de “ser”, ideal o no de la sociedad, pero deseable. El xēmaapyē además de que se le consulta, es quien se transforma metafísicamente [o metafóricamente], se transporta oníricamente e intelectualmente al ääts-kojpk<sup>23</sup> del conocimiento, al origen-casa del conocimiento. “El chamanismo es un modo de actuar que implica un modo de conocer, o más bien un determinado ideal de conocimiento” (Viveiros de Castro, 2004: 43). Por decirlo de alguna forma superficial, el xēmaapyē es el bibliotecario y acude a la biblioteca del yēkxēmaapyē que está en otro plano, para entregarle el conocimiento al kaxēmaapyē.

### **Datos relevantes del capitulado**

Lo sistematizado en este capítulo me permiten reconocer que la idea de et-nāxwiinyēt está relacionado con el conocimiento (*ver capítulo 4*), así como con la idea del jāā’y’ājtēn (*ver capítulo 3*), cuando se describen los aspectos del yēkxēmaapyē, de las serpientes, del rayo o de la lluvia.

También revela que hay transformaciones que expresan los propios yēkxēmaapyē y los xēmaapyē. Por ejemplo, la transformación de los objetos cuando el yēkxēmaapyē menciona la jícara de plástico que conocemos actualmente, la transformación de su aspecto cuando porta maletas, botas y otros atuendos contemporáneos, la transformación lingüística cuando expresa completamente en español “tres gotitas” en referencia al mezcal. Por su parte la xēmaapyē menciona la transformación del tso’ok [nahual], la ontología alterna, la dualidad de las personas ayuujk (*ver apartado 0*), que actualmente se ha perdido y que también las y los xēmaapyē ya no tienen la misma capacidad que antiguamente para saber y conocer el tso’ok de las personas.

Lo que nos lleva a decir que la realidad social ayuujk se ha transformado, así actualmente el anaaw-wētsuk [rayo-trueno], mejy-anaaw [mar-trueno], ii’pxyujpēt-Kukkējxm [Cempoaltépetl], [Konk-Tajēw] también hablan amēxän [castellano], viste como “licenciado”, acepta gallos y gallinas como mensajeros [ofrendas], cuando son aves provenientes de otro continente y que antes por excelencia fueron el guajolote y

---

<sup>23</sup> Ääts-kojpk = Origen, raíz, génesis, fundamento.

xoloitzcuintli<sup>24</sup>, acepta viajar en transporte, utiliza acciones o burocracias como la firma cuando le dice a las y los xëmaapyë que firmen su compromiso, incluso reza o manda a rezar a las personas a la iglesia católica. Parece que acepta los cambios, así como va transformándose la forma de vida de los pueblos, pero también huye, por el nivel de violencia que se ejerce sobre lo que nos rodea, sobre su espacio-tiempo, su espacio-mundo.

¿Si hay un quiebre de la sociedad donde habitan los xëmaapyë, los xëmaapyë desaparecen? Como xëmaapyë es posible su desaparición, porque son personas que están en este plano de existencia que conocemos. Por otra parte, se dice que por más que no exista el xëmaapyë en este plano, siempre existirá el xëmaaky en jatu'uk-et-jatu'uk-näxwii'nyët [mundo transversal], porque dicen que siempre existirá el yëkxëmaapyë en ese espacio-tiempo, que es quien dispone de nuestra forma de existencia en este plano, y lo que pasaría es que se refugie en su propio plano de existencia.

---

<sup>24</sup> Estos naturales desta provincia no tenían entre sí animales domésticos ningunos, sino solamente una suerte de perrillos pelados de su natural del tamaño de n[uestr]os gozques, los cuales engordaban de propósito para comer y para ofrecer en sus sacrificios (Acuña, 2017: 353).



## Capítulo 3

### 3. Jää'y: Xëmaaky y “los modos de ser” en territorio ayuujk

Para articular este capitulado ha sido un poco difícil, ya que me cuesta mucho separar los “modos de ser” con las “formas de conocer”, con las “formas de pensar”, porque ahora que lo voy comprendiendo mejor, para conocer y explorar la noción de “Jää'y” [persona] también hay que poner atención al mismo tiempo al “sistema de conocimiento”, principalmente implica el conocimiento del et-näxwii'nyët [espacio-tiempo], o en el lenguaje de la traducción común, al asunto del territorio y todo lo que ello engloba.

En este apartado se explora el significado de “jää'y” a partir de las informaciones recuperadas en forma de “narraciones” y conversaciones con las-los xëmaapyë, con las personas de las comunidades, así como la recuperación de información documental etnográfico.

Con la noción de Jää'y queremos trascender posiciones antropocéntricas, traducciones cartesianas y cristianas, trascender la idea de lo humano/ no-humano; humano/ extra-humano; humano/ sobrenatural; natural/ sobrenatural; alma/ espíritu, para desplegar los propios conceptos en ayuujk, trascender estos conceptos que habitualmente se han utilizado en el contexto ayuujk.

#### 3.1. Jää'y – juky: persona/humano - vivo/viviente

Encontramos trabajos etnográficos que han recuperado la noción de “Jää'y” [persona] en territorio ayuujk, en uno de estos trabajos esta noción se plantea de la siguiente forma:

Entre los ayuujk la persona es concebida como una entidad formada por un cuerpo (ne'kx), un alma o corazón (anmajää'wën), un doble, tona o compañero conocido indistintamente como tso'ok y una fuerza o esencia vital llamada majääw. Todos estos componentes son indispensables para que alguien sea considerado jää'y, para que esté en movimiento, erguido, con vida (Castillo, 2014: 190).

Esta primera idea nos aporta y acerca a la idea de jää'y [persona], no obstante, en este trabajo se pretende explorar que la noción ayuujk de **jää'y** puede abarcar hacia otros “entes sociales”, como queremos presentarlo y desglosarlo a partir de las informaciones que hemos recuperado en las narraciones y conversaciones.

De la noción inicial de *jää'y* se despliegan otras nociones como se presenta en el siguiente cuadro (Figura 10):

<b>Jää'y</b> despliega otras nociones como:	<b>Jää'y'äjten – Janytsy'äjten</b>	
	Ser persona	Ser real/ Ser verdadero
	<b>Jää'y'äjten – Jujky'äjten</b>	
	Ser persona	Existir/ vivir
	<b>Jujky'äjten – Janytsy'äjten</b>	
	Existir/ vivir	Ser real/ Ser verdadero
Figura 10: Noción de <i>Jää'y</i>		

La noción de **jää'y** [persona] es el modo abreviado de su versión completa en forma de difrasismo<sup>25</sup> que se enuncia como **jää'y-jujky**: *jää'y* se traduce como persona/humano y; *jujky* como vivo/viviente

Cuando enunciamos *jää'y* no nos referimos únicamente a una noción que se centra en “nuestros cuerpos”, o en la apariencia de “nuestros cuerpos”, del “*antropos*”. Esta noción se comprende mejor si usamos el concepto de “*jää'y-jujky*”, que es un concepto multifacético, un difrasismo que se refiere a lo viviente, a lo existente, a la dimensión social del ser. Cardoso Jiménez (2018) nos proporciona un acercamiento a esta idea:

Con base en observaciones de las acciones de la Tierra-Naturaleza, de los trabajos de la gente, de la historia oral y de la reflexión respecto de lo que acontece en la vida, se puede afirmar como principio filosófico del pueblo Ayuujk que la persona-gente es una entidad socionatural, que todo lo que existe en el mundo y en el cosmos tiene vida y que la vida es un tejido inconcluso por los seres de la creación [...] No hay forma alguna de concebir la vida de la gente sin la presencia y el trabajo de las entidades de la Naturaleza, su existencia tiene lugar porque la tierra, el sol, las nubes, el viento, son entidades vivas y trabajan, de allí la afirmación de que la gente es una entidad socionatural (Cardoso Jiménez, 2018: 153, 154).

<sup>25</sup> Difrasismo: s m Procedimiento lingüístico que consiste en expresar una misma idea por medio de dos vocablos que se complementan en el sentido, como en las expresiones a sangre y fuego, contra viento y marea, que aluden a la experiencia de la guerra y de la navegación (DEM, 2023)

Retomando la idea de que la vida es un tejido inconcluso y que todo lo existente son entidades vivas y trabajan, también podemos agregarle, como dicen las-los xëmaapyë y las personas en general, que los diversos “entes sociales” también comen y beben, ríen y hablan. Por ejemplo, se dice “yë et-näxwii’nyët nmëëtkää’yëm nmëët’uujkëm”, esto es, “comer y beber con el territorio [con el espacio-mundo]”. Frase que nos dice que el et-näxwii’nyët se concibe ontológicamente igual a nosotros, o más bien, que nos concebimos ontológicamente semejantes con el et-näxwii’nyët, esto es, como jää’y – juky [persona-viviente/existente].

Estas ideas nos permiten comprender y aclarar que no existen las figuras que en los trabajos etnográficos en contexto ayuujk han denominado seres sobrenaturales, extrahumanos, dueños o dioses. En el caso ayuujk, la idea de jää’y y de “jää’y-juky” incorporan diversos “entes sociales”, que se desenvuelven en los múltiples espacios-tiempos, en los mundos transversales, que en conjunto hacen posible la existencia. De ahí que la noción de jää’y trasciende a la idea clásica de lo “humano”.

La noción de Jää’y también la podemos encontrar en las narraciones de “cambio de ropa”, así como en las narraciones que nos cuentan del lugar donde habitan “las semillas de maíz, o las semillas comestibles en general”, mä ja moojk-xëjk tsyëënëtë tyanëtë, mä ja moojk-xëjk yëkmëëtkajpxy yëkmëëtmatyä’äky, donde las semillas son “jää’y” y se puede conversar con ellos porque allá en ese espacio hablan la misma lengua, en el que intervienen mundos alternos o transversales al mundo del xëmaapyë y de los kaxëmaapyë.

Todo jää’y tiene su **jää’y’äjten-jantsy’äjten** [Ser persona- Ser real/ Ser verdadero] (*ver apartado 3.2*) que le permite tener un **jujky’äjten-jantsy’äjten** [Existir/ vivir - Ser real/ Ser verdadero], también tiene un tsënatyääjk, es decir, tiene un espacio-tiempo que habita, tiene una morada, tiene un tuntääjk, un espacio que trabaja, todo lo existente en este espacio-tiempo y en otros espacios-tiempos son jää’y-juky, estos procesos dan sentido para decir que todo lo que nos rodea es un “ser social”, todos somos jää’y-juky, noción que trasciende al *antropos (Figura 11)*.

Cuando hablamos, por ejemplo, del problema del agua actualmente, se piensa más en la contaminación (claro que no está mal esa idea), pero no se piensa en el origen, la raíz del manantial; que por ejemplo en ayuujk es el “nëmu’ut, nëkojpk, nëmuxy” [Nacimiento del agua, tronco/origen/génesis del agua, germinación del agua]. Pensamos en el agua en

“nuestros hogares” o después de su uso, pero no pensamos en el “nëej” en su “hogar, en su morada”<sup>26</sup>, porque el nëmu’ut no es que tenga dueño, señor o espíritu, como lo ha dicho la literatura antropológica, el nëmu’ut mismo es un jää’y-jujky [persona-viviente] y como todo jää’y-jujky habla, escucha, piensa, siente y, si es necesario, huye o en otros casos muere. Huye o muere por la violencia que ejercemos sobre ella, en su hogar, en su ruta, en su inmanencia y en su trascendencia.

¿Por qué utilizamos la palabra jää’y-jujky para referirnos a otros “seres”? porque nosotros inventamos la palabra jää’y-jujky y nos consideramos jää’y-jujky, aunque también designamos como jää’y-jujky a los otros “seres”. Así como pasa con la lengua, llamamos ayuujk a “nuestra lengua” y de igual forma llamamos ayuujk a otros ayuujk [otros idiomas, otras lenguas], porque hablan un ayuujk, es decir, porque hablan una lengua, aunque distinta a la nuestra, pero al final es ayuujk porque es el concepto que tenemos para nombrar a “una forma de comunicación”. Así podríamos decir que la noción de jää’y tiene la misma característica, es un término clasificadorio que no es una exclusividad del “humano” y se comprende mejor cuando lo utilizamos en su forma completa como jää’y-jujky.

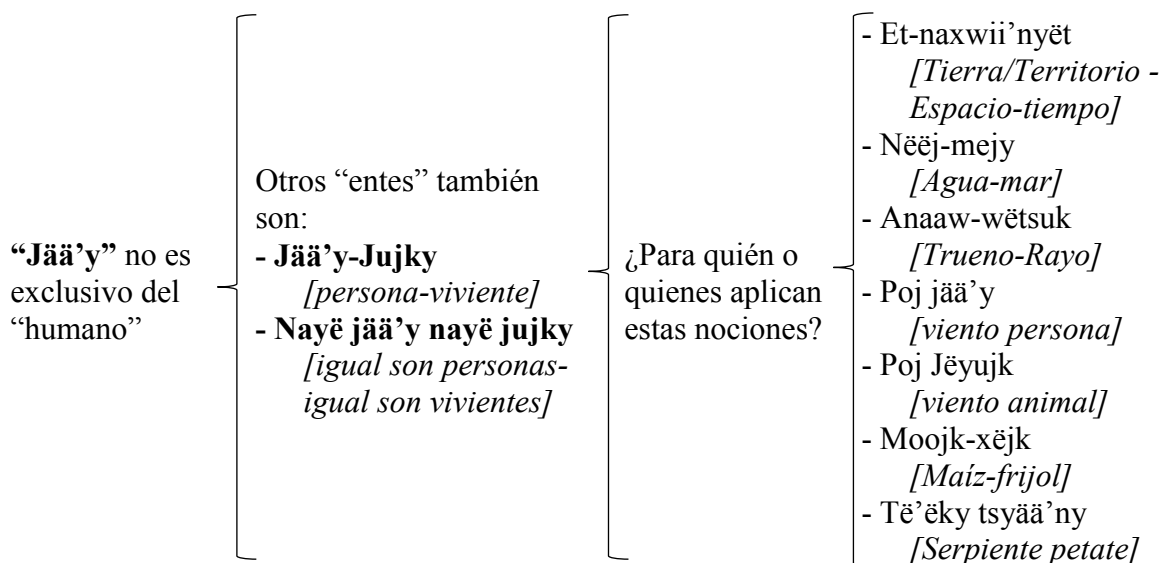


Figura 11: Extensión de la noción de Jää'y-jujky

<sup>26</sup> El **nëej** tiene su propia morada, tiene su jää'y'ajtën jantsy'ajtën. Se dice también que bebe, que especialmente se le debe dar de beber “jitsy nyëej”, agua de maíz. Si nosotros queremos beber de un manantial, tenemos que ir a beber, comer y bailar en su morada, así es como el “nëej” no se sentirá ofendido, así cortaremos una relación de predación, ahora podremos beber sin cometer “aguafagia”. Si le proporcionamos alimento como el jitsynyëej, se conservará, no huirá de esa morada, permanecerá ahí para que podamos sobrevivir, es una relación recíproca de alimentación (Gregoria García, comunicación personal, Tlahuitoltepec, 2022).

Cuando las narraciones nos cuentan que se muestra un “jää’y” en el agua, es porque nos muestra un cuerpo y nos habla en un lenguaje que nosotros reconocemos “como jää’y”, porque no tenemos la capacidad de verlos como jää’y sin una manifestación corporal como la nuestra, “sin un trazo semejante a la nuestra” como dice Davi Kopenawa (2000, citado en Albert, 2000).<sup>27</sup> Solo tenemos la capacidad de ver los trazos, el diseño exterior, por eso necesitamos ver la figura de una “persona”, porque únicamente tenemos la capacidad de concebirlo de una sola forma, no tenemos capacidad de verlo en su forma original. Solo nos dan lo que queremos ver, o solo nos muestran lo que podemos ver, pero no implica que lo entendamos, es aquí donde entra el xëmaapyë, quien es el que nos cuenta la comprensión del entorno. Por ejemplo, el agua se le asocia a una figura femenina que a su vez es mujer y serpiente. Así lo describe el xëmaapyë de Guichicovi:

**Nëej:** En realidad se llama nëej jukiiny. Es la encargada del agua, es mujer, nëwëntäj. Ella canta con sonidos melódicos, no necesariamente habla, danza en el agua, sale del agua, danza en la superficie del agua. Yo la he visto, aquí en el río que pasa cerca. Es una figura blanca, se ve como persona joven, con el color del agua, transparente. Es el agua misma. El agua está viva, ella tiene wëntäj. Ella está en los ríos, en los manantiales, los pozos. (Francisco Santiago, comunicación personal, Guichicovi, 2009)

Pensar que lo “jää’y-jujky” tiene que ser a nuestra imagen y semejanza es lo antropocéntrico [antropoceno]. No vemos nuestras propias limitaciones y cuando decimos jää’y siempre queremos ver a un “hombre-mujer”, no comprendemos que lo “jää’y” es inmanente a todo lo que habita este et-näxwii’nyët, incluso lo que llamamos “et-näxwii’nyët”. Sin embargo, los “otros” nos entienden mejor y siempre tratan de manifestarse a nuestra imagen y semejanza, por nuestra carencia de comprensión de los “otros”.

En otras etnografías hechas en territorio ayuujk, se ha dicho que el “jää’y” tiene como complemento un “espíritu animal”, incluso se ha dicho que existe el concepto ayuujk de “anëmajää’wën” [alma] que se define de la siguiente forma:

El anëmajää’wën, que se traduce como “sentimiento caliente” es el equivalente a espíritu o alma, es una fuerza o poder caliente que vive dentro de cada persona y que,

---

<sup>27</sup> “Vocês, brancos, vocês mentem. Não conhecem as coisas. Vocês acham que as conhecem, mas só vêem os desenhos de sua escrita (Albert, 2000: 249).

una vez que el individuo muere, tiene el don de regresar de manera muy rápida hasta llegar al punto donde nació o empezó [...] El anmajää'wën constituye un órgano (entendido como el corazón), pero

es a la vez un alma o espíritu al que pertenecen el conocimiento y los pensamientos [...] también es una entidad anímica identificada como un aire o pulso, que es indivisible, goza de intencionalidad e independencia del cuerpo, ya que puede llegar a salir de este exponiéndose a graves peligros. Es en este sentido que el anmajää'wën da al individuo aliento, vigor, calor, inteligencia; es la esencia que anima a la persona. Es lo que controla el cuerpo y si se apaga, la persona deja de ser (Castillo, 2014: 173, 192).

Es cierto que en la información etnográfica es común encontrarse con nociones como el de espíritu, dueño o “anmajää'wën”. Sin embargo, en este caso, el concepto de “anëmajää'wën” viene de la traducción “dominica” de “alma”<sup>28</sup>, como se lee en los textos de un predicador, “v. g. *Porque confieffas tus pecados, Dios limpiara tu alma: heecûxm- xmaihoaich mpocpa, Dios tyacnihuazot mitzm ánima*<sup>29</sup>” (Quintana, 1719: 35), *Hahuiñ, fig. espíritu, y siempre fe junta con anima, para dar a entender que el alma es espíritu* (Quintana, 1733: 111, 112). Así el término **Anima hahuiñ** (anëmajää'wën) se fue imponiendo en el imaginario colectivo. Lo que ha derivado en la transformación de la comprensión ontológica y la comprensión epistemológica desde lo ayuujk. Por lo que es una imposición de la creencia católica en territorio ayuujk que distorsiona la definición ontológica del “jää'y”. En este sentido Hoogshagen (1964) se refiere a que:

El concepto mixe del alma es difícilmente compatible con el cristianismo. En un sentido, en su esquema de las cosas, el hombre es inferior a los animales, ya que ellos están más estrechamente vinculados con lo sobrenatural. El espíritu acompañante del hombre, que usualmente reside en un animal, es su espíritu sobrenatural asociado con el *naaxwiñ*. En su concepto de enfermedad, el alma de una persona puede separarse de su cuerpo por susto, y ser tomada por el *naaxwiñ*. Un chamán puede liberarla por medio de una ofrenda y devolverla a su dueño (Hoogshagen, 1964: 370).

---

<sup>28</sup> Amod. Co hai yooic huenijt yooicy **Anima hahuiñ**? Preg. Quando la gente muere, entonces muere fu **Alma**? Atzo. **Anima** hahuiñ catij y oocneit: etz pait co hai yooic catij y oocy **Anima**. Resp. El **alma** es inmortal y por effo, quando la gente muere, no muere fu **Alma**.; Amod. Co hai yooic ma ñocx y **Anima hahuiñ**? Preg. Quándo la gente muere adode va fu **Alma**? Atzo. Oiaphee hai y **Anima hahuiñ** nocxp xuma xondaen Tzaphoitpit: Caoiaphee hai y **Anima hahuiñ** nocxp xuma ayoon Mohcuucupit. Resp. Las **Almas** de los buenos van al gozo eterno del Cielo: Las **Almas** de los malos, van al eterno tormento del Infierno (Quintana, 1729; 30).

<sup>29</sup> **Ánima**: Del lat. *ánima*; cf. gr. *ἄνεμος* *ánemos* 'soplo'. 1. f. alma (l principio de la vida). 2. f. En la doctrina católica, alma que aguarda su purificación en el purgatorio antes de ir a la gloria (RAE, 2022).

Entonces ¿de qué hablamos o de qué deberíamos hablar en vez del anēmajää'wën? En el caso ayuujk, sobre todo en el caso de la ontología ayuujk, se puede hablar del "jää'y'ajtën-jantsy'ajtën" y en consecuencia del xëew tso'ok (*ver apartado 0*), que es la simetría, la transversalidad ayuujk de la existencia; que en definición es Jää'y'ajtën=Ser persona – Jantsy'ajtën= Ser real/Ser verdadero.

Por ejemplo, se dice que cuando perdemos el jää'y'ajtën-jantsy'ajtën no somos más que cuerpos, más que siluetas. Este perder jää'y'ajtën no consiste lo que erróneamente se ha mencionado en el ámbito antropológico como pérdida del "alma". En el caso ayuujk podríamos hablar de la fragmentación entre tso'ok y el jää'y'ajtën-jantsy'ajtën, del olvido, del conflicto; de las batallas entre los tso'ok; de los tso'ok heridos; del encarcelamiento de los tso'ok; de la huida de los tso'ok; de la muerte de los tso'ok. Pero jamás de la pérdida del "anēmajää'wën":

Cada suceso vivido por nuestros nahuales se ve reflejado en nosotros; así, si les va bien nos irá bien a nosotros también, pero si les va mal eso nos afectará. De hecho cuando nuestros nahuales reciben algún daño, como golpes o ataques o quedan atrapados en algún lugar, esos daños los habremos de recibir nosotros también en forma de dolores, heridas o enfermedades como el susto, el desánimo, la preocupación o la tristeza, y cuando nuestro nahual principal muere, nosotros morimos también y morimos con los mismos síntomas y las mismas características con las que habrá muerto nuestro nahual, es decir, si éste muere golpeado nuestro cuerpo mostrará moretones y si éste muere lastimado nuestro cuerpo tendrá heridas (Reyes Gómez, 2017: 152)

En todo caso, se puede hablar de la pérdida de la noción de nuestra existencia, de la pérdida del jää'y'ajtën-jantsy'ajtën, de la fragmentación entre nosotros y nuestro tso'ok; que significa la pérdida de contacto con el et-näxwii'nyët, de la desubicación sensorial, de la pérdida de la razón y de conciencia, incluso esto ahora aplica a la transformación del "modo de ser" y de "conocer" ayuujk hacia la forma de existencia ajena. Porque el jää'y'ajtën-jantsy'ajtën es el modo de existir y relacionarnos desde lo ayuujk.

### 3.2. Jää'y'äjtën-janytsy'äjtën: Configuraciones Ontológicas

Dicen las personas xëmaapyë que el Jää'y'äjtën–Janytsy'äjtën [Ser persona - Ser real/Ser verdadero] está constituido o configurado por el yëkjuky'äjtpë [lo que hace posible la existencia], que en otros casos puede ser nombrado como anaaw-wëtsuk, tääy jëkiiny, o jëkiiny (*ver apartado 3.4*).

Las personas xëmaapyë de la zona media y baja de Cotzocón, Mazatlán y Guichicovi nos cuentan de cómo el “xëtuu” [conteo y administración del espacio-tiempo ayuujk], el “et-xëëw”, el espacio-tiempo, está relacionado con el pronóstico y configuración de nuestro Jää'y'äjtën–Janytsy'äjtën [de forma abreviada: jää'y'äjtën].

Cabe decir que la organización del espacio-tiempo es una construcción de la sociedad, sin embargo esta organización del espacio-tiempo configura el jää'y'äjtën [modo de ser], y como todo jää'y'äjtën, pues todos son productos de relaciones sociales, en el caso ayuujk la configuración del jää'y'äjtën [modo de ser] es una configuración social a partir de la organización del espacio-tiempo ayuujk, es decir, nosotros como ayuujk jää'y'äjtën somos configurados a partir de nuestro xëtuu', por lo tanto somos una configuración social determinada por el espacio-tiempo, esto es, por el et-näxwii'nyët [espacio mundo], porque es a partir del et-näxwii'nyët que se construye el xëtuu':

El Xëtuu' determina, a grandes rasgos, el nombre que debe llevar un recién nacido (el cual se corresponde con su fecha de nacimiento), así como su nagual principal, su carácter, su personalidad, qué oficio tendrá y qué le depara el destino a lo largo de su vida (Reyes Gómez, 2017: 29)

Este Jää'y'äjtën–Janytsy'äjtën se configura a partir del xëëw en que se nace, en qué día, mes y año se nace, esto es, dependiendo del et-xëëw (espacio-tiempo) de nacimiento así será la persona, como se muestra en los siguientes datos de los xëmaapyë:

Por ejemplo, el día del nacimiento como un siete de noviembre, entonces sé cómo es ese día en que ustedes nacieron, como son ustedes como personas por el día en que nacieron. Una persona que nace en Ju'ukpii (árbol), jotwii'kupakwii, nyaxik nyaxony, es inteligente, es alegre, es fuerte, trabajador.

**Xa'a** [Viento]: Pojtëkoy, se representa soplando; es viento, se puede representar como un árbol moviéndose, es al mismo tiempo la tierra, no puedo decir los dibujos porque son como deidades, pues a los santos si se les conoce, pero a estos no. Es viento, se lo lleva el viento. Es un día positivo, el que nace en este día tiene mucha suerte, es sociable, es alegre, divertido, es kujk, es una persona buena (opyyën



tmëku'uk'aty, axi'ik amëku'uk). Por ejemplo, si alguien nace en un día **Xa'a** será una persona que le va a gustar mucho la cacería, le va a gustar mucho lo de ir al monte a cazar, ese va a ser siempre su vida, a pescar, esos son días muy importantes.

**Jow** [Palmera]: Se representa con un palmar. Mä tējkēn [en la casa]; es un día positivo, día especial (mēj oxyēēw), cae el veinticinco de octubre, tiene tres rutas, tres caminos: Jow; kuyow; Taxjow; mataxtuu' jēts majjow, es día positivo para el que nace en este día. Esa persona construirá casas, tendrá casa, comprará casas, comprará transporte: xexnat; ka'a y'eyity ku myutsk'aty, Nē'ayuuj nē'pā'āmy y'ity, aunque es una persona enfermiza durante la infancia.

**Nēēj** [Agua]: Es un día positivo. Son muchos, por ejemplo, existe el Jukiiny xyēē, también existe el nēē jukiiny, es la que representa la madre del agua, porque tierra es femenino, agua también, árbol es masculino, por eso se llama la madre tierra, y nuestra madre agua. Por eso es que se llama nēē xeen jooty [donde el río confluye], es cuando uno lleva a los enfermos normalmente en una "i griega", donde se juntan dos desembocaduras, jē' jētu'n xē'ājtp nēējukiiny, están juntos, ahí sí se representa, esos si los he visto, son personitas así que puedes ver [hace gesto señalado una altura de un metro aproximadamente], lo he visto dos tres ocasiones, eso lo he visto, lo vi una vez en el día de semana santa, pero ya tiene tiempo, son seres pues, un río que se llama Patsynyēē, encinal colorado, hay un cruce, ahí lo he visto, je'eyētu'n [esos son]. **Nēē**. Son muchos, pero esos son los principales.

**Jo'o** [Perro]: Es representado por una figura de perro. Ni es día positivo, ni es día negativo. La persona que nace en este día es normal, es decir, ni es bueno ni es malo, actuará como disponga el yēkjuky'ājtpē.

**Ju'kpīij** [Raíz]: Es Yujk [árbol-ceiba] se representa con un árbol con sus raíces.

**Juuny** [Iguana]: Se representa con un tronco de la selva. **Juuny**: significa fuerte, tujp, ti'pxp, la persona que nace en este día es cazador, una persona que trabaja todos los días, no toma descanso, no se cansa, no se enferma. **Juuny**: es un día muy positivo y principal, cuando un bebé nace aquí normalmente la gente viene a preguntar qué día nació el bebé, y también wēnājē y'anmatuukē wa'any -¿cuándo será su tercer día?- cuándo hacen sacrificio pues. Juuny xēē también es un día muy importante, la persona que nace en ese día va a ser una persona muy fuerte muy trabajadora, muy intelectual.

**Tēts** [Diente]: Se representa como diente. Es una persona que habla mucho, incluso inventa chisme, no le importa lo que dice. Es un día negativo, tiene dos caminos: tēts y mojkx tēts [un diente y cinco dientes]. La persona que nace en ese día tiene tendencia a que pelee, de que discuta, que lo metan en problemas, que normalmente lo culpen de todo, que siempre lo estén atacando, que siempre lo estén calumniando, muy mal también ese día de tēts xēē.

**Tsaa'ny** [Culebra]: Es un día negativo. Es una serpiente. Si naces en este día vas a tener enemigos, te van a tener envidia, o vas a tener envidia, incluso vas a matar. Porque ustedes saben que a la serpiente siempre se le ve como una enemiga, porque se le considera peligrosa, te puede picar. Y así es la persona que nace en este día,

puede matar, puede dañar, kawëntiy, maany jatu'n y'ity, por eso se le ve como enemiga. Es día negativo y su vida es complicada.

A veces **tša'any** es neutral, es igual intermediario. Porque ahí si son muchas ramas también, porque aquí, cuando en el potrero un ganado es mordido por una culebra hacen la costumbre del amatuuki'iy, también faltó ese, amatuukë xyë. Unos dicen que son 18 pero luego van saliendo más. Ma yë tša'any. Cuando lo muerde la culebra, hacen lo de amatuuki'iy, ahí se utilizan dos días, jë tša'any xyëë mëët jë amatuuk jë xyë. Jawiin y'amatuukë'ëyë, hacen el sacrificio, el perdón y todo, ya después pasa el tša'ny xyëë [día culebra] el medio día, ya normalmente el curandero, la curandera va y hace una masa en forma de culebra, tienen que buscar a una que es viuda, porque sabe que ya no tiene intimidad, ya no tiene con quien vivir, ya una persona mayor, no una persona joven, porque pues aquí se le entiende que una joven tiene intimidad, porque los días también van que uno debe de cuidarse, tiene que estar limpio, para hacer esas costumbres. Entonces ese día la curandera o el curandero hace lo de la masa y lo lleva, para que la serpiente no vuelva a regresar, esos es uno de los tantos días del tša'any.

Pero también cuando hay accidentes, cuando hay tragedia, ya sea un muerto, es también qué día fue, no pues tša'ny xyëëjooty tē jyaty [sucedió en día culebra], son días muy negativos. Y también hay personas que nacen en ese día, las personas que nacen en ese día también son muy odiadas, son muy vengativos, son muy conflictivos. Y todos los días negativos que voy a mencionar, todas esas personas tienen casi lo mismo.

**Jaamy** [Mono]: Es representada por una familia. Así se dice, Taj, teety, u'nk. Tu'uk jëën Tu'uk Tëjk. Pero es un día negativo. Cuando pasa el día jaamy puede morir una familia completa, nëkixy y'ooky, hay una muerte generalizada. Como por ejemplo puede ser en un accidente. La persona que nace en este día no nace sana, es probable que muera, o no disfruta la vida, tiene una muerte temprana. Es igual muy negativo porque es cuando toda la familia sufre, jaamy es como decir jamy, vámonos, es como un sobrenombre, jaamy - jamy. Naciste en el día de jamy xyëëjotsy, la familia se va a enfermar, o se van a ir uno por uno, ya ha pasado mucho por aquí, por los alrededores, que a veces se va (se muere) una familia, pero no saben, porque tampoco cumplen, hay gente que a veces no cree, pero los días existen, como tanto los nahuales, como el mal y usted lo sabe, pero la gente que es muy incrédula no sabe.

**Koy** [Conejo]: Es día negativo. Tsyu'tsypy kyaapy [muerte/ come]. El que nace en este día es como aquel que nace en el día Tša'ny. Le van a tener envidia, no va a vivir bien. Jatu'un yë, yë Koy pues representa un conejo, este igual es intermedio, ni bien ni mal. Pero igual es problemas, pronostica accidentes.

**Naan** [Venado]: Axëkxëë: venado. Yëk'oo'kp yëktëkëëpy. Así como lo cazan, así mata. Por ejemplo, se cuenta que la gente se ha matado entre sí porque ha creído que ha visto a un venado y le ha disparado y cuando se da cuenta es su compañero cazador a quien ha matado. Es una persona que no vive feliz. Es muy peligroso, es un venado,

y acuérdesse que al venado lo cazan, lo matan. Y normalmente la persona que nace tiene riesgo a que lo maten, a que no viva, es un día muy feo.

**Tap** [Humo o nube negra]: Es día positivo; significa que va a llover o que va a escampar. Que está nublado. Representa la tempestad, representa el trueno, representa la lluvia, el relámpago, todo eso de la naturaleza. **Tap** representa prácticamente la tempestad, cuando el cielo está nublado, significa lluvia y trueno. No es un día negativo, todo lo que le estoy diciendo son días positivos. Normalmente son más días positivos que negativos. Ahora yē **Tap**, la gente que nace así pues es la gente que "je'e tsyuuajjpë, je' tsyo'ok'ajpë" [tiene al **Tap** como su noche, como su nagueal] mää ja tsyuu ja tsyo'okën, mää ja jyot mää ja wjye'eyën [donde está su nahual, donde está su "ser", su mente]. Igual son días muy especiales, eso normalmente uno lo cumple a mediados de julio, pero tampoco le puedo decir tal fecha, porque los días van cambiando. Yē Tap mēēt yē Ujx son casi lo mismo nada más cambia su nombre.

**Ujx** [Temblor]: Ni día positivo ni día negativo. La persona que nace en este día anda como el temblor. Es una persona con actitud neutral, ka'apëte'n nyejpyë. Ni es buena ni mala. Es un intermedio del día positivo y del día negativo. Pero muy pocos nacen en este día, eso es una nota muy importante, muy poco, dependiendo también de la fecha, y también si va a coincidir. Porque yo le puedo decir hoy tal día nació fulano, pero no el otro va a nacer en el mismo día. Porque veo que hay muchos que se basan de un libro y van diciendo, yo doy buen día, y este día nació, pero no, no se trata de anotar, todo es en tu cabeza, por eso te dieron los seres [yëkxëmaapyë] tu trabajo, tu conocimiento, no se puede repetir, cambia mucho. Eso es.

**Miyy** [Pasto o Zacate]: Es un día negativo. La persona que nace aquí es una persona que es floja, no quiere trabajar. Solo quiere andar, pasear. Es un día muy pacífico, la persona que nace en mēëy xyëjooty, es una persona que va a ser muy tranquila, no va a ser pleitista, peleonera, es una persona muy relajada, que a la vez le va a gustar mucho lo espiritual, todo esto pues, pero no significa que le guste lo espiritual va a tener un don de curar, si no que va a ser muy creyente de todo.

**Jukëëny** [Flor]: Son muchachos, son niños, con ropa blanca. Representa todos los días positivos, es el que se repite cada ocho días. Y tiene tres caminos. Pëntun mimp pëntun kä'äp. Jantsytsimy'ëy'ijtp [Jantsytsimy'eywween'ijtp]. El que nace en este día tiene mucha suerte, [pëjp] florece, se casa, pyatypy y'ijxpy. Encuentra dicha en la vida, vive mucho tiempo. Es muy importante el jukëëny, normalmente pasa también muy seguido durante el calendario mixe, porque jukëëny domina muchas cosas. Tanto si una persona va tener el don de curar ese también escoge, kyayooya'any, juukëëny yo'oya'any, jukëëny xyëë, o jukëëny es cuando preguntan cuándo va nacer un bebé, ese es como la ruleta, gira, jukëën tiene muchas ramas también, tanto cuando una persona nace en este día va tener el don de curar, va tener el don de la sabiduría, del conocimiento, de hacer todo esto pues, porque cuando yo nací, nací con ese día, "maj jukëëny", y también jukëëny xyëë representa cuando vienen acá y preguntan, qué día nació mi hijo, pues nació en tal día, y cuando van a sacarle su jukëëny, ese es

otro, y ya les doy tal día va pasar. Normalmente pasa cada 8 o cada 15 días, cada 20 días, viene más seguido, porque muchos bebés nacen al día, y como ya es un pueblo.

**Paa** [Vela prendida]<sup>30</sup>: Es un día positivo, es kuwij, inteligente, maax, tranquilo, serio, pero tiene suerte. Esto es también muy importante, es cuando uno va a la iglesia, o esto es también cuando la gente tiene sueños, porque el sueño a veces es indescifrable, porque el sueño es sueño, hay sueños que son avisos, hay sueños que a veces te mienten, hay sueños que te revelan tu futuro, te revelan tu pasado, el sueño es algo a veces como raro, porque sueñas de diferentes maneras y a veces uno se sorprende. Entonces a veces cuando sueñas con santos, sueñas con seres, es porque te están avisando y normalmente el día **Paa Xëë** representa una vela, una vela encendida, ya depende de lo que te diga el curandero, el xëmaapyë, el xëyejpë, el que da el buen día, o el xëmaapyë como muchos lo conocen en otros lados. Ya les dice qué día deberán ir a prender las velas a través del día de Paa Xëë, taxk paa, maj paa, jëtu'nëtu'n. Ese también comúnmente pasa pues en todos los meses. **Paa** a la vez es **Uj**, son nada más 3 días, le dije mayo, octubre y diciembre. El de octubre nunca cambia, es 24 de octubre, es Maj Uj, es el único día *sagrado* y positivo. Por ejemplo, nosotros el 24 hacemos *costumbre* en nuestras casas. Si mi familia y yo lo vamos a hacer en la casa. Igual mis "pacientes" cuando vienen aquí normalmente a preguntar, a veces termino en 12 casas en diferentes lugares. Porque nada más es un solo día, y el 25 se va uno a la iglesia, a agradecer a pedirles a los santos, por lo cumplido, por lo realizado. Pero aquí hay un dato muy importante, el día se cambia medio día y media noche. Por ejemplo, hoy amaneció un día. Ya cambió, ya en la mañana va amanecer otro. Tiene que ir cambiando. Pero este de **Uj**, el mero 24 no cambia, es todo el día, la gente que sabe, que todavía hace las costumbres, aprovecha y hace todo esto pues, las *costumbres*.

**Uj** [Tierra]: La dueña de todo. Wäwijp. Es el kojpk [cerro-raíz], es la tierra, es mujer. Es la reina de todos los días. Es la hermana mayor de todos los demás días. No pueden existir los otros días sin la existencia de Uj. Tu'up uj y tax uj; mataxtu' uj, diez de octubre y once de noviembre y veinticinco de mayo. Un día de cada mes.

**Kaaj** [Jaguar]: Es día negativo. [Jaguar]. Se le ve como enemigo, se le tiene enojo. Es como la serpiente, el jäämy, el naan, es una representación mezclada de todo eso. Con todas esas personalidades y actitudes. Jëenkaaj. Tiene mucha ira, lleno de odio.

**Kootsy** [Raspar]: Es un día negativo. Es un día para hablar con los ancestros muertos. Ofrendarle con aves. Prepararlo en amarillo de pollo. Aunque es un día negativo no es como los otros días negativos. Esta persona vive bien. Ofrenda al Et-Naxwii'nyët para que no le pase nada. **Kootsy** también es cuando una persona muere në kyo'ojtsëp'ajxy, ya sea que matan guajolote o matan puerco, y ya matan, sacrifican matan pollo también, por lo que ya vivió, por lo que ya disfrutó, para que más si fue un curandero o curandera pues hacen todo eso, comen todo no queda nada, tienen que

---

<sup>30</sup> Probablemente se refiera al ocote o al fuego del ocote [pino], como lo usan las xëmaapyë en Cotzocón y como antiguamente se ocupaba, antes de la elaboración de las velas y veladoras a base de cera de abeja. Entre los ayuuik actualmente se usa el término de "seer o seerë" que es una derivación de la palabra "cera".

comerlo todo para que el “ser” de esa persona esté en paz, esté tranquilo, no haya mal aire, no haya mal espíritu, o no les esté haciendo soñar, Je'ejētun xē'ājtp kootsy, ku nyēkyootsyē. Kootsy no tiene traducción. Algunos días no tienen traducción o no tienen imagen.

**Nē'ën** [Morder]: Es día negativo. Muerde. Es una persona que tiene pensamientos negativos, quiere pelear, quiere matar. **Nē'ën** es un día muy feo también, es como decir que te voy a morder, que te voy a atrapar, que no te quiero compartir, que no te quiero dar, que no te reproduzcas que no te multipliques, es como decir como un sobrenombre de ser envidioso, ese día es muy envidioso, y normalmente la gente que nace con ese día, es como nacer con una maldición. Kyunē'ën yē tē myiny, y murió su esposo, murió este, murió aquello, es también un día muy feo.

**Ju'uky** [Tabaco]: Acontece tres veces al mes, es día positivo. Las personas son buenas. Son fuertes. **Ju'uky** representa un cigarro, pero la hoja del cigarro, no de la mariguana, la hoja del tabaco. También representa, juyu'ukyē, tax ju'ukyē, maj ju'ukyē, ese día pasa muy seguido durante todos los meses, son los días que pasan muy seguidos, porque son los días que más se utilizan para hacer las curaciones, lo que utilizan los curanderos ya sea porque se accidentó. Y también ju'uky xyēē, es cuando una persona va a ser muy inteligente, ya sea un niño una niña, va a ser muy inteligente, va a tener mucho conocimiento en sus estudios, mucha sabiduría, eso es lo que representa yē ju'uky. (Comunicación personal: Francisco Santiago, 2009, 2021; Germán Perfecto, 2009; Isaías Antonio, 2021; Laurentina Mateos, 2021).

Lo presentado aquí corresponde a cómo es configurado el “jää'y” en el espacio-tiempo ayuujk, esto es, de acuerdo con el día y la fecha en que se nace. A su vez, esta idea del jää'y se complementa con el concepto trascendental de jää'y'ajtën-jantsy'ajtën, que se traduce como “Ser persona- Ser real/Ser verdadero”, que es con esto que se incorpora y se extiende hacia otros “entes sociales”.

Se dice además que el jää'y'ajtën-jantsy'ajtën proviene del Jëkiinytyëjkjety [desde la casa de lo que hace posible la existencia] (*ver apartado 3.4*), este jää'y'ajtën-jantsy'ajtën es un “modo de ser” configurado de acuerdo con el et-xëw ayuujk [espacio-tiempo ayuujk] que se va complementando con otros “modos de “ser” de jatu'uk et-näxwii'nyët [otros espacio-mundo], como en el caso de su enlace con el xëw-tso'ok (*ver apartado 0*).

Sin embargo, lo que actualmente sucede es la reconfiguración del jää'y'ajtën-jantsy'ajtën, desde el kaxë'ëjkën [nacimiento] ya no “provenimos” de jëkiinytyëjkjety [la casa del creador y dador de vida], estamos propensos a ser configurados con aspectos no precisamente ayuujk, aspectos del exterior, por cuestiones históricas y estructurales: uno, por la lucha acérrima del Estado para exterminar nuestras formas de ser y conocer; otra, porque ahora los

kaxë'ëjkën [nacimientos] tienen que ser necesariamente en los hospitales y en esos lugares no tienen cabida las formas de ser y conocer ayuujk. Por lo que no se pueden realizar los procedimientos necesarios de la configuración ontológica desde el nacimiento. Actualmente “en Tlahui los niños reciben su nombre de acuerdo al sistema español, ya no se acostumbra recibir “la tona” o el animal guardián del espíritu, el cual era escogido de acuerdo al calendario [ayuujk]” (Kuroda, 1993: 154). No se ha podido actualizar o no se le ha dado espacio de *modernización* a los procesos de nacimiento desde los modos de ser y conocer ayuujk que permitan ir a la par con los otros procedimientos de nacimiento.

Sumado a esto, el tsejxk [temazcal] ha sido desplazado por la hospitalización, y la inexistencia del tsejxk impide “la presencia del jëkiiny” [lo que hace posible la existencia] para recibir a los recién nacidos. Ahora nacemos crudos, como dicen las xëmaapyë. Por cuestiones de salubridad, ahora nuestro putsk [ombigo], nuestro määjts [placenta] se desecha, sin los procedimientos de ofrenda al territorio para establecer una conexión entre este mundo y otros mundos, ka' n'ukyëkneejpñëja'n, n'ukyëkkojnëja'n, esto es, ya no se nos siembra, ya no se nos moldea [en el sentido de moldear, diseñar y cocer una pieza de alfarería – na'ap-kojp] de acuerdo con la cosmología ayuujk. Porque ya no nacemos en nuestros hogares, en nuestros territorios, en nuestro plano de existencia. Nacemos en casa ajena, en territorio ajeno, con ontologías y epistemologías ajenas.

Ya no tenemos Jëkiiny xyëw como dice el xëmaapyë Francisco Santiago de Guchicovi (2021), ya no tenemos matuuk, como decimos, ya no tenemos esa configuración matemática del matuuk [número tres] y del ee'pts [veinte, una luna], de la maduración ontológica de un mes ayuujk. Nos enfrentamos a una dificultad contemporánea de encontrar el propio “ser” como ayuujk, al estar atravesado por múltiples factores que han transformado y casi liquidado el “ser ayuujk”. Ahora parecemos pajää'y, mendigos ontológicos, ambulantes ontológicos, ahora vivimos en la mendicidad ontológica. Podemos decir que así no se puede pensar en un “desarrollo propio”, porque, así como mendigamos ontológica y epistemológicamente, así mendigamos nuestra continuidad, así mendigamos nuestro futuro, así mendigamos nuestro devenir, nuestra existencia.

No estamos completos, porque además de que nuestro jää'y'äjten-jantsy'äjten ya no está configurado desde “jëkiinytyëjkjetyy”, ya tampoco tenemos tso'ok, ya no tenemos la

sensibilidad de comprender los mundos transversales, por lo tanto, ya no tenemos la capacidad de comprender nuestro et-nāxwii'nyēt desde los términos ayuujk.

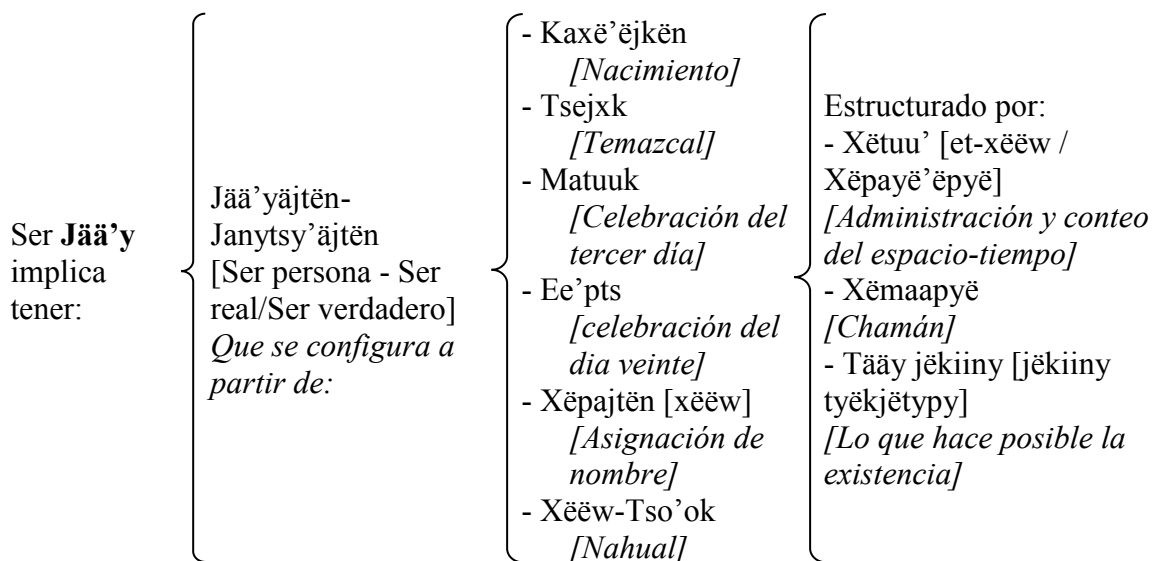


Figura 12: Jää'yäjtën-Janytsy'äjtën

### 3.3. Xëëw-Tso'ok: sujeto alterno– *nahual*

La idea de xëëw-tso'ok está relacionado con la idea de espacio-tiempo (*ver apartado 4.1*), y de ello se deriva lo siguiente:

Xëëw corresponde al nombre de la persona, está relacionado con el día de nacimiento; Xëëw también es el día, relacionado con el cómputo cotidiano del espacio tiempo ayuujk; xëëw es la organización de fechas importantes como las conmemoraciones, fiestas, celebraciones o aniversarios; y xëëw es sol.

En cuanto al tso'ok, en la traducción común y conocida se le conoce como “nagual” o “tona”<sup>31</sup>, que en las etnografías relacionadas con los ayuujk se le ha definido como el “par de una persona”, incluso religiosamente antropológico lo llaman “espíritu compañero”:

“**Tso'oc**” [tso'ok] es el término mixe para los dos conceptos conocidos en la antropología mexicana como “**nahual**” o “**tona**”. Un “**nahual**” es una persona humana que pasa a formar parte de lo sobrenatural por un periodo de tiempo (usualmente tomando la forma del rayo o el tigre) para obtener venganza en un enemigo. Un “**tona**” es un espíritu compañero o gemelo humano que el humano tiene en lo sobrenatural (generalmente un animal). Entre los mixes de Coatlán, las dos ideas de “**nahual**” y “**tona**” son representadas por una sola palabra: “**tso'oc**” [tso'ok] [...] Cada mixe tiene un **Tso'oc** o *tona*, un ser sobrenatural. Este espíritu puede ser un animal, un pájaro o un rayo (Hoogshagen, 1964: 376; 1966: 380).

Sin embargo, en los términos ayuujk, más allá de comprender al “xëëw-tso'ok” como un “par de la persona”, se le puede comprender como la intencionalidad de un sujeto alterno, es decir, que vive en un mundo transversal a este mundo que conocemos, que por supuesto también es jää'y porque también está configurado por el Tääy-Jëkëëny, aunque con un cuerpo diferente al de nosotros:

Al igual que nosotros, nuestros Tsuu-tso'ok, los naguales, con quienes compartimos nuestro tiempo y nuestra vida, nuestra suerte y nuestro destino, están en manos de Tääy-Jëkëëny; son ellos quienes los cuidan, quienes los protegen y quienes los

---

<sup>31</sup> *Nagual* y *tonal* son palabras prehispánicas, mejor dicho, deformaciones de palabras prehispánicas usadas por los españoles, sobre todo por los religiosos, los que trataron de acercar el mundo precolombino al cristiano recién introducido, utilizando al máximo las convergencias, verdaderas o presuntas entre las respectivas ideas, creencias, definiciones, bases culturales. Así fue que el término prehispánico llegó a ser envase en donde insertar los conceptos cristianos [...] la envoltura terminológica precolombina terminó por contener conceptos totalmente distintos; el resultado determinó por lo tanto una confusión sincrética, ya que no fue posible, no obstante todo esfuerzo, sofocar el sustrato cultural que el término llevaba en sí (Tranfo, 1979, citado en Martínez González, 2019: 128).



destinan o asignan cada uno de nosotros porque ellos son kootsuu-kootso'ok, los dueños de la noche-los dueños de los nahuales (Reyes Gómez, 2017: 105).

Xëew-Tso'ok es un duplo conteo o el conteo por pares, en el que la suma de uno más uno no es dos, sino uno, un par, una dualidad, una simetría, un difrasismo. La existencia no solitaria, sino la existencia enlazada a “jatu'uk et”, a un mundo transversal, en donde yo soy tso'ok de alguien, y donde alguien es mi tso'ok. Como por ejemplo cuenta la señora xëmaapyë de Cotzocón, en el que el “tsää'ny” es el tso'ok del “nëej”, así el nëej tiene su propio tsënatyääjk, su jëen-tëjk, tiene su propia morada. Y ese tso'ok, que específicamente es nombrado como të'ëky tsyää'ny<sup>32</sup>, tiene la posibilidad de establecer alianza, contraer matrimonio en este et-näxwii'nyët que habitamos.

Yo como jää'y [persona], de este lado de esa transversalidad, lo llamo como tso'ok, cuando yo nazco mi tso'ok nace, cuando yo muero mi tso'ok muere, cuando mi tso'ok muere yo muero. Así mismo él-ella que yo nombro en este mundo como tso'ok, en ese otro lado de la transversalidad él-ella como “trueno, como rayo, jaguar, serpiente, águila, o venado se dice que también me ve como tso'ok”, tum ja jë nyëtso'ok tum ja jë nyëjää'y, todo humano es tso'ok de alguien, todo tso'ok es humano de alguien, todo humano tiene tso'ok y todo tso'ok tiene humano.

Por eso se dice que hay que tener cuidado al salir de cacería, porque es posible que se nos atraviese algún “tso'ok” y lo matemos, entonces accidentalmente matemos a algún “jää'y”. De ahí que es preciso realizar procedimientos de solicitud al “tun'ääw-kojpk'ääw”, al “täay jëkiiny” para pedirle que nunca nos encontremos con los “tso'ok” y únicamente nos encontremos animales del que disponga para cacería, para nuestra alimentación. También se recomienda acudir al xëmaapyë para que nos ayude a realizar este procedimiento ante el “tun'ääw-kojpk'ääw”, ante el “et-näxwii'nyët” para entregarle los presentes

---

<sup>32</sup> Të'ëky tsyää'ny [traducido como serpiente-petate]. - Es un tipo de serpiente que se describe con las siguientes características: Su apariencia es como un petate [tapete de palma], un petate lujoso. Es brillante, como por lo general cualquier serpiente, y multicolor, con colores muy expresivos como el arcoíris. Se extiende como petate para atraer a las personas, a su presa, para enrollarlos enseguida. Puede ser masculino o puede ser femenino. Por lo general se le encuentra cerca de fuentes o corrientes de agua como: manantial, lago, laguna, arroyo o río. Lugares a los que se les nombra como tso'ok mejy o tso'ok nëej. Al mismo tiempo es el “anaaw-wëtsuk” [rayo trueno]. Existe únicamente en el “espacio-tiempo” ayuujk [para no decir “imaginario”], porque se le encuentra en condiciones y momentos determinados por el propio të'ëky tsyää'ny. Es decir, no se le puede encontrar de forma cotidiana, por lo que es imposible encontrarlo en investigaciones referentes a los ofidios.

correspondientes para que cuide y proteja a los tso'ok y para que nos proporcionen “algunos de sus ganados” que pueda ser cazado, una presa del que “tun'ääw-kojpk'ääw” disponga.

El tso'ok te hace “persona”, o te hace completo como persona. Para ser jää'y a la vez se debe ser tso'ok, perder el tso'ok es dejar de ser jää'y. El tso'ok te hace jää'y, es parte de tu jää'y'äjten-jantsy'äjten. Cuando se pierde el tso'ok, o vivimos siendo ignorantes de nuestro tso'ok, se pierde parte del propio ser “jää'y” por eso nos empezamos a comportar de forma distinta ante el et-näxwii'nyët:

Esto sucedió hace poco. No sabemos muy bien cómo fue de que se enteraron que mi papá es xëmaapyë. Un día vinieron acá a consultar a mi papá, querían saber por qué todo el tiempo lo asustaba un jaguar, siempre lo perseguía un jaguar. Que cuando compraba un perro o tenía un perro siempre era atacado por el jaguar, siempre mataban a su perro, pero no los devoraba. O cuando iba a su rancho, siempre se acercaba el jaguar, siempre caminaba cerca, aunque no lo atacaban, y aunque decía que no se asustaría, siempre le tenía miedo de que tal y lo atacaban y lo mataban. Porque no sabía qué intención tenía el jaguar, por qué le hacía eso. Y ya sus familiares no querían andar con él, sus hermanos ya no querían andar con él porque los asustaba el jaguar, porque siempre se encontraban con el jaguar.

Eso fue lo que le empezó a preocupar, eso fue lo que lo puso a pensar. También las veces que se subía al carro, cuando viajaba se mareaba demasiado, como queriendo morir. Y lo que hace es no viajar en carro, por ejemplo, cuando venía a Tlahuitoltepec siempre venía caminando por la vereda.

Entonces empezó a pensar por qué le pasaba eso, por eso vino a consultar al xëmaapyë acá en Tlahuitoltepec, vinieron a consultar a mi padre. Consultaron al xëmaapyë preguntándole por qué le pasaba eso, por qué el jaguar atacaba a sus perros, por qué mataba a sus perros. Entonces el xëmaapyë rebeló que el jaguar era su "tso'ok", que lo que le estaba faltando es realizar los rituales necesarios para que ambos gozaran de bienestar, que también su tso'ok estaba sufriendo por eso lo seguía a todas partes, këpëkkëxë yë tsëky, ‘es necesario entregarle presentes’, le dijo el xëmaapyë. Entonces tuvieron que preparar los rituales, los sacrificios de guajolotes, de las guajolotas, y que entonces hicieron que tanto el jaguar como el muchacho pudieran vivir por separado, para que ya no les pasara lo que les estaba pasando. Seguiría siendo su tso'ok pero un poco más independiente, ya no era necesario que siguiera viviendo cerca del muchacho, porque era riesgoso, por si mataban al jaguar entonces también moriría el muchacho. Fue lo que hicieron, tuvieron que realizar el procedimiento tres veces, tuvieron que hacer tres veces el ritual de "separación" de su tso'ok.

Después de eso pues el muchacho ya vive más tranquilo, ya puede tener perros porque ya el jaguar no lo ataca, por ejemplo, ahora ya puede ir a trabajar a otros lugares sin que el jaguar lo siga; un tiempo fue a trabajar a la ciudad y ya no sufrió como sufría

antes. Pues así fue esta separación, esta división entre el tso'ok y la persona, fue un procedimiento realizado por el xëmaapyë (Magdalena Orozco, comunicación personal, Tejas, enero 2021).

El procedimiento de separación del tso'ok consiste en que cada cual pueda habitar en el mundo que le corresponde, esto no significa que ya no exista un enlace o conexión, no es una ruptura o fragmentación, es un procedimiento para colocar cada cual en el espacio-tiempo que le corresponde.

La idea del tso'ok trasciende más allá de un tso'ok del “jää'y”, porque el jää'y'äjten [ser-existencia] no es exclusiva de una sola especie, como lo hemos mencionado, todos son “jää'y-jujky” [persona-viviente], esto significa que aplica a todo lo existente en este espacio-tiempo y en otros espacios-tiempos. Así el agua tiene su tso'ok, la serpiente tiene su tso'ok. De ahí que existan los nombres de “tso'ok mejy o tso'ok nëěj”.

Esta forma de ser tso'ok se desenvuelve en los distintos planos: cuando un “jää'y” tiene su tso'ok decimos, në tso'ok, mejy tso'ok, anaawtso'ok, kääjtso'ok; y eso lo hace diferente cuando el concepto de tso'ok se antepone al de nëěj, quedando como tso'ok nëěj, lo que nos da a entender que es un nëěj del otro lado de la transversalidad, es decir, es un nëěj que tiene tso'ok como lo refiere la siguiente narración:

Hay otra historia de otra persona que se había ido a trabajar a su rancho, a su parcela. Ya de vuelta a su casa, por la tarde, por la noche, venía llegando a la comunidad de Moctum, justo en la orilla del pueblo hay un encharcamiento, se forma un pequeño lago cuando llueve. Venía llegando el señor, cuando se dio cuenta que había algo ahí, algo que parecía como un petate que brillaba, porque también había luna llena que alumbraba todo, y se reflejaba en el lago, que se veía bonito, y pensó que alguien había puesto el petate para que se viera bonito, por eso se subió para comprobar qué era eso. Entró al charco y pisó ese objeto que estaba ahí, lo envolvieron de inmediato, porque era una serpiente que estaba ahí, una “serpiente petate”. Cuando enrollaron al hombre la serpiente agarró camino rumbo al río que está allá abajo, donde se junta el río, en ese gran río que se le llama "tso'ok mejy ääjy [tso'ok nëěj]", así se le dice porque ahí vive la serpiente. Entonces llevaron al señor allá, dicen que hay un lugar por donde entró la serpiente, en medio del río, y que estuvo ahí tres días el hombre, que lo mantuvo ahí la serpiente tres días. Después de tres días regresó el hombre al pueblo, la serpiente lo soltó tres días después. En esos días su familia lo anduvo buscando, pero no lo encontraban, hasta que alguien lo vio que venía llegando al pueblo, estaba irreconocible, ya no hablaba. Lo llevaron a su casa y lo curaron. Lo curaron con humo de chile, bastante chile, porque eso se usa para curar el tsë'ëkë, los sustos, los espantos. Así fue como el señor pudo hablar, pudo contar que se lo había

Llevado la "serpiente petate", por eso se sabe la historia, contó lo que le había pasado. Sin embargo, pasados tres días el señor murió, solo pudo venir a contar la historia, para que el pueblo supiera.

Y es cierto, en ese lugar donde dicen que vive la "serpiente petate", ahí donde dicen que fue llevado el señor, hay muchos peces, hay muchos peces rojos [tsájpts äjkx], ahí va la gente a pescar, porque dicen que agarran bastantes peces. Pero cuando van muy seguido o utilizan dinamita para pescar, les pasa que los agarran, quedan atrapados, los meten entre el agua, se los lleva el "wëntsën"<sup>33</sup> que vive ahí. Y los pescadores se asustan y ya no vuelven. O también les ha pasado que se les revienta la dinamita en la mano, porque ahí está el "tso'ok", ahí vive, y es el que provoca esos accidentes. Dicen que por eso hay muchos peces (Jaime Jiménez, comunicación personal, Moctum, enero 2021).

Hay ciertos lugares dentro del territorio ayuujk donde se encuentra la morada del tso'ok nëej, estas moradas pueden ser ríos, arroyos, manantiales o lagos. Que este tso'ok es el que cría a los peces y en algunas ocasiones este tso'ok se muestra con la figura de "jää'y", para que nosotros podamos saber que es el "tso'ok del nëej", porque ignoramos el lugar de hábitat del tso'ok nëej, solo viéndolo como jää'y podemos entenderlo.

En esa parte del agua nos muestra su tso'ok para que lo comprendamos, para que sepamos que el agua también es un "jää'y", a eso le decimos tso'ok nëej.

La idea de jää'y no se puede concebir sin la idea de tso'ok, esta relación trascendental de la cosmología ayuujk que no centra su atención en "lo humano" si no que se extiende hacia el xëew-tso'ok, que sería, - espacio-tiempo-ser- o agencia del todo.

En caso del tso'ok nëej se cuenta que estos también migran o huyen dependiendo de la situación, por ejemplo, cuando vemos que se va la serpiente o la matamos, es que se está yendo o estamos matando el agua, en Cotzocón se cuenta lo siguiente sobre el tso'ok nëej:

Të'ëky tsyää'ny:

Te'eky tsyaa'ny timtsyäyëk yë të y'ijty, mä tsya wok jyënaky, jajpëk ja të y'ijty...  
teyëp yë jëtu'n, nãmpëjktëpëk ëëts ja n'äp [mëjteety], kajëk ja tyim kë'm tsu'm, kajëk  
ja tyim kë'm xa'kx, kuxa'kxëk jam, jaatsëkëtë'n tnëëmë;

*Se cuenta que aquí cerca habitaba el të'ëky tsyää'ny [serpiente petate], aquí donde  
baja el arroyo, que aquí vivía, y eso es hace mucho tiempo. Esto pasó a un señor con  
su hija y la madrastra:*

---

<sup>33</sup> Wëntsën en esta variante del ayuujk es persona, gente [hombre] – en general = jää'y. El tso'ok se puede ver en masculino o en femenino, así puede ser wëntsën o wëntäj. También vistos como protector-protectora.

- Taak
- *Madre*
- Ti "mamá".
- *Dime, hija*
- Ēy nējxk pitsy x'uk jēnyooty
- *¿Voy a bajar a lavar el nixtamal al arroyo?*
- Oy, oy nējxk x'uk jēnyootsy, mkunājxp natyu'uk, yāk njaamēnētun
- *Sí, hija. Si quieres bajar sola ve, o espérame para ir juntas*

Ka'ajyēk ja kyajxēy, ka'ajēk ja natyu'uk kyajxēy. Jam ja te'eky tsyaa'ny, tam ja tsujēm ēēts jē nēkojpk, jamēk ja ya'pwa'kxy, jētu'n ejx yē otye'ekyēn, kājststē'ekyēn. Tēēkēte'n okwā'āny yak tuu'pääty yaktēkypääty ku jajp ja tē'ēkytsyāānyēn... Wenk ja n'āptety ijty tnēmatyā'āky, "Valentin" ājtp ja'. Ka'jēk ja yaknējāwē pēnē jajpēkatu'n, ja jāā'y miti natyu'uk jajp kunājxp, ja āān'ājtpē, kyētaakēk ja jam, ayowēk ja jyättē, mēētēk jē kyēya'y, namajtskēk ja'ajētsy. Jētu'nēk ayow jyättē ja'ayēk ja xējknēē yaktēk'akoy, jētu'n ja kyētaak tyunyē ayow. Oy wi'x jyatsy kyēpetsy, ja'atsēk ja te'eky tsya'any xa'tsēy ja tē'ēxyu'nk, jajpēk ojts ja te'eky tsyaa'ny xyaatsyēyē. Te'eky tsyāā'ny jētijtpēk ijtsy, pattējkkēpēk yajp kēmuuntyējk pa'aajpy, jētijtpēk ja'. Taatsēk jētu'n wyaany. Mitikētēn yak xa'ts, jēnitēk ojts tja'ēxtaanyētē, taakētu'n ja jāā'y wyāāny:

- *Que no quería mandarla sola. Que ahí estaba la "serpiente petate", ahí donde tenemos nuestro manantial, que ahí estaba así extendido, tendido, se veía como un petate lujoso, multicolores. Que anteriormente ya lo habían visto ahí, mi abuelo así lo platicaba, que la muchacha se llamaba Ana, que tenía un hermano, y que eran maltratados por su madrastra. La muchacha es la que fue atrapada por la "serpiente petate". Que esa serpiente moraba en este lugar, a veces subía donde ahora está el edificio del ayuntamiento. Cuando vieron que la muchacha ya no regresaba entonces fueron a su búsqueda:*

- ÄÄn määmēts, ÄÄn atsow
- *Ana, dónde estás, Ana, respóndenos*
- Mamá ti, tsyāp ējts ja mē't tē mpātnē. - jētu'nēk wyā'āny.
- *Dime, madre, estoy aquí, estoy con tu yerno - Que así dice.*

Jajpēk tē'ēkytsyāā'nyjotsyēkētu'n, xäätsyēkatu'n. Määkēn ja mpējknēn, tēēka wyēn'aty pyējkēnē nyēwāānyēyē. Jate'n yēknēmatyā'āky, ka'anēm ja ntēēty ja ntāāk wyēn'aty nyamyukyēnēm. Nämpējpkēkēte'n ja n'āp-n'ok [mējteety-nmējttāäk].

*Que ella respondía desde la morada de la serpiente, que ya había entrado ahí, que ya estaba en la morada de la serpiente petate. Que ya era imposible encontrarla, que la serpiente ya la había convencido de quedarse con él. Así lo platicaban, desde antes de que nacieran mis padres, en la época en que mis abuelos eran recién casados.*

Kuunēm yē teety kyunuu'kxē mā yājp yē nēē'en<sup>34</sup>. Jēts mutsk yē nējot ijty, tap jē axēēknēej jyēnaknē mēēt jē axēēknēej määten ijty ja te'ekytsya'ny.

*En ese entonces el sacerdote intervino el agua y le echó “agua bendita”. Esto antes era un arroyo, actualmente solo corre agua residual, ahí donde antes vivía la “serpiente petate”.*

- Wi'xts ojts jyaty ja Ana: Ana, pēnē wi'x ja tyos nyēpēm-nyēpēktääkēyē, anaawtsēkatu'n<sup>35</sup>, jatu'nyē tyēkoonyē, pērē tamēka tē jyijky'aty, yām Ēxkatsm, jamēkētu'n kyēnajxnēy, patsy kaj yā mok ity, jam mok y'ity apētkē'mtsooj [serpiente maíz, serpiente fertilidad, se fue la serpiente, se fue el maíz].

- *Lo que pasó con Ana no lo sabemos con certeza, que se transformó en “rayo-trueno”, que así se desvaneció, pero que aún vive, que se fue a vivir allá por “Candayoc” [Jaltepec de Candayoc], hacia allá bajó, que por eso aquí en Cotzocón no se produce maíz, que solo se produce en tierras bajas*

Te'ekytsyää'ny ka' yaknējāwē pēnē wi'x tsooj tsoonē pyētsēmne, pēnē wi'xtsooj ja nyējknē, ka' njēnää'nēmētsy ku tyak'oo'ktēy, ka' yaknējāwē pēnē wi'xtsooj ja jyēwā'knēy. Kootsēto'n ēēts nyaa'kpētsemy mpajtpētsemy, jēnittētē'n nmētōy kute'n teety tuny jē "misa" ojts yājp misa tyunē kanāk'ok. Tsyām ka'ēē ti npäätsy.

*No sabemos exactamente cómo es que huyó, cómo es que se fue la “serpiente petate”, hacia dónde se fue, porque no la mataron, simplemente no sabemos hacia donde huyó. Cuando éramos niñas en ese entonces escuchamos que el sacerdote realizaba misa constantemente donde antes vivía la “serpiente”. Actualmente ya no encontramos nada ahí.*

- Moojk ja yēk'ijtypy?

- ¿La serpiente era la que permitía producir el maíz?

- Moojk, ka' yā y'itsy kumē tsyēm'tsoo'nēk ja nāx. Jēnitēk ja tuuj nyaxy, kute'n ja tē'ēkytsyää'ny yaktsoo'nēyē, jamēkētēn kyēnaxtay ja nāx, ja onyāx, mooknāx, xējk nāx [...]

*Si, que actualmente ya no se produce porque se llevó consigo toda la tierra fértil. Que en ese tiempo que huyó la “serpiente” llovió excesivamente, que se fue con la tierra fértil hacia tierras bajas, todo lo que permitía producir el maíz, el frijol [...]*

Ka' yē tsyām, ka' yē mā tnaakpyēmētē, ak tsuuj ak lokē jāā'y tsyam jyāā'y'ājtnētē, ka' ti tmējpkētä'äktē. Ja'ayē kaatyēp uktēp, jyuutyēp ja myok, nyuu'kxtēp ja meeny (Laurentina Mateos, comunicación personal, Cotzocón, 2021).

<sup>34</sup> La desaparición del tso'ok por interferencia de la iglesia, extirpación, persecución, asesinato. La desaparición del tē'ēky tsyāā'ny por intervención del tsapjāā'y

<sup>35</sup> Tē'ēky tsyāā'ny es el mismo anaaw (entonces es el tsāā'ny, como anaaw, como jēkiiny, como yēkjuky'ājtpē, tiene como tso'ok al nēēj)

*La gente actualmente no cultiva nada, ya todos han perdido la razón, ya no respetan nada. Todo lo que consumen lo compran, compran el maíz, piden prestado su dinero.*

Como se ha dicho, la idea de jāā'y está estrechamente relacionado con la idea de xëew-tso'ok, sin embargo, el xëew-tso'ok se extiende hacia otras figuras o entes sociales, de ahí que tanto el agua como la serpiente son “jāā'y” y tienen su tso'ok, porque todo jāā'y tiene su tso'ok. Esa parte medular es la que ya no existe actualmente entre los ayuujk, por eso nos hemos transformado a otra cosa, lo que nos hace perder lo ayuujk:

Tap yë nëej, tso'oknëej ijtëte'n, përe nëjknë yë tso'oknëej, **jate'n tso'oknë'ajtp ja anaaw, ja të'ëkytsyää'ny**, ja yëktejp tso'ok nëej, te'kxy ja y'ijty. Yäm të tsyoo'në, ja'ate'n jajp të tsyänë axëknëej ma't tkëtäkpën. - Ka' yä mä apiky ja tso'oknëej

*Ahí había agua, que era agua del “tso'ok”, pero huyó, el “tso'ok nëej” es el mismo “rayo-trueno”, es la misma “serpiente petate”, es la que le dicen “tso'ok nëej”, era agua cristalina. Hoy ya se fue, ahora solo corre agua sucia en ese arroyo. - Ya no existe otro “tso'oknëej”*

¿Ti yë tso'okmë? - **jate'n ëjts nëjāwë ku yë tso'ok nëej, tsää'ny jë nyëej, te'eky tsyää'ny jë nyëej**. Ka' ne'ek jyaaj, te'ektsyää'ny nëjknë yë'. Jëtu'ntën ojts tsyoo'në jëtu'ntën ojts tyëkoonyë, ku kyëjxnëy ku nyäjxnëy mëj tuujw mëj jā'āwëkëte'n nājxnë. Yë tsää'ny yëktso'ok'ajtp uk yë nëej yëktso'ok'ajtp. **Ja te'eky tsyää'ny yaktso'ok'ajtp**<sup>36</sup>. Tëyëpyëtu'n, majtskmakë'pxy jumëjtën... (Laurentina Mateos, comunicación personal, Cotzocon, 2021).

*¿Qué es el tso'ok? – Hasta donde sé, tso'oknëej, es el agua de la serpiente petate, pero ahora ya no está, ya se fue. Así se fue, así desapareció, con lluvia excesiva y derrumbes por todas partes. Se dice que es la serpiente que es “tso'ok” del agua, eso es el conocimiento de hace tiempo.*

Generalmente entre la misma sociedad ayuujk como entre las personas no ayuujk estas narraciones las asumen como “creencias, leyendas, supersticiones o pensamiento mágico”, sin embargo, todo lo que nos dice y nos proporciona es una forma de racionalidad, de una búsqueda de la “verdad”, más allá de una racionalidad única y dominante, que de alguna forma tenemos impuesto hoy por un modelo de pensamiento único. Esta racionalidad trasciende la relación cartesiana hombre-naturaleza, natural-sobrenatural, racional-irracional, es un entramado de relaciones sociales y de conocimientos que superan ese tipo de racionalidad “homólatra” (Martínez Luna, 2003).

---

<sup>36</sup> El tso'ok del agua es la serpiente petate, es la ontología de la serpiente

### 3.4. Jëkiiny, anaaw-wëtsuk, yëkjuky'äjtpë: lo que hace posible la existencia

Como se ha mencionado, en el apartado 3.2 (*Jää'y'äjten-janytsy'äjten: Configuraciones Ontológicas*) que c

La idea de tääy jëkiiny [lo que hace posible la existencia] es inseparable de la noción de jää'y'äjten-jantsy'äjten [Ser persona-Ser real/Ser verdadero], y a su vez, inseparable del xëew tso'ok [nahual], y viceversa, la idea de jää'y'äjten jantsy'äjten y xëew-tso'ok son inseparables del de tääy jëkiiny:

Wix yë jëkiiny: Jëtu'n yë, pënë pën xaap, pënë pën tsajtsp, ijty ijty pëmpë kä'pëp [...] Ku ëts ojts ntaxäjpety ja näxwiinyët [mux] ja'ats xtsyëk'ijxp, jëtuu'n ja yää'y ja to'oxy, wi'x ja too'kpë, pënë pën ti tyuntakypy jëkiinytyëkjotyëkëtën tsoony, jëtu'n yë tyuny wi'x ntuu'nëntë, pënë yu'uwämp pën, yakmok'itämp yakxëjk'itämp, jëkiinytyëkjotsyëtën tsoony

*Jëkiiny es quien determina cada uno de los oficios de las personas. Cuando me encontré con el “näxwiinyux” ese fue quien me enseñó la casa de jëkiiny, ahí están los hombres y mujeres, es como entrar a un tianguis, a una plaza, ahí es donde se aprecia cada uno de los oficios y trabajos. La forma en cómo vamos a vivir cada uno de nosotros eso viene de “jëkiinytyëkjety”, jëkiiny trabaja igual como nosotros. Ahí configura quien será labrador, quien producirá maíz, frijol, todo, todo viene configurado desde “jëkiinytyëkjety”*

Jëkiinyëtën xkëyäkëmëmp, tääy-jëkiiny, nippën, pujxpë, tsajtspë, xikpë, käjpxpë, tkapëmë, jëkiinyëtën pyempy. Wa'n tim ti'ëtsy, pën täkp xojtsp, ijxy katsy ijty yëktä'äky ejx xyäm ka' ja t'uktäknëtë, ijty ak tum [tyos] ak tum jëkiinyëtën nyëpëktäkëp, ka' pën y'ëktäknë y'ukxojtsnë, pën tsaaytyäkp, oy tim tiij pëmp, kojpp, ak jëkiinyëtën nyëpëktäkëp, myëmimpyëtu'n (Laurentina Mateos, comunicación personal, Cotzocon, 2021).

*Jëkiiny es quien nos entrega, tääy-jëkiiny es quien dispone de nosotros. Los labradores, los campesinos, los carpinteros, los que tienen habilidad de conversar, los que tienen habilidad de hacer reír, a todos los configura Jëkiiny. Todo lo existente, los que tejen y bordan. Por ejemplo, los que anteriormente sabían elaborar cestos, canastos, actualmente ya no existe ese trabajo, porque eso antes era predeterminado por “jëkiiny”. Los que hacen hamacas, los que hacen gabanes, huipiles, todo lo determina “jëkiiny” y así nacemos.*

[...] ja tunkiiny, tunkiiny xyë tejtë yë ku'unk, tunkiinyxëtën yë', xyatën yë anaaw yë wëtsuk, yë'ëtën tunkiiny'äjtp kiti sätën ja tsimy ijxy, yë'ëxëte'n (Juana Vásquez, comunicación personal, Tlahuitoltepec, 2021).

[...] es tunkiiny (o jëkiiny), le dicen tunkiiny al que hace posible la existencia, que es el mismo “rayo-trueno”, él mismo es tunkiiny, es el mismo ser.



- Ja tääy-tunkiiny, ja' ku'u'nk ja kumääy. Ja' ja tejtë, pënëtën ja uu'nk määy xmëë'yëm. Kujëën kutsejxk. Ja'atsëten yëkwëntsëjkënyëp jate'n kuten n'äänën ja ntsejxk, njokxën ja ntsejxk (Ricarda Cardoso, comunicación personal, Tlahuitoltepec, marzo 2021).

- *Tääy-tunkiiny es quien hace posible la existencia, la gestación, el nacimiento, el “ser”. Es quien configura y entrega a los hijos. Es quien hace posible la existencia del “temazcal”. Es quien se le pide que nos proporcione los conocimientos necesarios para utilizar y madurar a los bebés en el temazcal.*

El taay jukëëny siempre está presente en cualquier lugar y en cualquier tiempo, observando y vigilando. Ocupa el centro, siempre está presente en todas partes. Sus colaboradores son los mensajeros que actúan sobre la sociedad y el individuo, son los que radican en diferentes partes del territorio que ocupan los mixes y no mixes (Jacinto, García y Hernández, 2006: 44).

El jää'y'äjten está configurado por el tääy jëkiiny, tääy jukëëny, tääy tunkiiny (dependiendo de la variante del ayuujk), se dice que existimos o que “nuestra ontología” existe en “jëkiintyëkjëtyty” [casa del que hace posible la existencia], que desde ahí está determinado nuestro jää'y'äjten [modo de ser] cómo será nuestra actitud, qué labores desempeñaremos, y esto se parece a lo que decían las xëmaapyë, que cuando ellas o ellos nacen ya nacen con esa configuración, aunque solo es en la edad adulta que empiezan a ejercer su “oficio de xëmaapyë”, entonces todas las demás personas desde el día de nacimiento venimos configurados con ciertas “formas de ser”, nacemos configurados, moldeados con cierto “xëëw-tso'ok”:

Tääy-Jëkëëny, también nombrados Na'apë-Kojpë (los hacedores, los creadores, los constructores) y Na'apë-Xäjtspë (los que moldean, los que dan cuerpo, los que dan forma) son nuestros más antiguos padre y madre, ellos son Fin y Principio de todas las cosas que en el mundo existen, los que hicieron posible todo [...] De ellos, el más citado, o la más citada (puesto que se dice que de este ser divino hay una manifestación hombre y una manifestación mujer) es Jëkëëny, cuyo nombre encontramos en el último día de nuestro calendario ritual y a quien [...] se le atribuye la formación de los hijos en el vientre de las madres, así como también el cuidado y la protección del agua [...] De este modo, Tääy-Jëkëëny son considerados nuestros primeros Teety-Tääk, padre y madre, nuestros (Reyes Gómez, 2017: 95).

En resumen, el Jää'y'äjten-Janytsy'äjten [Ser persona-Ser real/Ser verdadero], es configurado, moldeado por Jëkiiny [lo que hace posible la existencia] desde el Jëkiiny tyëkjëtyty [casa del que hace posible la existencia]; un tipo de ser ayuujk configurado de acuerdo con el espacio tiempo ayuujk, acorde a la ontología y epistemología ayuujk.

Cuando decimos jëkiiny [lo que hace posible la existencia], anaaw-wëtsuk [rayo-trueno]<sup>37</sup>, yëkjuky'äjtpë [lo que hace posible la existencia], kojpk [montaña], parecen ser conceptos difusos y diferentes, incluso a veces en los trabajos etnográficos se les identifica como “dios”, sin embargo, en las narraciones de las y los xëmaapyë y de las personas ayuujk encontramos que estos conceptos apuntan hacia la misma idea, que se concentra en el concepto de et-näxwii'nyët [espacio-mundo], todos ellos se pueden definir como el ääts-kojpk [origen-raíz] de la existencia, génesis-tronco de la existencia, el fundamento de la existencia.

Son a la vez abstractos porque se le define que están más allá de nuestros sistemas sensoriales; pero son a la vez concretos, porque, así como el rayo-trueno, el espacio-tiempo se puede conocer, se puede experimentar.

Son ontologías múltiples, pero a la vez uno: jëkiiny, anaaw-wëtsuk, yëkjuky'äjtpë, ii'pxyukpët-tsa'ajx'ämët [Konk-Tajëew], kojpk, ii'pxyukpët. Aunque especialmente los y las xëmaapyë hablan de “anaaw” o en su modo duplo “anaaw-wëtsuk”, para ellos está siempre presente el “anaaw-wëtsuk” aunque los “ka'xëmaapyë” lo mencionen como yëkjuky'äjtpë, Konk-Tajëew, kojpk, ii'pxyukpët, o yëkxëmaapyë, todos son uno mismo, aunque nombrados de distintas formas.

En ayuujk en estricto sentido, no existen los conceptos de dios ni deidad o nociones en ayuujk que se le asemejen, lo que existe es el et-näxwii'nyët [espacio-mundo], el tun'ääw-kojpk'ääw [boca del cerro-boca de la montaña], el anaaw-wëtsuk [trueno-rayo], ii'pxyujpët-tsa'ajx'ämët [cempoaltépetl-coscomate], es en la época colonial que surge o se difunde el nombre de konk-tajëew<sup>38</sup>, a quienes se les adjudica la noción de dios o deidad, no tanto por parte de los ayuujk, si no del lado de los colonizadores, al necesitar la iglesia de una figura

---

<sup>37</sup> El rayo y el trueno son también asociados al *naaxwiñ*, y son muy temidos. Hay muchas tradiciones en torno a éstos. Se cree que viven en cuevas en las rocas. Existe una cueva cercana a Coatlán, en donde se dice que el rayo tiene en un escondrijo cajas con dinero. Cuando un rayo cae sobre alguien, o quema su casa, dicen que es porque ofendió al *naaxwiñ*, o que tiene un enemigo cuyo *tso'oc* [tso'ok] es el rayo y ha tomado venganza a través de él (Hoogshagen, 1964: 361).

<sup>38</sup> Noemí Cruz (2019) tiene un estudio interesante en el contexto Maya sobre la noción de Hunab Ku, y dice que “vale la pena preguntarse ¿quién, por qué y para qué se escribió sobre Hunab Ku en los textos novohispanos?, ¿cuál es la función de Hunab Ku en la Historia de Yucatán?, ¿en realidad se trata de una deidad maya? o, como supongo, estamos frente a un título del dios cristiano “traducido” a la lengua maya.” Agregando que “[a] lo largo de la producción de textos académicos sobre los mayas y de los estudios de la religión mesoamericana, algunas hipótesis o propuestas de interpretación, sin estar fundamentadas en una investigación acuciosa que las respaldara, se transformaron en afirmaciones que siguen vigentes, aceptadas y validadas por los especialistas, este es el caso de Hunab Ku”(Cruz Cortés, 2019: 240, 241).

“humana-sobrenatural” a la cual aferrarse para su justificación y su trampa religiosa, construyendo así una figura de mesías, como dicen los antropólogos:

Por lo que hace á Condoy, debemos agregar que tan extraordinarias eran las cualidades que le atribuían, que llegaban á trasformarlo los suyos en un sér sobrehumano. Como le negaban el nacimiento, así también aseguraban que no habia muerto. Lo habían visto venir á la tierra saliendo de una cueva que penetra en los montes, no léjos de Juquila de los mijes; y á este modo decían, que cuando despues de haber gobernado á los suyos, quiso apartarse del mundo, se entró en la misma cueva acompañado de sus capitanes, y cargado con el oro y demás despojos de sus victorias, y cerrando por dentro la entrada de la gruta, partió por sendas solo de él conocidas, á remotas é ignoradas regiones (Gay, 1881: 159)<sup>39</sup>.

Incluso en los documentos coloniales al que se registra es al **rayo**, al cerro, nunca aparece konk-tajëew, aunque aparecen en combates; esto nos lleva a decir que los ayuujk siempre se han referido a anaaw-wëtsuk, ii'pxukp-kukkëjxm, como aquello que hace posible la existencia, por lo que la traducción de Dios es errónea.

Sin embargo, no todos pueden establecer comunicación con yëkjuky'äjtpë, generalmente solo lo pueden hacer los xëmaapyë y esto generalmente es a través de los sueños. Digo generalmente porque en casos excepcionales el yëkjuky'äjtpë, se ha mostrado ante otras personas que no son xëmaapyë y que no es a través de los sueños, si no que en este mismo tiempo-espacio que habitamos, para entregarles mensajes, para prevenirlos de algún acontecimiento o para entregarles alguna capacidad corporal que no poseían, como lo cuentan los fragmentos de algunas narraciones que nos pueden acercar a la definición de **yëkjuky'äjtpë**:

[...] Así pasó, vivió allá quien sabe cuánto tiempo. Y tiempo después, empezó a llover bastante, como “poot tuuj” [lluvia estacional], todos los días estaba lloviendo y se empezó a derrumbar la tierra allá en “Xuumtyukyo'm” [Rancho Red], aunque escampara un poco la tierra se seguía derrumbando. Y que entonces llegó esa criatura en ese lugar, lo encontraron allá de nuevo, pero tenía apariencia de persona, iba bien vestido, iba a caballo, llevaba un portafolio bajo el brazo, usaba chaleco y sombrero negro amplio como charro, así se apareció. Y que se lo encontró una persona que iba a la plaza en Tlahuitoltepec, se lo encontró un sábado porque ese día es de plaza en Tlahuitoltepec, y que a esa persona le preguntaron que dónde vivía Apolonio Manuel [pëlënyë maneejr], que dice que era su padre, - quiero saber dónde vive, quiero verlo.

---

<sup>39</sup> Transcripción del original

Quiero *bautizarme* [nēpatāmp'ējts<sup>40</sup>], quiero que mi padre me *bautice*, vengo a que me bendigan, que me *bauticen*, que dice, solo así se va a detener el derrumbe. – Y le señalaron donde vivía el señor. Dicen que cuando lo encontraron de frente pues se veía la persona, se veía como persona, pero cuando voltearon a verlo cuando se iba que ya no divisaron nada.

[..] Así dicen. Se vino a mostrar, pero realmente se vino a mostrar como "poj", como viento. Así como a veces se muestra el "kojpk" [el cerro], porque así cuentan que se muestra el kojpk, que lleva portafolio y usa sombrero amplio, semejante a un charro. Así dicen que se muestra el kojpk, el ii'pxyukpēt. Entonces parece ser que es tuuj-poj, es mejy-anaaw, sea lo que sea que se haya convertido así, se haya venido a mostrar así, a la vez como nube pero que avanzaba como avanza la serpiente, pyēnee'kēmpity pyēnee'katijy (Magdalena Orozco, comunicación personal, Tejas, enero 2021).

Esta primera narración nos cuenta de que se vino a mostrar el kojpk, el ii'pxyukpēt, en el que menciona que tiene apariencia de persona, usa sombrero amplio, bien vestido y anda a caballo. [Es a la vez serpiente, neblina, viento, lluvia]. Que apareció porque una parte de la tierra se estaba derrumbando sin parar y para que se detuviera era necesario que lo bautizaran.

Ante la pregunta de cómo se muestra el yēkjuky'ājtpē nos ofrecen la siguiente narración:

- Jate'nēn ja tnānk'ixyē ja wyeen y'aāw jāā'yēn?

- ¿Cómo se muestra, cómo es su apariencia, cómo son sus facciones?

- Majāā'yēn, ja'aku kyujup yētēn'n [hace gesto en señal de un sombrero grande, amplio], jēts jē tyājk, jēts paktu'uk yukxāātsy jēts "pakbota".

---

<sup>40</sup> Nēpat [Zoque: Nā bāt]. En lengua Zoque, familia lingüística del ayuujk, “el término *Nā bāt* significa literalmente “Señor del Agua”. La compañera de este ser sobrenatural es *Sawa oko*, también se le atribuye como mujer a Nāwayomo. *Nā bāt* habita de manera especial en las nubes, los ríos y lagos. [Por su parte] El vocablo *Sawa oko* significa, desde la perspectiva etimológica, “abuela viento”. Éste personaje sobrenatural habita de manera especial en los ríos. Es una mujer de cabellera larga. Cuando baila, produce con sus cabellos vientos fuertes o remolinos que destruyen de manera inexorable milpas, cafetales y casas dejando en la penuria a las personas. Una vez que ha desatado su furia no hay manera de detenerla. *Sawa oko* y *Nā bāt* tienen la misma función. Son la señora y el señor de los ríos y las nubes. En este sentido, estamos ante lo que en el México prehispánico se conocía como divinidades acuáticas. Los zoques normalmente presentan a *Sawa oko* como compañera de *Nā bāt* (Sulvarán López, 2013: 82, 83).

En este sentido es que debemos entender la noción de nēpajtēn [bautismo], acción y efecto de establecer relación con el “agua”. Como dicen los xēmaapyē, ser registrado por el agua. Registro que forma parte de nuestra configuración ontológica.

Por lo tanto, el concepto de “nēpajtēn” significa una cosa diferente a la noción de “bautismo” del castellano. Que, “según el *Diccionario de la lengua española*, de la Real Academia Española la voz *bautizo* se refiere a la ‘acción de bautizar’ y a la ‘fiesta con que esta acción se solemniza’. Por su parte, la palabra *bautismo* se refiere tanto al ‘primero de los sacramentos del cristianismo, destinado a lavar el pecado original y a imprimir el carácter de cristiano a quien lo recibe’, como a las dos acepciones de *bautizo*” (AML, 2023).

- *Se muestra como un anciano, con un sombrero así [hace gesto en señal de un sombrero grande, amplio], con bastón, con un lado del pantalón arremangado y que usaba botas.*

Yëk'ejxpts'u'nk ja', pë jate'nts ku yë et ojts jyä'äy, xye yë n'ay "Pëtensy" yë jya tsim kyu'kx'ää'wëkyixy, kuts ëëts jate'n nmetsy mëët yë nëëxu'nk, mjää'wëp më nëëx yë näxwii'nyët tsimy'atëtspts ëjts yë njäwë, jajpts jyäwë y'ati'itsy näxpatki'py nëmaapy'ëjts, - ka'ats tääk ti njäwë, pë mtso'ok mejts mtuu'nëp, nëmp.

- *De hecho, se muestra como esa vez que hubo derrumbe, cuando se agrietó la tierra por el rumbo del calvario [en Tlahuitoltepec], por donde vivía el señor Fidencio, venía yo por la tarde con mi hija y le pregunté que si percibía que se movía la tierra, porque yo sentía que se movía mucho, y ella me dice que no percibía nada, que seguro era mi tso'ok que estaba provocándome esa sensación, me dice.*

- Jëts jate'n, jan'ampytamts ëjts ntsimy'uknëjkxkojmë, yë n'uu'nkts ëjts "bienes comunales"äjtëp, yë jë "syamään" wyën'atytyë.

- *Después, entre el sueño, según iba caminando hacia ese rumbo por donde sentí el movimiento de la tierra, en ese entonces mi hija y mi yerno estaban de autoridades de "bienes comunales", y justo era su semana.*

- Jëts jamtam jyantsy'ukmajts'ëëky yëte'n ja tyäjk, yëte'n ja myëjkujup, jëts "pakbota" jamtam jyants'ukmetsy tyäyjku'nk tpakëny, nëjkxp'ëjts pe ti ëjtsën jate'n akumä'äy n'ëxaapy, ja myetsy.

- *Entonces por ahí venía Konk que portaba bastón, con un sombrero amplio, con botas, y así venía con su bastoncito, yo iba en dirección contraria a él no sé qué andaba yo haciendo ahí entre el sueño, y él venía hacia mi dirección.*

- Ja teety metsy?

- ¿Ahí vienes padre?

- Yä u'nk

- Pues aquí hija

- Jantsy jääp teety ja et ja näxwii'nyët pëtti yë näxwii'nyët jate'n tjajtp

- *Hay mucho derrumbe padre quién sabe que le estará pasando a la tierra-territorio*

- Jate'n uu'nk yë', ka' yë jyäwë tiij, yë' ëjts n'ijxpy ku xyä jate'n n'awëtity, jëts ëjts yëte'n nmetsy, ëy'äjtp ku napyääjtyëja'n, tsimyja'ayë kutunk "tres gotitas" tkayäktë amëjkëp yë jä', nëmtäkp.

- *Pues así es hija, eso no es mucho problema, es lo que estoy viendo por eso me vine a dar la vuelta, por eso vengo por este rumbo, que bueno que nos encontramos, porque la verdad es que las autoridades necesitan ofrecer "tres gotitas", si lo hacen este derrumbe y este agrietamiento se detendrán, dice.*

- Jats ejts yē n'u'nk ojts jatyē jēpy ntukmatēy, "jueves" koots nkumä'äy jēts yē n'uu'nk ojts jatyē ntukmatowtē, jēts yē ojts jatyē nyay'ayē'ēyētē, jēts yē majää'yxyuxpē ojts twäämuktē jēts yē yē' ojts tyēkxu'uxtē, jēts ojts jē "kruz" jam yēkpēktä'äky.

- *Entonces le avisé por la mañana a mi hija y yerno, soñé eso el jueves por la noche entonces les avisé el viernes por la mañana, se avisaron y se reunieron, reunieron a los abuelos que fueron integrantes de la banda filarmónica para que fueran a tocar, y colocaron una cruz en ese lugar.*

- Ojts ja jä'a jate'nyē y'amējkē, jēts yē näxwii'nyēt jam jate'n tē tyany [kēē'ts'äwē], ojts ejts xtsimtyukmatēy "tres gotitas" ja'ayē tkatsimyyäktē.

- *Entonces se detuvo el derrumbe, el agrietamiento, así fue como quedó agrietado esa parte de la tierra en esa zona, así fue como me dijo que solo era necesario "tres gotitas".*

- Ja'axēn ja pyayē'ēpy jēts ja näxwii'nyēt jate'n tyēkku'kx'ääwēnyē, ja'akuxē yē näxwii'nyēt jam nēttukymyē.

- *Es lo que él estaba reclamando [las tres gotitas] por eso estaba agrietando la tierra, porque esa parte del territorio es especial es importante.*

- Jate'nts yē jä' ojts y'amējkē, teety yē ojts tkunuu'kxy. Keetsyu'nk ojts majtsk "anfora" tjuytyē, ja'ayēts jam ojts tkonäxtē. Jate'nxē ja t'amētēy ka'axē ja may jē tutk'amētēy. Tsimy ja'ayē "tres gotita" tkayäktē, amēxän ja kyajpxy.

- *El sacerdote fue a officiar misa en ese lugar. Compraron dos ánforas de pulque y eso fue lo que repartieron. Porque eso era lo que pedía, lo que reclamaba, porque no pedía aves ni otras ofrendas. Únicamente tres "gotitas" así lo decía en castellano.*

- Pē kyajpyxypyēn ja kawänääk ja ayuujk?

- ¿Será que habla en varios idiomas?

- Pē kyajpyxypyēn ja kawänääk, jate'nxē wyä'äny "tres gotitas"

- *Pues parece que habla varios idiomas, porque así dijo "tres gotitas"*

- Jate'nyētsēn ja jä'a ojts y'amējkkē. Jatenxēn ja yēkjuky'äjtpē xmēkäjpxēn, ka' ja nukē oppēn t'ats mēkäjpxmē.

- *Fue así como paró el derrumbe, así es como el "yēkjuky'äjtpē" nos habla, no le habla a cualquier persona (Ricarda Cardoso, comunicación personal, Tlahuitoltepec, marzo 2021).*

Esta segunda narración dice que yēkjuky'äjtpē tiene apariencia de anciano, usa sombrero amplio, que usa botas, con pantalón remangado a la rodilla de un lado del pie y con bastón. Y se comunica con el xēmaapyē para comunicarle que para parar el derrumbe solo era necesario "tres gotitas". Pero además habla en castellano porque a la xēmaapyē le dijeron tal cual que solo era necesario "tres gotitas", aquí entra la idea de la invención de las tradiciones,

la transformación del modo y formas de vida desde la transformación o la aceptación de la transformación por el yëkjuky'äjtpë:

Lo otro que estábamos contando sobre el “**kojpk**” que se mostraba. Cuentan de una persona que vende fertilizante [para maíz], de un señor de Tamazulapan, que es comerciante y tiene camiones de volteo. Que una vez una persona de Atitlán le fue a pedir fertilizante, para que lo llevara a ese pueblo. Entonces el día que salió para ir hacia Atitlán, pasó aquí en Tejas sin problemas, pero que llegando a tunjëxki'py [en tun'akë'm], por ahí hay una casa en el camino, cerca de otro camino que va a tekkupajkypy. Que ahí le hizo la parada un señor, un anciano, **que llevaba chaleco, un sombrero amplio, como sombrero de charro y que llevaba portafolio,**

- Que le hizo la parada y le pregunta al chofer que hacia dónde iba.

1: ¿A dónde vas hijo?

2: Voy Atitlán

1: ¿Y qué cargas, qué llevas?

2: Fertilizante, dice el chofer

1: Aa! ¿y quién te lo encargó, a dónde lo llevas?, dice

2: Me lo encargó una persona de Atitlán

1: Aa!, pero cómo es eso posible hijo, porque llevas ese fertilizante alla [jatits mejts jë moktsëy jajp xmënijkxy], si yo a los de Atitlán les he dado tierras fértiles [tëts ëjts yë nmo'otë nkaxtë yë y'etnyäxwii'nyët], les he mandado maíz y frijol [të nmo'otën nkaxtë myoojk xëjk, ti jajp ka'ejtp], es una tierra fértil [kë'm tyuntë kë'm kë'm kyattuntë], por eso no es posible, por eso no es correcto que lleves fertilizante allá, que te pidan fertilizante para esas tierras, que te pidan fertilizante no es correcto. Yo les he dado tierras fértiles, se da el maíz, se da el frijol, allá se da todo tipo de alimentos. Es cierto, a diferencia de aquí de Tlahuitoltepec, de Tamazulapan, aquí es cierto, la tierra es diferente, necesita que se le ponga fertilizante, pero los de Atitlán no deberían usar fertilizante, ¿qué es lo que no tienen?, ¿qué es lo que necesitan? Tienen de todo, no necesitan nada, les he dado todo para que vivan bien, para que produzcan de todo. Si vas para allá, si llevas ese fertilizante allá ya no regresarás a tu pueblo, a tu casa, “- ka'anet wëntë'ët nëmpëk yëknëjme”. Allá no necesitan fertilizante, no se tiene que usar fertilizante en esas tierras. - Hoy te estoy dando este mensaje, hoy te estoy advirtiéndote. - Yo aquí me bajo. Me regreso, me adelanto, me alcanzas si decides volver.

- Y que el chofer, el vendedor le vino el pensamiento, se puso a pensar, a tomar decisión ir o no ir a Atitlán. Tenía dificultades para pensar porque estaba asustado, se quedó helado. [Dicen que quedó mudo en esos días, lo tuvieron que llevar al hospital.]

- Entonces el señor le dice al chofer: - Es tu decisión si vas o no vas a Atitlán. Hoy te estoy advirtiéndote, a los de Atitlán no les hace falta nada. - Se bajó y tomó camino de regreso.

Y que el chofer se fue rumbo a Atitlán, pero solo avanzó un poco y ahí fue donde decidió que era mejor seguir el consejo del desconocido, así que mejor se dio la vuelta para tomar rumbo de regreso a su pueblo, a Tamazulapan. De regreso quería alcanzar al señor desconocido, que lo divisaba, pero que nunca podía alcanzarlo, lo veía a lo lejos, aceleraba para alcanzarlo y nunca lo alcanzó, y eso que el señor venía a pie. Y que ya llegando nuevamente a tun'akë'm, ahí donde sube la vereda que va rumbo al cempoaltépetl, que ahí subió el señor, que por ahí se fue.

- Que llegó de vuelta con su carga de fertilizante allá en su casa. Y le dicen:

- Por qué has regresado de nuevo con la carga de fertilizante, porque no lo fuiste a dejar donde te lo pidieron.

- Cuentan que cuando llegó a su casa que estaba sudando frío, que estaba mudo, que no hablaba, ya no podía decir nada, que ya no respondía, que solo gesticulaba. No podía decir qué le había pasado, no podía hacerle saber a los otros lo que le había pasado, por qué había regresado de esa forma.

- Así que lo llevaron al hospital, ahí lo revisaron, pero no tenía nada, no estaba enfermo. Aunque fue ahí donde pudo recuperar el habla. Y hasta entonces pudo contar lo que le había pasado.

- Fue cuando contó todo lo que le había pasado, todo lo que hemos contado aquí.

- Tal vez no imaginaba que ese señor hablaba ayuujk, por la forma en que vestía, porque aparentaba ser una persona de otro lugar, porque vestía con traje.

- Entonces después de recuperarse, después de que se le había pasado el susto, entonces fue a consultar al xëmaapyë. Ojts wyäntä'äky wënets ojts y'awijy, hizo compromiso con el creador y dador de vida. Tuvieron que consultar un xëmaapyë para que le dijeran qué tenía que hacer. El xëmaapyë fue el que le confirmó que había visto al **ii'pxyukpët** (Magdalena Orozco, comunicación personal, Tejas, enero 2021).

Esta tercera narración dice que yëkjuky'äjtpë tiene apariencia de anciano, que llevaba chaleco, un sombrero amplio, como sombrero de charro y que llevaba portafolio. Lo que sucedió fue comunicarle a la persona que vende fertilizante que eso no era necesario en la comunidad donde se lo habían pedido, que el territorio en ese lugar es lo suficientemente fértil, y que si utilizan fertilizante generaría acontecimientos negativos tanto para el comerciante como para los habitantes de la comunidad aludida. El yëkjuky'äjtpë siempre está pendiente de las condiciones del et-näxwii'nyët, así como del actuar de las personas, podría decirse que está al pendiente del equilibrio de este mundo:

Hay otra Narración. Säte'n ja nayte'n ku ja mutsk ojts tpäätë ja ii'pxyukpët. Así como también se cuenta cuando unos niños se encontraron con el ii'pxyukpët, ahí estaba un niño que era mudo. Dicen que eso pasó en un lugar que se llama "kipy'ajpy", ahí donde se colinda con terrenos de Zacatepec. Que por ahí viven unas personas, y que



generalmente un niño y una niña salen a pastorear sus chivos, pero el niño era mudo, y lo que les paso fue que el niño pudo hablar. Y esto pasó porque los encontró una persona, que esa persona de un lado tenía pata de guajolote, en vez de un pie normal de persona, que así era el pie de ese anciano, que era un anciano y que llevaba su bastón. Que les dice a los niños,

- Jam uu'nk mja'ejxtējē

- Buenos días, hijos

- Yāmtety'amēj, que dicen

- Buenos días abuelo

Y como eran una niña y un niño, y que la niña, que era más pequeña quedó sorprendida de que su hermano hablara, porque su hermano era mudo, y cuando respondieron al señor lo hicieron los dos de inmediato. Y pues se sorprendió mucho la niña.

- Jaten mja'ejxtē, mtsapāxunkēte'n mjayēk'ojktēp. Así que están pastoreando sus chivos, que dice el anciano

- Así es abuelo, respondieron los niños.

Se pusieron a platicar con el abuelo desconocido. Lo que les sorprendía también era que el abuelo de un lado tenía pata de guajolote.

- Y que el abuelo dice, pues nietos míos, estoy buscando un lugar donde vivir, un hogar dónde poder descansar. ¿Están ahí su papá, su mamá, su abuelo o abuela?, ¿quién está con ustedes?

- Pues nuestros padre-madre están en la casa, respondieron los niños.

- ¡Aa! Serían tan amables de ir a darles un mensaje, díganle a sus padre-madre que estoy buscando un lugar dónde vivir, mientras yo puedo quedarme a cuidar a sus chivos, que dice. Vayan a darle un mensaje a sus padre-madre. Aquí yo los espero, aquí mismo me encuentran.

Y pues les explicó a los niños cómo el abuelo quería el lugar en el que quería vivir, y así ese mensaje fue el que le fueron a dar a sus padre-madre.

Ahí también les pasó lo mismo, sus padre-madre se quedaron impresionados porque escucharon hablar a su hijo, ¿cómo era eso posible? si su hijo era mudo, no tenía voz. Y pues les dieron el mensaje que les había encargado el anciano, el abuelo.

Lo que hicieron fue ir hacia el lugar donde decían que los niños se habían encontrado al anciano. Y que al llegar ahí que se encontraron que donde había estado parado el anciano cuando platicó con los niños, estaba ahí una gran piedra. Y los señores quedaron sorprendidos, porque ellos nunca habían visto esa piedra ahí, conocían bien esas tierras y nunca habían visto esa piedra.

- A lo que los señores reclamaron que de qué anciano hablaban sus hijos si no había nada ahí.

- A lo que el muchacho respondió que ahí estaba el anciano frente a ellos parado, que era el anciano el que estaba ahí frente a ellos.

- Pero si es una piedra, que dice el señor. De dónde salió esa piedra, menos mal que no les cayó encima, que decía.

- Pero si es el anciano que está ahí, que decían los niños.

Lo que también pasó es que los padres tuvieron que creer en lo que les decían, porque eso se demostraba con el niño, que pudo hablar, que ya pudo platicar.

- Cómo es que puedes hablar, qué te pasó para que hablaras, le preguntaron.

- Pues nada, el anciano nos habló y fue a él al que le respondí, y así quedé, ya pude hablar.

Porque el mismo niño sabe que era mudo.

Y lo que hicieron fue cumplir con lo que el anciano había pedido, con lo que el anciano había enviado de mensaje a los señores.

Le dieron su ofrenda, le dieron su tepache, su guajolote, así entregaron las ofrendas ahí donde estaba la piedra. Y pues su hijo quedó así, ya podía hablar. Por lo que los señores comprendieron la existencia del **ii'pxyukpēt**, porque le entregó el habla a su hijo (Magdalena Orozco, comunicación personal, Tejas, enero 2021).

Esta cuarta narración también cuenta que yëkjuky'äjtpë tiene apariencia de anciano, que de un lado tenía pata de guajolote en vez de un pie normal y que llevaba su bastón. Y lo que para el niño y la niña era un anciano, para el padre y la madre solo era una piedra, por eso se dice que no todos pueden reconocer y ser reconocidos por el yëkjuky'äjtpë o no ante todos se va a mostrar:

Jëtsëmts ja ii'pyxyukpet uk ja täjëëw, pënjaty kyäjpxtëp: kaxë'kp sutsë ja nwëntsë'ëjkëja'n, jaten'ampy ja nyänkyaxi'ikyë, yë täjëëwtë, yë anaawtë, anaawxë yë', yë konk "jërey"[...] wëne'n ja myëjjë, pë yëkxonts ja yëni'ntsyëp tyanë [hace una señal de una estatura de 1 metro aproximadamente] (Juana Vásquez, comunicación personal, Tlahuitoltepec, 2021)

*Y cómo es “ii'pyxyukpet” o “täjëëw”:* Pues son ellos quienes me orientan, son los que me guían, por eso se muestran conmigo, es “täjëëw” es el “rayo”, es “konk” [...] pues es una figura de baja estatura, no es muy alto.

Y no es únicamente una figura masculina, también es una figura femenina como nos lo cuenta doña Ricarda:

- Nayjamëtën ja tsyëënë anëkëjxp?

- ¿Ella también vive allá arriba [en el Cempoaltépetl]?

- Nayjam'unk, ku yē ēxyaa jate'n yēkjāā'myatstē jatekoojk, pē jaxē ja [tajēēw] tē y'atske'eky<sup>41</sup> ku yē ka' tsimy'ukyēkjāā'myajtsnē, wan yē x'ukyēkjuky'ājtyēn yē konk, tsimy nyēmpxē ja tajēēw, jamxē ja mejy jotp.

- *También vive allá, ahora que ya se le está recordando otra vez, porque Tajēēw huyó por un tiempo porque ya no se le respetaba, ya no se le recordaba, con enojo decía que a ver si Konk era capaz de hacerse cargo de todo, eso decía, ella está en el mar.*

- Jaxēn ojts yējkxon tsimynyānknyēke'exyē kutēn ojts tyunaxy, kutēn yē nāxwii'ny jyā'āy, jāā'y nyējā'ātē y'ooktē. Ēxya kyu'xnē ēxyāāj, jate'nts ja tsyujxktsemu'nk<sup>42</sup> yēte'n ja jyāwē t'ijxy exēm yē tsājpen [turquesa], jajp ja tsyem jate'n tē tkiityā'āky xya "Maurē" [Mauro?] tyējkwiiny, xya myejnyaxy xem y'awētity ntsukmājk "paat" tyējkpatkē'm, jēts jē xā'kjopts jajp yēkxon tē tsimyēkta'atsiitsy ēxajp [mā jē pyā'ām tmēnājxmētē] tsukyetsypy jajp tē yēk'atsee'tsnē.

- *Así se mostró una vez cuando llovió bastante, que ya no paraba de llover, cuando hubo derrumbes, cuando el derrumbe sepultó a personas. Ahí estaba sentada, había colocado una jícara de plástico turquesa por el rumbo donde vive el señor Mauro [por debajo del centro de Tlahuilotepēc], pasando por el rumbo donde vive el señor Pedro, ahí había colocado estropajo para que tapara el acantilado por donde baja el agua, pasando por un lugar llamado tsukyetsypy donde se ofrenda a las enfermedades.*

- Sāte'n ja t'ijxy?

- ¿Cómo es ella?

- Majāā'tyē'ēxyu'nk, kiti mtēk'amēju'nk xwēn'ejxt, xya muum yē jāā'yu'nk tsimy myajāā'nyētē, ja'aku kujkonē tyanē, ka'ap ja ntejēn jyēkujxkē ka'ap ja tiij, kujkonē tyanē. Jate'ntsēn ja jāā'yu'nk. Pē nayte'nxē ja natyjy kiti atēm yē ntēk'amēju'nk nwēn'ejxēn, pēn tsimy myajāā'nyē.

- *Es una abuelita, una anciana, así como si vieras a una abuelita, así como las abuelitas que hay en la comunidad, solo que camina erguida, no dobla la espalda, no se inclina, está siempre erguida. Así es ella. Se muestra, así como si viéramos a cualquiera de nuestras abuelitas, de las más ancianitas.*

- Nayē jāā'yxē ja'.

- *Es como jāā'y*

---

<sup>41</sup> Cuentan que tajēēw emprendió huida porque ya no se le recordaba, ya no se le respetaba, porque ya se habían olvidado del agua, de la lluvia, del mar. Y se fue hacia tierras bajas, por haber más abundancia de agua, de río, por estar más cerca del mar. Actualmente las comunidades ayuujk de las tierras bajas establecen más comunicación con el agua, eso los hace diferentes a los de las tierras altas que se relacionan más con las montañas.

<sup>42</sup> Figura del tsem de plástico en vez del tsem o pojik provenientes de las plantas, lo que significa que tajēēw usa los mismos utensilios que las personas ayuujk en la actualidad, lo que significa que también se adaptan a lo que va surgiendo. La reinención de las "tradiciones" - O lo que significa que al xēmaapyē se le muestra los mismos utensilios que conoce y usa en la actualidad - O solo tenemos la capacidad de ver lo que conocemos y reconocemos. Tajēēw solo nos muestra lo que reconocemos.

- Nayë jää'yënxë ja kyaxi'iky.
- *Pues se muestra como jää'y*
- Nayë ja'atën jam tsënaatyëp ii'pxyukp?
- *¿Ella es la que también vive en el Cempoaltepetl?*
- Nay ja' u'nk
- *Es la misma*
- N'ejxpääjtëmëte'n ja' jam, m'ëjxpatypy meetsëte'n ja' jam?
- *¿La podemos ver allá, ustedes la pueden ver allá?*
- Japë kaxë'kpxë ja jam.
- *Pues ella se muestra allá*
- Mëët kajpyxyypy mëët matyakypyxëmeetsën ja'?
- *¿Ustedes platican con ella?*
- Jëë', n'atsmëët matyääjkëmxëja'.
- *Si, se puede platicar con ella allá*
- Namayën ja jamtë?
- *¿Son varias y varios que están allá?*
- Namajtsykyë
- *Solo los dos, Konk y Tajëëw*
- Kuyää'y jëts jë kyutë'ëxy.
- *Hermano y hermana* (Ricarda Cardoso, comunicación personal, Tlahuitoltepec, marzo 2021).

Ante la pregunta ¿qué es el yëkjuky'äjtpë? ¿cómo es el yëkjuky'äjtpë? ¿Jate'nën ja tnänk'ixyë ja wyeen y'ääw jää'yën? En este caso la xëmaapyë se refiere al “yëkjuky'äjtpë” en su figura femenina conocida contemporáneamente como Tajëëw, dice que se muestra como una mujer, como anciana, pero que camina erguida, que es fuerte y generalmente se muestra con la lluvia, con los acontecimientos o lugares relacionados al agua:

Ja Jää'y miti ayoop. Ka'ap jë kyaaky, ka'ap jë tyojkx, nitti kya'ity. Se cuenta sobre una persona que no tenía nada, ni tortilla, ni comida. Un día decidió salir de su pueblo para ir a buscar trabajo a otro lugar. En el trayecto, en el camino se encontró a una señora, una anciana que estaba en un manantial, en un arroyo lavando ropa. Cuando llegó allá la saludó:

- Jamtääkë. Buenos días "madre"

- Buenos días "hijo"

Y que entonces el señor se sentó cerca del lugar para tomar descanso y aprovechar para comer un poco. Que de comer llevaba "pëp̄tsyi'ip̄myii'kyxy" mēēt jē "na'ak nāājx", [quelite de popochú mezclado con arcilla]. Pero que se sentó dándole la espalda a la anciana que estaba ahí lavando, para que no viera qué estaba comiendo. Pero la señora de todas formas lo volteó a ver y le preguntó qué era lo que estaba comiendo, por qué estaba escondiendo lo que estaba comiendo, por qué le daba vergüenza.

- Es que madre, no tengo maíz ni frijol que comer, por eso estoy comiendo arcilla con el quelite, ese es mi tortilla, ese es mi comida.

- ¡Aa! ¿pues acaso no trabajas la tierra, no cultivas la tierra, no siembras maíz y frijol?

- Si madre, trabajo todos los días, lo que pasa es que no se da mi maíz, mi frijol, mi calabaza. No se produce nada.

- Entonces le preguntaron, - pues hijo, hacia dónde te diriges

- Pues madre, voy en busca de trabajo, tal vez alguien me de trabajo para conseguir algo de maíz, aunque sea un poco. No importa si me pagan con maíz.

- Y la anciana le dice. - Pues hijo, yo necesito un trabajador, alguien que me ayude con los trabajos de mi casa, justo ando buscando alguien que quiera trabajar para mí.

- ¡Aa! Pues si pudieras darme ese trabajo por favor. Quiero trabajar, aunque sea por un poco de maíz, de frijol. Con que yo encuentre algo para comer.

Entonces quedaron de acuerdo. Que el hombre podía ir a trabajar a la casa de la señora. Pero en el camino la anciana le dice al señor

- Ay hijo, ahora me estoy dando cuenta que dejé mi collar allá en el lugar donde estaba lavando ropa.

- Pues madre yo puedo regresar por tu collar, puedo ir a traerlo.

- Ve hijo por favor, tráemelo que está justo ahí donde estaba lavando.

Y que el señor se regresó, y al momento de buscarlo lo que se encontró fue una serpiente que estaba ahí donde la señora estaba lavando. Y no lo recogió porque era una serpiente, solamente se asustó. Y que se fue nuevamente para alcanzar a la anciana, cuando la alcanzó le dijo:

- Madre, no encontré tu collar, lo que había era una serpiente grande.

- Pues ese es mi collar hijo, ese es el que debes traer.

El señor tuvo que obedecer y regresó nuevamente hacia el manantial. Y no le quedó de otra más que recoger el collar que era la serpiente, o la serpiente que era collar. Cuando regresó se lo entregó a la anciana y la anciana se lo puso al cuello, y que para asegurarlo únicamente juntaba la cabeza y la cola de la serpiente, hacía morder su cola. No sé qué serpiente era.

Así el señor se fue a trabajar con la anciana. La casa de la anciana se describe que está en el cerro Cempoaltépetl, que ahí hay una puerta y que la casa es una casa inmensa donde viven los diversos tipos de maíz, frijol, calabaza y que hablan, pueden hablar con la anciana y pudieron hablar con el hombre (Magdalena Orozco, comunicación personal, Tejas, enero 2021).

Tajëëw se muestra como una anciana, relacionada con el agua porque el señor se la encontró [o esperó al señor] en el nacimiento del agua, a la orilla del manantial, que además sabía que el señor iba en busca de alimento, de maíz. Además, se muestra que en este caso lo que para Tajëëw es un collar para el hombre es una serpiente, serpiente que a la vez es Tajëëw, Tajëëw como serpiente y como **yëkjuky'äjtpë**. Porque se cuenta que tajëëw es una serpiente, pero como lo dice la xëmaapyë, tajëëw también se muestra como una abuela, como anciana.

En el caso de la figura masculina algunas veces es nombrado como Konk, generalmente se describe como un abuelo, un anciano, con sombrero amplio, relacionado con las montañas, con la tierra, con el rayo. En el caso de la figura femenina se menciona como Tajëëw, se describe como una abuela, una anciana, relacionado con la serpiente, el maíz y la lluvia. Estructuralmente yëkjuky'äjtpë es tanto femenino como masculino, anaaw-wëtsuk [konk], mejy-anaaw [Tajëëw], tienen aspectos de anciana y anciano. Generalmente en los discursos de los xëmaapyë se formula la idea del teety-tääk [padre-madre], haciendo referencia al anaaw-wëtsuk, al mejy-anaaw, al et-näxwii'nyët, al kiy'ejtpë-mäjtsy'ejtpë, pocas veces enuncian los nombres de konk-tajëëw.

Tanto anaaw-wëtsuk como mejy-anaaw<sup>43</sup> [Konk y Tajëëw] siempre están aquí, están siempre presentes a través, por una parte, del et-näxwii'nyët y, por otra parte, a través del xëmaapyë que cumple con su labor de **“cuidar a su pueblo”**. Como lo cuentan los xëmaapyë, ellos habitan en el Cempoaltépetl, pero trabajan todos los días, siempre están en varios lugares, cuidan su territorio, envían mensajes, toman decisiones, ya es de los ka'xëmaapyë si lo toman en cuenta o no. El yëkjuky'äjtpë no es solo abstracto, existe en este tiempo-espacio, aunque

---

<sup>43</sup> Resultando que en este caso 1+1 no es 2 si no 1, en este caso la suma de anaaw-wëtsuk y mejy-anaaw son uno, porque ambos son yëkjuky'äjtpë. Por eso también siempre se usa el uno en los discursos cuando se antepone siempre la palabra tu'uk a los discursos, por ejemplo, tu'uk ja nëëj-tu'uk ja pä'äk, en apariencia se nombran dos, pero ambos siempre conforman el uno.

También está el asunto de sexualizar las supuestas “deidades”, que en general viene de una tradición y prejuicios católicos, de su idea de dios-hombre, Jesucristo hombre, de la creación del hombre-adán. Como se ha dicho en otros renglones, se debe considerar la existencia del par, más bien, la unidad hombre-mujer inseparable.

también en otro tiempo-espacio. Eso es lo que en parte se entendería por la definición del yëkjuky'äjtpë.

Como hemos mencionado, los nombres de Konk y Tajëëw aparecen y se difunden a partir de la época colonial, y en algún momento la antropología que se hace en la sierra mixe dijo que Konk-Tajëëw se le consideraba como un mesías, que después de una guerra en la época de la colonia se habían retirado hacia el Cempoaltépetl y que en algún momento regresarían. Estas nociones son difusas entre los ayuujk, como lo podemos ver, aparecen pocas veces entre las narraciones que hemos presentado aquí, lo que existe y es más relevante en las narraciones son las nociones de anaaw-wëtsuk, mejy-anaaw, tun'ääw-kojpk'ääw, aunque a veces se enuncien con los nombres de konk-täjëëw, que para nosotros nunca se fueron ni se espera su regreso, han estado aquí, están aquí como yëkjuky'äjtpë, siguen estando con sus mismas capacidades que hace tiempo, pero nosotros somos los que ya no tenemos esas capacidades como ayuujk.

No se está debilitando anaaw-wëtsuk como hemos dicho, los que nos hemos debilitado somos nosotros, por eso dice otro xëmaapyë que el maíz siempre será maíz, porque la cascara y el mensaje son lo mismo, pero nosotros hemos olvidado quiénes somos como cuando dice la narración que hemos olvidado a mejy-anaaw, a et-näxwii'nyët, pero al olvidarla nos estamos olvidado a nosotros, estamos olvidando nuestro juky'äjten, por eso desvanecerá lo ayuujk, no porque muera anaaw-wëtsuk, mejy-anaaw, sino porque nosotros estamos muriendo ontológica y epistemológicamente.

### 3.5. Poj Jää'y - Poj jëyujk: Ontología compartida

La idea de los poj jääy y poj jëyujk son muy difusos y escurridizos, tanto dentro de la idea de jää'y como dentro de la idea de et-näxwii'nyët (*ver apartado 0*).

El concepto de **poj jää'y** está compuesto por **poj**: viento; **jää'y**: persona. En términos de traducción **poj jää'y** sería 'persona-viento'. Mientras que la palabra **poj jëyujk** está conformada por **poj**: viento; **jëyujk**: animal. Esto sería 'animal-viento'. Estos entes sociales transmutan barreras corporales; se metamorfosean y transitan entre múltiples espacio-tiempo, claro, esto no sucede todo el tiempo, únicamente en condiciones y situaciones especiales que estos mismos entes sociales determinan, y que está fuera de nuestro alcance para comprenderlo, es decir, está fuera de nuestra comprensión de los que habitamos en este espacio-tiempo.

Los nombramos como poj jää'y o poj jëyujk [personas-viento, animales-viento] porque desconocemos e ignoramos lo que se presenta ante nosotros; porque aparece y desaparece ante nuestro sistema sensorial como viento [de ahí que los xëmaapyë sean quienes son capaces de percibirlo, porque están dotados de otros sistemas sensoriales]. Por otra parte, nos referimos como poj jää'y o poj jëyujk porque nos encontramos ante entes sociales de "otros espacio-tiempo" que percibimos con apariencia o figura ya sea de "hombre", "mujer", serpiente, venado, jaguar, etc., sin embargo, dotados de jää'y'ajtën. Justo por eso usamos las nociones de poj jää'y y de poj jëyujk [personas-viento, animales-viento] porque no alcanzamos a comprender esos procesos que nos presenta el et-näxwii'nyët.

Los poj-jääy<sup>44</sup> también tienen múltiples facetas; así el agua, la serpiente o el cerro transmuta y se manifiesta con figura de persona. Sin embargo, existe una descripción de una figura en específica con el que generalmente y de forma más frecuente se tienen encuentros.

Por ejemplo, los mixes de tierras bajas mencionan la existencia de "personitas" que ellos denominan "pateky'tyu'uk" [pie de bosque]. Los patekytyu'uk son los que cuidan y pastorean a los animales del "cerro", es decir, los animales que ahora denominamos

---

<sup>44</sup> En legua zoque son nombrados como "*Mondxojsi* [que] deriva de *mon* que quiere decir conjunto y de *dxojsi* que significa del mismo grupo, de la misma familia. Puede significar también parientes. Por lo tanto, etimológicamente hablando la palabra *Mondxojsi* significa grupo de parientes" (Sulvarán López, 2013: 82). Este autor dice que la noción de *Mondxojsi* generalmente ha sido traducido como duende.



silvestres, y a la vez hacen travesuras a la gente que desobedece las reglas del et-nāxwiin'nyët, hacen travesuras a la gente que violenta a los animales y todo lo que esté bajo la encomienda del et-nāxwii'nyët. Estas figuras son semejantes a las descritas en las zona media<sup>45</sup> y alta de los mixes, donde estas “personitas” son nombradas como poj jāā'y.

Se les describe como personas pequeñas, de una altura aproximada de un metro, con cabello rubio [como lo refiere Don Isaías de Guichicovi] y generalmente con ropa blanca [posiblemente se refiera originalmente a la ropa de manta]. Son tanto hombres como mujeres; viven, trabajan, hablan, juegan, ríen y lloran igual que “nosotros”. Se dice que hasta hace poco se establecían relaciones de parentesco<sup>46</sup>, sobre todo de compadrazgo. Estas “figuras” eran comadre-compadre de los “jāā'y”, tenían ahijados-ahijadas “jāā'y”. Sin embargo, en algún momento y por algunos hechos trágicos se rompieron estas relaciones. Se dice que actualmente habitan en lugares especiales o concretos en este mismo espacio-tiempo, pero no son visibles en situaciones “normales”, aunque siempre somos visibles para ellos.

Aquí presentamos una de las tantas narraciones que lo mencionan:

Hace mucho tiempo, dicen las gentes ancianas, había un ventarrón muy fuerte. Cuando se calmó, entonces salió un hombre a traer su leña. Llegó allí donde ahora se llama *pojkuajky* -Cerro del Viento- y vio sentados muchos chamaquitos sacando espinas de sus cuerpos. No tenían ropa, dicen.

Entonces el hombre les saludó y dijo:

- "Chiquitos, ¿qué cosa están haciendo?"

- "Abuelito", entonces ellos contestaron, "aquí estamos sacando (espinas). Es que ya hemos trabajado hoy".

Entonces, dicen, el hombre preguntó:

- "¿Y cómo se llaman?"

- "No tenemos nombres".

Y se fue el hombre a cortar su leña. Cuando llegó otra vez en el pueblo, entonces, él contaba de que así encontró esos chamacos.

---

<sup>45</sup> En el mixe de Coatlán lo mencionan como **pi'enaaxhuii'ñbyi** [pi'k: pequeño; naaxwiinpyë: de la tierra = pequeño de la tierra]: duende (Hoogshagen y Halloran, 1993: 169, 283)

<sup>46</sup> Posiblemente existía esta relación cercana hasta la llegada de la iglesia a las comunidades. Porque fue un parteaguas que fragmentó a los “habitantes” entre bautizados y no bautizados. Los poj jāā'y, como no bautizados, ya no pudieron relacionarse más con los nēpety jāā'y [personas bautizadas] por lo que pasaron a ser vistos como “figuras del mal” y empezaron a tener relaciones conflictivas. Por otra parte; algunos xēmaapyë describen la figura del jēkiiny con las características con las que se describen los poj jāā'y.

Por eso, aun hasta ahora la gente cree que los vientos son vivos. Por eso, dicen, se llama aquel lugar Cerro del Viento.

(Los chamacos, tan preocupados con sus juegos, ni notaron el espinal antes de haberlo traspasado. Por esto terminaron sus juegos y se sentaron a sacarse las espinas. Estos chamacos son una especie de duende. Cuando se ve un remolino jugando con las hojas secas o papeles tirados, dicen que los chamacos están jugando. Son traviesos y no malévolos.) (Miller, 1956: 115)

Existen relatos recientes de que las personas son atacadas en sus casas por los *poj jāā'y*, pero esto sucede porque han construido en espacios que históricamente se cuenta que son habitad de los “*poj jāā'y*”. Estos ataques son referidos como “hechos del *poj*” [viento], en el que *poj* toma múltiples características, múltiples formas, múltiples personalidades, múltiples nombres, múltiples habilidades y métodos de defensa. Se dice también que provocan enfermedades para intentar evitar que “otras personas” vivan en sus espacios, para correrlos de ahí.

Las montañas también son mencionadas como “*poj*”, por ejemplo, una montaña que está ubicada en la comunidad de Moctum municipio de Totontepec, el *toojkyën kojpk*, que se traduce como cerro huracán, que dicen que se concibe como a la vez montaña, a la vez serpiente y a la vez *të'ëjxëjk* (*wëntäj*-mujer).

Referente a los ***poj jëyujk*** se dice que pueden aparecer y desaparecer como si fueran viento y que además están bajo cuidado y protección de *Anaaw-wëtsuk*; al mismo tiempo, el propio *anaaw wëtsuk* es concebido como “*poj*”. Los *poj jëyujk* se refieren principalmente a los animales “nativos”, hoy conocidos como animales silvestres. Especialmente se refiere al *ujtsjatsyu'* [venado], concebido como “ganado” preferido del *Anaaw-wëtsuk* [que a la vez es *kojpk*] y a *jatsyu'tsää'ny* [serpiente-venado (boa constrictor)]. Al respecto de estos animales, la serpiente y el venado, se dice que son uno mismo, que exhalan el arcoíris. Y dependiendo de la situación podemos encontrar a un venado o a una serpiente, que eso dependen de nuestros buenos o malos pensamientos, de lo que nos quiera hacer ver el “*kojpk*” [montaña] y de la suerte que tengamos.

Como se menciona en algunas narraciones, se dice además que los *poj jëyujk* pueden establecer alianzas matrimoniales o de parentela con los *jää'y* [personas] de este espacio-tiempo, especialmente la serpiente en sus manifestaciones de *të'ëky tsyää'ny* [serpiente *petate*] como lo cuentan diversas narraciones en la región. Por decirlo de alguna forma, no

existe dicotomía o antagonismo entre el tsää'ny, en este caso el tē'ëky tsyää'ny [serpiente-petate] y el “ser humano-humana”, los cuerpos son distintos pero el “jää'y'ajtën” [ser] es lo mismo, va más allá de una dicotomía natural-sobrenatural, o persona y serpiente, para la racionalidad ayuujk no es extraña, aunque sí tal vez incómoda [Véase el trabajo de Zolla Márquez, 2018]. Al igual, en varias comunidades el jaguar, gran y poderoso felino, es identificado como poj jëyujk (animal viento, por la forma rápida y sigilosa en la que se desplaza) y se dice que es perro guía y guardián del Anaaw-wëtsuk (Reyes Gómez, 2017).

Sumando la noción de poj jää'y [persona-viento] de poj jëyujk [animal-viento], con las nociones de xëëw-tso'ok [nahual] y de jää'y'ajtën-jantsy'ajtën [Ser persona - Ser real/Ser verdadero] tenemos que es posible la existencia de una ontología compartida. Las mismas narraciones presentadas arriba y muchas otras que existen, cuentan que estos “entes” traspasan las barreras corporales, se establecen alianzas más allá de las corporalidades, principalmente se establecen alianzas matrimoniales entre corporalidades virtualmente diferentes, sin embargo, ontológicamente semejantes. En estas alianzas prevalecen las “serpientes” como figuras masculinas y las figuras “humanas” como femeninas:

Ntëk'amëj tätskutiy. Nteety jë tyëk'amëj. Nteety jë tyeety jë tyääk. No sabemos muy bien cómo comenzó, solo sabemos que nuestra bisabuela estaba embarazada, y que sufría mucho con ese embarazo, no estaba bien con el embarazo. Cuando ya estaba a punto de completar los meses de embarazo, no dormía bien, salía constantemente como yendo mucho al baño, así lo veía mi bisabuelo, así pensaba. Así pasó en los últimos meses, ya cuando estaba casi por dar a luz, mi bisabuelo pensó que era mejor ir a ver a un xëmaapyë. Así fue como fue a consultar un xëmaapyë y fue ahí donde le dijeron que ese hijo que esperaba la mujer era un "ka'ëy'uu'nk" [hijo no permitido], y tampoco es tu hijo -le dijeron-, es hijo de otro, tal vez de tu compadre o algún pariente tuyo.

Y cuentan que mi abuela era así, que sí había concebido un hijo con su compadre. No sabemos cómo era su compadre, el asunto es que el hijo que esperaba tal vez era de su compadre. Ejxëm kowëm, ‘observa, indaga’, verás que tu esposa no duerme, no la deja descansar su embarazo. De hecho, no duerme con ese hijo que lleva, ese hijo no se queda ahí por las noches, sale de su cuerpo, se va de la casa. Tú cómo duermes con tu esposa ¿duermes abrazado con ella? o no. ¿Has sentido su vientre si está ahí el hijo que esperan? -Pues no, no la abrazo cuando dormimos. Pon tus manos sobre su vientre cuando duerman y verás que es cierto lo que te digo, le dijeron. A ver si es cierto lo que me dicen los granos de maíz, porque eso es lo que me están diciendo.

Entonces mi abuelo obedeció las palabras del Xëmaapyë. Siguió las indicaciones del Xëmaapyë. Entonces una noche se acostaron, y poco después le puso las manos

encima del vientre y efectivamente se dio cuenta de que su esposa no tenía nada, que estaba durmiendo sin su hijo. Porque durante el día su vientre estaba muy grande, hasta el señor se asustaba porque había crecido mucho el vientre de su esposa. Y entonces se dio cuenta que no tenía su hijo cuando dormía. Porque el Xëmaapyë le había dicho que no le dijera nada a su esposa cuando sintiera su vientre, y de hecho la señora no quería que le pusieran las manos en el vientre, no quería que la abrazaran mientras dormía. Pues es seguro que también la señora sabía cuál era su situación, qué estaba pasando con ella solo que no lo decía.

El señor acudió nuevamente con el Xëmaapyë, fue a contarle que era cierto lo que le había dicho, lo que le había prevenido, lo que le habían dicho los granos de maíz. Y que no era mentira lo que el xëmaapyë decía, que la señora no dormía con su hijo en el vientre, que este salía por las noches. Y el xëmaapyë dice, pues es cierto eso, es lo que me dice el maíz, es lo que me dice el tsuuj-poj [sueño-el viento] ellos no mienten, ellos dicen la verdad. Lo que va a pasar después es que van a llamar a tu esposa, se la van a llevar cuando esté a punto de dar a luz. Pero entonces lo que vas a hacer es que te vas a ayudar, vas a realizar rituales y ofrendas para pedir ayuda. Le dieron todas las indicaciones necesarias. Y le dijeron que de hecho no va a dar a luz en su casa, va a salir hacia otro lugar, va a ir a “tsätë’ëkyëjxp” [piedra petate], ahí cerca del “ii’pyxyukp” [cempoaltépetl], ahí hay un manantial grande, un pequeño lago.

Y hacia allá se fue mi bisabuela. Y le dicen al señor - cuando ya no la veas, cuando ya no la encuentres cerca de tu casa hacia allá se habrá ido, allá habrá subido. Y lo que vas a hacer cuando pase eso la vas a seguir, tienes que llegar al lugar antes de que salga el primer rayo del sol, antes de que llegue el rayo del sol allá. Cuando llegues vas a agarrar a tu esposa sin hablarle, la agarras fuerte, no la sueltes, porque tiene otros pensamientos, porque se quiere ir.

Entonces mi bisabuelo cumplió con todos los rituales que le dijeron, ojts tjakëpëkkë ja nyëtë’ëxy, hizo las ofrendas para su esposa.

Y así pasó como lo había dicho el xëmaapyë. La señora se fue a "tsätë'ëkyëjxp", subió allá, se fue con su hijo en el vientre cuando ya iba dar a luz. Y entonces mi bisabuelo lo siguió, fue tras ella hacia "tsätë'ëkyëjxp", mi bisabuelo se llamaba Andrés Rosendo, entonces fue tras ella, cuando llegó allá se acercó a ella sin hacer ruido y la sujetó por la espalda, que ella en ese momento se estaba despiojando ["nay'ëëtsy'ejxëpëk jam"], estaba llegando el primer rayo del sol cuando llegó allá, cuando la encontró allá. Ka'axën ja myä'äy ja majää'y. Dicen que se había quitado su nëxuy, su camisa, y se estaba limpiando, se estaba peinando, despiojando. Entonces la sujetó así muy fuerte, la abrazó con fuerza, - no me toques, no me toques- que decía mi bisabuela, no me agarres que ahí viene mi hijo [xya ëjts jë n'uu'nk myiny xya ëjts jë n'uu'nk jyä'äty], huye porque si te ve conmigo te va a matar, huye, que así decía mi bisabuela. - ¡No me va a hacer nada si también es mi hijo!, le dice. - No, no es tu hijo, es mi hijo. - También es mi hijo, insistió el señor, y le dijo a su esposa que se fueran, que se regresaran a la casa. Regresemos a nuestro hogar -le dice. - Ka', ka' Janet yë nyë'mt. No, no, él no va a aceptar que le haga eso. Ahí viene mi hijo, dice la señora.

Y el señor también vio que venía algo. - La señora dice - huye, si no se va a poner furioso, huye, suéltame. - Y dicen que mi bisabuelo vio que se acercaba como neblina espesa, que venía por la dirección del lugar denominado *täxujts kupäjkp*, nueve montañas, [cerro de la malinche]. Y que venía directo en dirección donde estaban ellos, y que llegó directo al manantial que hay ahí. Cuando llegó ahí que se empezó a mover de forma extraña, que generaba miedo, que el señor se asustó, pero no huyó. - Y que la señora dice, déjame que amamante a mis hijos, *nukë xee-yääj ja ntëk'amëj ja tsye'tsk yëknë'awë*, que las criaturas se acercaban a la señora como todos precipitados, hasta se veían "asquerosos". - Y así pasó. Que cuando la criatura terminó de mamar, que le habló a su madre y le dijo - *tääk, mëëtë yë nteety*, - dicen que esa criatura hablaba. - 'Regrésate con mi padre', le dice su madre. - Fuimos a encontrar un lugar "*mä ëëts ntsëënët, mä ëëts ntanët*" 'dónde poder vivir', que dice. Que lo que le dijo a su madre es que le diera de amamantar por última vez. - No sabemos bien qué era, pero dicen que tenía nueve cabezas. - Y entonces amamantó a todos por última vez, y se dispusieron a partir, que se elevaron igual como llegaron, como si fuera nube, y se fueron y que se dirigieron hacia "*täxujts kupäjkp*", que se fueron hacia ese lugar, ahí llegaron. - El señor lo vio y era real, que sus cabezas parecían cabezas de serpientes pero que hablaban, pero no sabemos bien cómo era su cuerpo. - Que su esposa ya le había salido plumas-pelaje, *të pyëjkyonë*. Que regresaron juntos a su casa, pero que poco después mi bisabuela murió. Regresaron a su casa, pero murió la señora, ya no vivió más tiempo, y sus hijos se fueron a vivir **täxujts kupäjkp** [nueve montañas], suponemos que están viviendo allá esas serpientes, o esa criatura, fuera lo que fuera, y **esa criatura hablaba** (Magdalena Orozco, comunicación personal, Tejas, enero 2021).

Aquí la figura de la serpiente aparece también como *yëkjuky'äjtpë*, *tun'ääw-kojpk ääw*, *anaaw-wëtsuk*, *nëëj-mejy*, como mar, como agua, como lluvia, relacionado con la abundancia y con la fertilidad de "et-näxwii'nyët". Aquí otra narración que trata de una mujer que se casa con la serpiente:

Se cuenta que sucedió que unas muchachas estaban nadando en un río y que fue absorbida por un remolino. Pero cuentan que lo que realmente se la había llevado fue una serpiente. Estuvo extraviada por 3 o 4 días, a pesar de que sus padres la buscaron de inmediato y en los días posteriores a su desaparición no lograron encontrar su cuerpo.

Dicen que después de esos 3 o 4 días la muchacha regresó a su casa, pero que la trajo de vuelta una serpiente. Les contó a sus padres lo que le había pasado. Y les dijo que ya se iba a vivir a otro lugar, que ya se iba de la casa, que lo último que tenían que hacer por ella era construir un temazcal. - Después de eso van a venir a pedir mi mano, construyan el temazcal para que vengan a pedir mi mano. Pero que les contó que no iba vivir con una persona si no que iba vivir con una serpiente. Fue una serpiente que ya me pidió, me voy a casar con una serpiente. Y lo que me dijo él es

que les encargara que construyan un temazcal, para que él venga a entregarles ofrendas, regalos, que no me va a llevar sin entregarles algo a cambio.

Y así fue como construyeron el temazcal, cuando llegó el momento la muchacha les dijo a sus padres que esa noche llegaría la serpiente para traerles los regalos. Ya en la noche se fueron a dormir y la muchacha entró al temazcal. Y les advirtió a sus padres que si por la noche escuchaba ruidos que no fueran a asomarse. Ya entrada la noche los señores empezaron a escuchar ruidos, como truenos, como relámpagos, como si pedazos de metal hicieran ruido, como si arrastraran cadenas en el suelo y que se escuchaba como si la muchacha estuviera dando gritos de dolor. Y esos ruidos fueron lo que no soportaron sus padres y se fueron a asomar, y cuando se asomaron vieron que estaba ahí una gran serpiente y que lo que hizo el señor fue a buscar un gran palo para golpear a la serpiente con la intención de matarlo. Pero que la muchacha salió en su defensa diciéndole a su padre que se fuera, que no intervinieran en sus asuntos. Pero como sus padres no querían ese tipo de vida para su hija por eso querían matar a la serpiente, por fin la serpiente tuvo que huir, y que al día siguiente la muchacha también se fue. Que lo que dejó la serpiente en el temazcal fue muchas monedas [meeny]<sup>47</sup>. Y que la muchacha al despedirse de sus padres les dijo que jamás volvería, ahí les dejamos algo de monedas para que puedan ayudarse, para que puedan usarlo cuando lleguen a viejos. Y que la muchacha se fue, se fue al río donde había desaparecido y que ahí se volvió a meter (Magdalena Orozco, comunicación personal, Tejas, enero 2021).

Es en estos términos que hablamos de una ontología compartida, que los cuerpos podrán ser distintos, pero con ontologías compartidas, es decir, comparten el *jää'y'ajtën jantsy'ajtën*. Y más que relaciones físicas o corporales, son relaciones metafísicas y metafóricas. Son sistemas de relaciones, es una red de alianzas, de enlaces entre este espacio-tiempo con otros espacios-tiempos alternos o transversales.

Referirse a los *poj jää'y* y a los *poj jëyujk* es referirse a los múltiples planos de existencia. Estos *poj jää'y* y *poj jëyujk* tienen y poseen sus propias formas de existencia y de organización social. Como hemos dicho, los denominamos “poj” porque están más allá de nuestras capacidades sensoriales y racionales. Aunque comprendemos que habitan en *jatu'uk et-jatu'uk näxwii'nyët* [otros espacios-tiempos], no entendemos completamente su forma de actuar entre y ante nosotros.

---

<sup>47</sup> Monedas es igual a meeny, actualmente se entiende como moneda, dinero.

## Datos relevantes del capitulado

En algunas teorías nativas, lo humano-no humano no se distingue, porque todo lo viviente, lo existente se concibe como parientes, para el caso ayuujk todos somos jää'y-jujky, todos tenemos un “jää'y'äjten-jantsy'äjten, jujky'äjten-janytsy'äjten”. Tratando de no caer en definiciones preconcebidas de lo humano/ no humano, lo humano/ sobrenatural, lo humano, alma, espíritu animal, encantamiento, etc., que de alguna forma son conceptos que arrastra las ciencias sociales, me parece que son conceptos atravesados por el cristianismo y estos difícilmente serán la mejor traducción en este caso, porque nuestro imaginario colectivo se ha modificado y nos lleva inmediatamente a comprenderlo a partir de esas definiciones cristianas y no desde las definiciones ayuujk.

Esto es, en el ayuujk no existen conceptos distintos para describir lo humano y no humano, humano y extra humano, o humano y sobrenatural<sup>48</sup>, porque no existen tales clasificaciones, lo que tenemos es el concepto de “jää'y-jujky” [Ser persona - Existir/vivir], que incorpora múltiples “entes sociales” y la forma de existencia de los diversos entes sociales tienen su jujky'äjten-jantsy'äjten [existir/vivir-ser real/ser verdadero], tienen su jää'y'äjten-jujky'äjten [ser persona-existir/vivir], esto se refiere a que todo lo existente es “nayë jää'y – nayë jujky” (igual son persona-viven/existen).

---

<sup>48</sup> Lo sobrenatural, como ya señalamos en renglones arriba, es una forma de pensamiento que reafirma que lo que está más allá de nuestras capacidades de comprensión de lo “normal o natural”, pasa a ser sobrenatural. Lo que no podemos dominar, controlar y someter a nuestro sesgado razonamiento, automáticamente pasa a ser sobrenatural. Esto es, claro, desde el punto de vista del ego del *antropos* (para no decir occidental). Y desde esta perspectiva hemos hecho registros etnográficos y traducción de algunas ideas del mundo ayuujk, no cuestionamos el razonamiento y el raciocinio de lo sobrenatural. Lo que ha llevado a distorsionar nuestras propias formas de razonar y definir lo que está en el espacio que habitamos. Distorsiona nuestra ontología y epistemología. Lo que somos, lo que somos con los otros y de cómo racionalizamos y nos relacionamos con nuestro espacio-tiempo. Porque desde el punto de vista ayuujk, es la idea de et-näxwii'nyët [espacio-tiempo] nuestra red, nuestra fuente de interrelaciones, de este plano y de otros planos. Que de ninguna forma son sobrenaturales, son solo jatu'uk et-jatu'uk näxwii'nyët [otro espacio-tiempo], jatu'uk pujx jatu'uk käjp [otros pueblos], jatu'uk jä'ätäjk-jatu'uk tsënatyääjk [otras moradas], jatu'ukpë jëën tējck [otros hogares]. Nuestra concepción del espacio-tiempo configura estas relaciones, concibe una ontología compartida, concibe mundos transversales [Jatu'uk et - Jatu'uk näxwii'nyët]. Esto trasciende lo natural, lo sobrenatural, así como lo cultural, lo multicultural y lo intercultural, que definen una sola ontología y un solo mundo “natural”.

## Capítulo 4

### 4. Et-Nāxwii'nyēt: Xēmaaky y el “sistema de conocimiento” en territorio ayuujk

En esta parte se analiza cómo la idea del “Et-nāxwii'nyēt”, entendido como espacio tiempo y espacio mundo, configura el sistema de conocimiento y las relaciones sociales en territorio ayuujk. Las preguntas que nos guían para este capítulo son ¿cómo entendemos el “et-nāxwii'nyēt” (el mundo)? ¿Cómo concebimos el lugar que habitamos y cómo determina nuestros conocimientos? y ¿con quiénes lo habitamos?

\*\*\*

Al hablar del Xēmaaky también es preciso hablar del espacio-mundo, que en el caso ayuujk implica tanto el et-xēw [espacio-tiempo] como el et-nāxwii'nyēt [espacio-mundo]. A continuación, se intenta abordar cada una de estas ideas.

Se hace necesario aclarar que este texto intenta reencontrar y reconstruir los propios conceptos ayuujk, porque lo que se ha hecho es que se ha reducido el sistema de pensamiento ayuujk, denominándolos como sistema de creencias o pensamiento mágico, con un sentido reduccionista de la racionalidad, para encajarlo a un esquema, estructura y sistema de creencias venidos de Europa a través de la religión, “una visión heredera del pensamiento medieval que se fundaba en las explicaciones bíblicas y en los aportes de la tradición grecolatina a la cultura occidental” (Martínez González, 2019: 458), que, como sabemos, no son más que prejuicios de los propios pensamientos colonizados y colonizadores. Y eso es lo que hemos interiorizado como Ayuujk cuando repetimos frases como: discurso ritual, sistema de creencias, pensamiento sagrado, religiosidad, ritualidad, deidad, divinidad, espiritualidad entre otros que no son más que un reflejo de nuestras mentes colonizadas.

Colocarse frente a categorías universalistas implica un desafío, y eso se vuelve desgastante, porque al final el pensamiento dominante es el que te marca la pauta y no a partir de un pensamiento ayuujk o mínimamente de un pensamiento libre. Como dice Edward Said (2008: 49) habría que “preguntarse cómo se pueden estudiar otras culturas y pueblos desde una perspectiva libertaria, y no represiva o manipulativa. Pero entonces habría que replantearse el complejo problema del conocimiento y el poder”.



Lo que intento decir es que, si antes se tuvo que luchar contra señalamientos de idolatría y superstición, lo que implicó destruir, borrar y extirpar formas de conocer, actualmente el asunto no difiere tanto, ahora los señalamientos son que en las comunidades prevalecen creencias y pensamientos mágicos, y que la única razón real y verdadera es la ajena, pero jamás la nuestra. Que lo que sabemos, conocemos y practicamos no tiene fundamento científico, porque lo científico está allá afuera y tiene forma única, reduciendo las otras formas de conocimiento con el apelativo de saberes, costumbres y tradiciones.

Por ejemplo, cuando se dice que “algo” tiene nombre científico se remite a una lengua llamada latín [o grecolatina], y esa lengua antigua no la juzgo, sin embargo, se nos ha enseñado que las formas en cómo nombramos “algo” en nuestra propia lengua no es científica por el simple hecho de que no se enuncia en latín sino en ayuujk, y hasta no enunciarlo en latín jamás será científico.

Qué pasaría si dijéramos lo mismo de otras lenguas, que por ejemplo hasta que no enuncien sus conceptos en lengua Proto Mixe-Zoque no es científico, porque sépase, aprovechando el viaje, que el mixe-zoque es nuestra lengua raíz, así como el latín para las lenguas romances, entonces es nuestra lengua de enunciación “científica”:

Asimismo, basándose fundamentalmente en los criterios lingüístico y geográfico, [se ha planteado] la hipótesis de que, al menos, parte del gran complejo cultural llamado Olmeca habló una lengua mixe-zoqueana y que, siendo esta cultura una de las civilizaciones más tempranas y desarrolladas de Mesoamérica, fue la creadora de todo un conjunto de conceptos aplicados a diferentes campos del conocimiento como la agricultura, las plantas, animales, textiles, rituales, comercio y otros, mismo que, con el tiempo, daría en préstamo a otros pueblos mesoamericanos donde se siguen usando hoy día (Reyes Gómez, 2017: 34).

Deberíamos buscar nuestra enunciación científica en ayuujk y no en el latín. Lo que arroja que son muchas formas de enunciación científica, y no solo la que viene a imponerse como única.

Esto es lo que sucede con el sistema de pensamiento actual, este sistema de pensamiento dominante está basado en el *antropos*, a diferencia del sistema de pensamiento ayuujk, que está basado en el et-nāxwii’nyēt, un principio básico que hace diferente el sistema de relaciones con el entorno, que no significa estar bajo la voluntad y el sometimiento del et-

nāxwii’nyēt, sino mantener una relación de intercambio ontológico y epistemológico, como se intenta desarrollar en los renglones siguientes.

#### 4.1. Et-xëew – espacio-tiempo

La palabra et-xëew denota una dimensión espacial-temporal, de forma general se le asocia con las ideas de día, mes y año. La palabra *Et* “indica ‘espacio’ en tanto que en términos específicos refiere a ‘un lugar determinado’. Xëew, por su parte, nombra, en términos generales, al ‘sol’ e indica ‘el tiempo’ y, en términos específicos, denota ‘día’, ‘nombre’, ‘suerte’ o ‘destino’ y ‘fiesta’ (Reyes Gómez, 2017).

“**Et**” se refiere a la dimensión espacial, material y abstracta [et-nāxwii’nyēt - jatu’uk et-jatu’uk nāxwii’nyēt]. La dimensión temporal concreta y abstracta; la dimensión pretérita [sā ja et tēyēp, myiny kyēputy], la dimensión presente [yā’āt et, yā’āt xëew] y la dimensión futura [sā ja et myiny kyētā’āky].

En tanto que **xëew**, como ya lo hemos definido en el apartado de xëew-tso’ok (*ver 0*), corresponde al nombre de la persona, está relacionado con el día de nacimiento, con la organización del espacio-tiempo ayuujk; xëew es el día, el cómputo cotidiano del espacio-tiempo ayuujk; xëew es la organización de fechas importantes como las conmemoraciones, fiestas, celebraciones o aniversarios; y xëew es sol. Esta epistemología, este conocimiento es lo que está plasmado en el Xëtuu’, todo esto es lo que conocen y estructuran los xëemaapyë y es lo que la mayor parte de los ayuujk por lo general no conocen.

En conjunto **Et-xëew** es la dimensión espacial y temporal, el transcurso del et-xëew [espacio-tiempo] y de et-nāxwiinyët [espacio-mundo]. Antiguamente esta idea de et-xëew estaba inmediatamente asociada con el xëtuu’: conteo y administración del espacio-tiempo ayuujk, camino del sol, ruta del espacio tiempo, camino del espacio-mundo, lo que se traduce como calendario ayuujk. Este xëtuu’ es un reflejo de la estructuración de la concepción del espacio-tiempo, sin embargo, en la actualidad ya no es tan comprendido este concepto como tal.

Ahora como ayuujk jāä’y ya no decimos xëtuu’, ahora enunciamos la palabra “*calendario*”, así en términos del castellano, y en consecuencia entendemos y nos remitimos al “*calendario*” que nos regalan en el “abarroto o en la panadería”. Se hace evidente que ahora no se comprende en el sentido ayuujk de “xëtuu” o “xëpayë’ëpyë” [administración del

tiempo]. Cuando decimos en ayuujk “et-xëew” o “xëew-et” [espacio-tiempo], seguimos entendiendo el “calendario gregoriano, el calendario galván”, con la distribución de los días, las semanas, los meses y los años que ello implica, y no entendemos el “et-xëew” en el sentido que para nosotros significa; aunque esto se ha desplegado y difundido en algunas investigaciones recientes, sigue quedando como un conocimiento marginal, como un conocimiento minorizado, se ha reducido como conocimiento de algunos xëmaapyë, porque sucede que también varios Xëmaapyë actualmente tienen como única referencia el calendario gregoriano.

Entre los ayuujk, la noción de xëtuu’ ha cedido lugar a la noción de “calendario”, así en español. Este hecho parece insignificante, sin embargo, se ha alterado la concepción ayuujk del et-xëew, del xëtuu’, incluso se ha perdido en la mayoría de las comunidades. Por ejemplo, son pocas las personas que conocen que a partir del xëtuu’ existe una configuración de la idea del bien y del mal, los días positivos y los días negativos, ëxyëew-axëëkxëew:

Ji’iky xyëew, ja yë ka’ëypyë yëkmëkajpyxy. Mats yë ëypyë: Exëm yäm yë mäjk tap, yë’ kämjëtyty yë tpemy, käm tuu’ jë nyëja’. Tun’ääw kojpk’ääw, pënë nëjxää’nëm na kuy’ëewäänyëm nakyukäjpxää’nëmë, exëm ii’pxyukp m’ukyo’otyë. Tap, Uj, Koy, ja jam nëjxëmëtsy, jëtu’n ja näxwii’nyët nëjåwë. Oy’äjten, pënë m’amëteepy ja mkää’yën m’uujkën, pënë m’amëteepy mnëej mok, mok mxëjk, mo’owëp yë, ja’aku wyën’aty ja’ të xkëpëkkë, ja Ujx ja Tap. Èy xyëew yë uyx?: Èy xyëew yë uyx, mä yë wëxujk, täxtujk, maktëkëek ka’ yë y’ëyë. Yë’ oy yë tutktujkpë jëts jë mäjkpë. Jextujk, täxtujk ka’ yë y’ëyë, axëëkpoj, ka’ëpyoj yë wyëntanaapy. Ujx ëxyëew yë’

*El día tabaco, es para comunicarse con lo negativo. Los días positivos son, por ejemplo, hoy que es “diez-humo”, es para dar presentes a nuestras tierras de cultivo, a nuestros espacios de trabajo. También es propicio para ir a las montañas a entregar presentes. Lo mismo con los días Tap, Uj, Koy, son días de comunicación con el “espacio-tiempo”. Son días propicios para pedir que tengamos producción de alimentos, comida y bebida. Día “Temblor” y día “Humo” son positivos, sin embargo, cuando se combina con las numeraciones siete, nueve, trece se convierten en días negativos. En las numeraciones ocho y diez es positivo. En las otras numeraciones viaja con los vientos nocturnos, con los vientos negativos. Pero en general los días Ujx y Tap son buenos.*

Miyy xyëew yë, mä jëxtujk, täxtujk ka’ yë y’ëxyëewë.

*Día “Zacate” en los numerales siete, nueve se convierte en días negativos.*

Tuktujkpë, mäjkpë, yë’ëtën ëy. Makoxpë, tutujkpë yë’ëtën ëy. Maktäxkpë ka’ yë y’ëyë, ja’aku nëmaktäk ja jää’y xpakee’yëm [xpakiiyëm] ku n’o’ojkën. Ka’ yë maktäxjk nijuunë y’ëyë. Tëkëëkpë oy yë’, majtskpë ka’ y’oyë, maktäxkpë ka’ y’oyë,

jëxtujkpë ka' y'oyë, täxtujpë. Maktu'ukpë ka' yë y'ëyë, makmajtskpëtën ëy (Laurentina Mateos, comunicación personal, Cotzocon, 2021).

*Lo que son los números ocho, diez, cinco, seis, son numerales positivos. Cuatro es negativo, porque se dice que son cuatro las personas que nos cargan cuando nos van a enterrar. El numeral cuatro nunca es bueno, el tres es bueno. Dos, cuatro, siete, nueve, once no son buenos. Doce es bueno.*

Sin embargo, actualmente los xëmaapyë como los ka'xëmaapyë de forma generalizada se guían por los días gregorianos. Esta transformación ejerce influencia sobre las relaciones con los días, los meses, los años y los números, y esto también ejerce influencia sobre la configuración del jää'yäjtën:

... ja'aku xëwkwëjxp nmii'nyëntë nkaxi'ijkyëntë, "ja luunes, ja martes, miercoles, jueves, viernes" jä yë', ja'ayëte'n ëy ejxy'ity tsimy tsyëky yë viernes jää'y, jantsy tsimy'amääy yë "karääjë" (Juana Vásquez, comunicación personal, 2021)

*... pues está determinado el día de nuestro nacimiento, si es "lunes, martes, miércoles, jueves, viernes", sin embargo debemos tener mucho cuidado con los que nacen el viernes, porque son agresivos, son violentos.*

Pëmpëts yujy jää'y: miercoles, kweepës, yë' ëyjää'tyë, sábado, domingo, jää'y nuuxën domingo jää'y, pë jamyëm ëjts ja nuux'aty pats ëëts n'uknëmaanyë, jamyëm xë ëjts ja nmëkajpxy. Jate'nts yë'ëtë (Juana Vásquez, comunicación personal, 2021).

*Los que son buenos nacen un día "miércoles, jueves, sábado", quien nace en domingo es flojo, no le gusta trabajar. Así es como los días nos determinan.*

Es evidente que se ha visto disminuido la noción de espacio-tiempo ayuujk, transformando las configuraciones ontológicas, borrando con ello formas de pensar y de actuar, formas de conocer y relacionarse con el mundo, se ha borrado nuestra noción de xëtuu' y de et-näxwii'nyët:

...los mixes no sólo son partícipes de pleno derecho de la "Gran Tradición" calendárica mesoamericana, sino custodios de un sistema prehispánico de medición del tiempo tan bien preservado que, a ojos de más de un autor, convierten a los habitantes de la Sierra Mixe en herederos de un saber que fue omnipresente en Mesoamérica y que (de acuerdo con la interpretación dominante) se fracturó, desarticuló o colapsó tras la conquista y la implantación colonial del tiempo y el calendario cristiano (Zolla, 2012: 2).

Esta colonización del sentido del espacio-tiempo comenzó con la destrucción de los documentos del xëtuu'; con la persecución de los xëmaapyë; con la imposición de celebraciones cristianas a partir del calendario gregoriano, reprimiendo las celebraciones

establecidas por el xetuu', que son celebraciones relacionadas con el conocimiento del et-näxwii'nyët.

Sumado a esto, los asentamientos inventados por la iglesia sirvieron para adorar a sus dioses, con sus mitos de fundación de las comunidades que invariablemente se remiten a las campanas, las palomas blancas, las apariciones de santos o vírgenes en los árboles, en los manantiales, etc., centralizando así a las comunidades y atándolas a un solo espacio-mundo. Cuando la característica de los ayuujk era la movilidad, desde entonces comenzaron a ser sedentarios y descuidar los territorios, sobre todo desvinculándose del et-näxwii'nyët, de sus espacios y fuentes de conocimientos; desvinculándose de los múltiples espacios de construcción del "ser" como los ríos y las montañas, dejando a un lado la forma de nombrar lo que les rodea:

Durante los siglos XVI y XVII y bajo la agresiva presión de la iglesia, el uso del tonalpoualli y otras técnicas y métodos adivinatorios comenzó a declinar –en algunas regiones más que en otras–, dejando hoy en día importantes continuidades entre los mixes de la Mixe baja y media, los zapotecos de Quiatoni y los zapotecos de los Loxicha y, por supuesto, entre los pueblos mayas de los altos de Guatemala. En lo que hoy es Oaxaca, el uso abierto de los nombres mánticos para las personas continuó hasta mediados del siglo XVII, como atestiguan numerosos documentos escritos en mixteco, zapoteco y chocho en que figuran cientos de personas con dichos nombres. Sólo después de 1650 comenzaron a prevalecer los apellidos españoles entre los macehuales, la gente común. Sin embargo, en la clandestinidad, los contadores de los tonalli en las regiones más apartadas seguían elaborando documentos con la cuenta mántica, aunque durante el siglo XVII pasaron de los dibujos a la escritura alfabética.

Durante la larga persecución por parte de la iglesia –un proceso que hoy en día no ha terminado del todo– las autoridades confiscaron de vez en cuando algunos de estos cuadernos. Como se verá más adelante, en los primeros años del siglo XVIII, el obispo de Oaxaca, fray Ángel Maldonado, confiscó y envió 101 cuadernos mánticos de contadores zapotecos de la Sierra Norte a España, donde hoy yacen en el Archivo General de Indias (Oudijk, 2021: 24)

Los escritos de un presbítero evidencian su malestar al no lograr exterminar por completo la administración y conteo del espacio-tiempo ayuujk:

He querido referir este hecho que se lee en las obras de Burgoa, no para justificar la credulidad supersticiosa de los indios, sino para que se conozcan los otros muchos de igual clase que, á pesar de tres siglos de cristianismo, mantienen aún en nuestros días tan insensata persuasión. Verdad es que no existen ya calendarios y que se han perdido de los registros de la memoria, el orden y la forma antigua de encontrar la

*tona*; pero sustancialmente la superstición vive; pues cuando es inminente el alumbramiento de un indio, los comadrones y parteras se dedican á delinear sobre la ceniza ó la arena culebritas, lagartijas y otros animales, marcando el que corresponde al instante de la aparición, como el protector de la criatura (Gay, 1881: 123).

En los últimos tiempos no ha sido de forma explícita, sin embargo el uso del calendario gregoriano se volvió más dominante con la emergencia del Estado Mexicano, mientras siguió desapareciendo el Xētuu', dado que no tenía cabida en los espacios de organización y estructura social que ahora estaba implementando el Estado a través de sus instituciones, a través de los "aparatos ideológicos de estado" (Althusser, 2010), donde la figura de los Xëmaapyë pasaron a ser considerados como un lastre, una figura de la ignorancia, un obstáculo para el progreso y el desarrollo, un promotor de la superstición y de la brujería, que debía (y que debe) ser borrado, sustituido por científicos, académicos, por hombres de ciencia de la sociedad dominante:

Durante su travesía por la región en 1932, el Dr. Beals pudo notar marcadas diferencias respecto al desarrollo cultural de estos municipios; algunos como Ayutla, Zacatepec, Juquila y Totontepec, se mostraban progresistas y dispuestos al cambio. Otros como Tlahuitoltepec y Cacalotepec estaban en un punto intermedio, sin decidirse a romper con sus viejas tradiciones en favor de costumbres importadas de la ciudad. Los demás poblados se mantenían (como hasta hoy) retraídos y francamente conservadores. En la actualidad, el Sr. Miller, que es el que más conoce la región, considera que los pueblos de mayor arraigo en su pasado son los de Cotzocon, Tamazulapan, Camotlán y Mazatlán; en ellos todavía pueden observarse modos de vida que ya han desaparecido en otros lugares. De hecho en los dos últimos pueblos hasta hoy está en uso el antiguo calendario agrícola de 18 meses de a 20 días, más los otros 5 que completan el año y que se consideran como infaustos; además, en Camotlán, conservan el tonalámatl o año sagrado de 260 días (Villa Rojas, 1956: 21)

En la actualidad, lo que encontramos del xētuu' son fragmentos recuperados en una comunidad o en otra, de un xëmaapyë y de otro, unos coinciden, otros son informaciones fragmentadas o distorsionadas:

Si bien la búsqueda de ese calendario prehispánico, que los mixes habrían conservado gracias a la combinación del aislamiento y la potencia de la "tradición", ha propiciado muchas investigaciones sobre este pueblo y sin duda ha producido datos de interés, generalmente resulta estéril y a menudo termina en fracaso (Zolla, 2012: 3).

Algunas personas de las mismas comunidades ayuujk han hecho el esfuerzo por volver a ensamblar todos estos fragmentos para tratar de reestructurar o reensamblar lo que queda de

este conocimiento, sin embargo, es difícil, ya que es información muy fragmentada y dispersa. A continuación, se presenta una parte de todo este conocimiento del espacio-tiempo:

- Hay meses, hay meses ayuujk, son 19 meses. También tenemos lo que llamamos mā'āny, que es una semana.

- ¿Cuántos días son una semana?

- 7 días

- Pero eso es de españoles. Porque lo que es de nosotros 13 días es una semana. Y eso es tu'uk mā'āny. Los meses son 19. Y los días son 20. Esos 20 días son los que se van marcando dentro de las semanas. Por ejemplo, una semana son 13 días, faltarían 7 días para los 20 días que es un mes, entonces esa semana atraviesa el mes. Y así se va distribuyendo en 19 meses.

Los nombres de los días son:

Kapy, Kääj, Ju'uky, Paa, Ujx, Tap, Muuy, Jëkuuny, jukpii, Xa'a, Jow, Juun, Tsaa'ny, Uj, Koy, Naan, Nē'ën, Jo'o, Jaamy, Tëts. Cada mes son 20 días.

Los meses son:

Měj kaj pu'ut, jaak kajpu'ut, Měj xëwë', Jaak Xëwë', Ta'akkam, Měj ka i'pts, i'ptstëkë', Kutyëëxy, Nëtsi'i, Měj Xox, Jaak Xox, Jotsoon, Axo'om, Ap'i'pts, Nëxamë', Měj'oo, Jaak'oo, Měj tsatsok, Mutsk tsatsok. Son 18 meses de 20 días y el mes 19 son 6 días, que es el mutsk tsatsok, aunque ese mes durante 3 años permanece con 5 días. En el cuarto año se agrega un día, lo que en español se dice bisiestro. Se agrega un día. Y cuando eso la gente, otros xëmaapyë lo pierden o no lo toman en cuenta, siempre toman en cuenta solamente los 5 días, porque lo hacen de memoria. Por eso es diferente. Por ejemplo, el de Guichicovi y Cotzocón son diferentes, no toman en cuenta o no agregan el tsatsok, aquí en Mazatlán se agrega un día para que sean 6 días. Y así cada cuatro años hasta 2052.

Hay otra forma de hacerlo para descartar el año bisiestro, hay un año que comienza al medio día, el segundo año comienza por la tarde a las 6 de la tarde, cambia un cuarto de día con el año anterior, el tercer año entra por la media noche, el cuarto año entra a las 6 de la mañana, el quinto año vuelve a reiniciar el año al medio día. Entonces si hacemos eso no es necesario que agreguemos un día, porque ya estaríamos ocupando las horas de un día, las 24 horas del día, entonces consumimos el día adicional de esa forma. Esa es otra forma de hacerlo, para no agregar otro día, pero esa forma se está perdiendo, porque nadie lo conoce, nadie lo sabe hacer de esa forma. Mi padre es el que sabía hacerlo de esa forma, el sí sabía, aunque nunca fue a la escuela (Germán Perfecto, comunicación personal, 2009).

De la siguiente forma quedaría el sentido y estructuración ayuujk de et-xëw, del Et-nāxwii'nyët, en su forma de administración y conteo de los días nombrado como Xëtuu'.

Et-Xëew	Xëew [Día]	Mä'ány [Semanas]	Po' [Mes]	Jumëjt [año]
[Espacio tiempo]	24 horas: Cambia al medio día	13 días	20 días	365 + ¼ de días

Figura 13: Estructuración del Xëtuu'

En lo que corresponde a la estructura de la numeración y los nombres de los días el xëmaapyë Don Germán nos presenta la siguiente información:

Por ejemplo, hoy es Junio. Junio 1 fue kē'ënt xa'. Kē'ëx jow, pakatsyjoon junio 3. Así va. Hoy es junio 14, hoy es kē'ënt ju'uky, kē'ëx pä'ä, pakatsy uyx, tu'um tap, matsk mëëy, tu'uk jukiiny, majkts ju'kpiij, mokx xa'a, tujt jow, kuuy juwëëny, Tëkut xa'any, Täxk uj, mäjk kuy, kē'ënt naan, Kē'ëx nē'ën, pakatsy jow, eso es una semana, eso es tu'uk më'ëny.

El mes termina en axo'om. Axo'om ipt. Cuando ya regresa el sol. El axo'om comienza con el día mëj kääj. Cuando entre el mes axo'om.

Kapy, Kääj, Ju'uky, Paa, Ajx, Tap, Muuy, Jëkuuny, jukpii, Xa'a, Jow, Juun, Tsaa'ny, Uj, Koy, Naan, Nē'ën, Jo'o, Jaamy, Tëts. Cada mes son 20 días (Germán Perfecto, comunicación personal, 2009).

Por su parte, doña Laurentina nos presenta la siguiente información:

Ti xëew: Nējāwē ja' mā ja oo'kpē, ji'iky xyëew tē t'ëëky, mimajtsk xëew päay xëew, uyx, tap, mëëy, jëkëëny: miti xpëëmëm xkajxëm, x'ayajkëm xkëyajkëm Taay-jëkëëny. Jokpiw, xa'aw, jow, juun, tsä'an, uj, koy, naan, nē'ën, jo'ow, jaamy, tëts, kapy, kääj, ji'iky (Laurentina Mateos, comunicación personal, Cotzocón, 2021).

Por último, Francisco Santiago presenta la siguiente información de los días:

Ju'kpii, Xa'a, Jow, Ju'uky, Jukëënyë, Tap, Tëëts, Ujx, Paa, Kaa, Tsaa'ny, Naan, Koy, Nëën, Jaamy, Mëëy, Juuny, Amatukëy, Kootsy, Nëë (Francisco Santiago, comunicación personal, 2021)

Organizando esta información quedaría más o menos como en el siguiente cuadro:

Posición	Nombre del día	Traducción
1	Jukpii	Raíz
2	Xa'aw	Viento
3	Jow	Palmera
4	Juun	Iguana
5	Tsa'any	Culebra
6	Uj	Tierra
7	Koy	Conejo



8	Naan	Venado
9	Ně'ën	Agua
10	Jo'o	Perro
11	Jamy	Mono
12	Tëets	Diente
13	Kapy	Carrizo
14	Kaa	Jaguar
15	Ju'uky	Tabaco
16	Paa	?
17	Ujx	Temblor
18	Tap	Humo o Nube negra
19	Mëëy	Pasto o Zacate
20	Jëkëëny	Flor

Figura 14: Estructuración de los días

Fuente complementaria: (Vásquez, Vásquez y Pérez, 2014; Reyes Gómez, 2017: 49)

Nombre de los meses:

Ayuujk	Español	Ayuujk	Español
1. Měj kaj pu'ut	Gran abono	11. Jaak Xox	Más Sorda
2. Jaak kajpu'ut	Más abono	12. Jotsoon	Corazón errante
3. Měj xëwë'	Gran sol	13. Axo'om	Retorno del sol
4. Jaak Xëwë'	Más sol	14. Ap'i'pts	Veintena de los abuelos
5. Ta'akkam,	Tierra de humedal	15. Nëxamë'	Canícula
6. Měj kaa i'pts,	Gran Jaguar	16. Měj'oo	Gran Águila
7. I'ptstëkë'	Mes entrante	17. Jaak'oo	Más Águila
8. Kutyëëxy	Palmera	18. Měj tsatsok	Gran Cenzontle
9. Nëtsi'i	Calabaza de agua	19. Mutsk tsatsok	Pequeño Cenzontle
10. Měj Xox	Gran Sorda		

Figura 15: Estructuración de los meses

Fuente complementaria: (Vásquez, Vásquez y Pérez, 2014; Reyes Gómez, 2017: 49)

La numeración de los 13 días de la semana:

Ayuujk	Equivalencia en español
Tu'um	Uno
Matsk	Dos
Tuuk	Tres
Majkts	Cuatro
Mokx	Cinco
Tujt	Seis
Kuy	Siete
Tékut	Ocho
Taax	Nueve
Majk	Diez
Kë'ënt	Once
Kë'ëx	Doce
Pakatsy	Trece
Figura 16: Estructuración de la semana	

Al respecto de la cuenta y de los nombres de los días y los meses Don Germán señala:

No sabemos exactamente por qué los días se llaman así, solo porque por generaciones se les ha nombrado así. Y me pregunto por qué los llamo yo así, porque no es lengua de aquí, no sabemos de dónde viene. No sabemos de dónde viene el ayuujk. Pero yo digo que el ayuujk es de aquí. Solo la gente habla diferente. Cuenta de forma un poco diferente. Y solo estamos repitiendo de cómo fueron nombrados los días originalmente, antiguamente. Pero actualmente ya elaboré mis registros en mi propia variante. Ya no uso el tu'um [uno]. Porque yo no hablo así. Porque yo no sé de dónde viene esa forma de hablar porque nosotros no hablamos así aquí. Yo uso mi propia variante para el conteo (Germán Perfecto, comunicación personal, 2009).

Como decíamos en otra parte de este trabajo, y como lo menciona don Germán, la forma de nombrar los días, los meses y las numeraciones es de origen muy antiguo, remite al proto-mixe-zoque, que por generaciones se ha ido transfiriendo y transformando, aunque en este caso, la forma de enunciar los nombres y las fechas de xētuu' conservan sus denominaciones originales que por lo general aparentemente no coinciden con las variantes actuales del ayuujk, pero si indagamos y profundizamos nos daremos cuenta que más bien marcan el origen de nuestras formas de nombrar y de contar en la actualidad.

Y esas formas de nombrar y de contar, de relacionarnos con el espacio-tiempo, es lo que perdemos cuando perdemos el xetuu', que como decíamos, en la mayoría de las comunidades se ha perdido y ya se desconoce su existencia entre la mayoría de los habitantes en territorio

ayuujk. Así como en esta investigación encontramos que el reducto del xētuu' está en algunos pueblos antiguos como Guchicovi, Mazatlán, Cotzocón, Yacochi, Mixistlán o Tiltepec, en los pueblos de origen más reciente y colonial estos xētuu' ya no existen.

Al respecto del Xētuu', o del calendario ayuujk, existe un trabajo escrito muy completo de Juan Carlos Reyes Gómez [*Ver Reyes Gómez, J. C. (2017) Tiempo, cosmos y religión del pueblo Ayuuk (México). Universiteit Leiden, Holanda*], realizado entre el 2012 y el 2016, sin embargo, muy inclinado hacia la idea de lo sagrado y lo religioso, que me parece que es el único detalle que arrastra un enfoque sesgado por la religión, porque en cuanto al trabajo de indagación sobre el xētuu' es insuperable:

... el pueblo ayuuk, al igual que otros pueblos mesoamericanos, tiene su propio calendario, uno de los cuales (el tradicionalmente llamado calendario ritual), relaciona más a los seres humanos con los dioses en tanto que el otro (el comúnmente denominado calendario agrícola) tiene que ver más con la relación de los seres humanos con la naturaleza y, por ende, con los dioses también; el primero consta de 260 días en tanto que el segundo tiene 365 días; ambos son altamente sagrados por lo que ambos tienen profundas e intensas implicaciones rituales.

El calendario de 260 días determina, a grandes rasgos, el nombre que debe llevar un recién nacido (el cual se corresponde con su fecha de nacimiento), así como su nagual principal, su carácter, su personalidad, qué oficio tendrá y qué le depara el destino a lo largo de su vida; de acuerdo con lo anterior, se dice que éste tiene un carácter mántico o adivinatorio y está construido con base en el tiempo que dura el período de gestación de un ser humano, esto es, desde que es concebido hasta que nace [nueve meses].

Por su parte, el calendario de 365 días señala los tiempos propicios para la realización de las actividades agrícolas, pecuarias, forestales, de recolección y demás para la subsistencia diaria, según las influencias de los astros y los dioses sobre la tierra quienes determinan y dan lugar a los distintos fenómenos meteorológicos (Reyes Gómez, 2017: 29, 30)

Este xētuu' tiene implicaciones tanto ontológicas como epistemológicas, si por una parte guía la configuración del “ser ayuujk”, por otra parte “estructura el conocimiento” teniendo como columna vertebral el Et-nāxwii'nyēt:

Por ejemplo, el mes ayuujk que se llama pu'ut [abono], puede derivar en la palabra pu'uty, podrido o abono. ¿Y qué acontece ahí? Todo se pudre, pu'ttaapy. Las raíces se pudren. Como el café cuando se siembra en el mes kajpu'ut su raíz se pudre, y se cae el café, por eso nadie siembra café en ese mes. Mējkajpu'ut [gran abono],

jaakkajpu'ut [más abono], son dos, nadie siembra nada en esos meses, porque las raíces se pudren, se vuelven abono.

En esos días, nadie sabe lo que pasa. Pero hay un pequeño insecto, y esos son los que se comen toda la raíz, pero la gente no sabe. Y me puse a ver qué era lo que pasaba, porque soy curioso. También cuando quemamos el pasto, cuando se quema todo, pero hay unos ratones que están ahí comiendo la raíz.

Los meses Mëjxëwë' [gran sol] y Jaakxëwë' [más sol]. Están relacionados con el ta'akkam [tierra de humedal], digamos que la gente siembra moojk [maíz], calabaza, xëjk [frijol]. Siembra el maíz con el nä'än [especie de frijol]. Yo siembro, pero le pongo herbicida por eso no siembro frijol porque se echaría a perder. Ta'akkam. Donde se siembra maíz, frijol, calabaza.

Tä'äk'ipts. Iptstëkëë ese no da nada, no sirve por eso se le llama así, porque se pierde.

Kutyiixy [palmera] la gente dice que a eso se refiere, cuando nacen o metamorfosean los animales, también se refiere al murciélago, es el nombre de un mes.

Mëjkaa [gran jaguar] niy jë jää'y ja pyëktakypy. Gran jaguar. Se siembra chile en ese mes.

Äp'ipts [veintena de los abuelos] aún es temporada de sembrar chile, como el mes Mëjkaa.

Nëtsi' [calabaza de agua] No se siembra nada, no se hace nada, es como un mes nulo.

Mëjxox, Jakxox, cuando la gente es pescadora, jip jë tsää'n kyo'knä'äy.

Jotsoon [corraza errante] gente que duerme mucho, gente que es muy flojo, ja joojtëk tso'mp jate'n ja jääy tyakkojy [pero yo no lo creo], ku jotsoon i'ptsën, yëkmääwämp.

Axo'om [retorno del sol] cuando el sol avanza durante el año se encuentra con un axo'om, axo'omtik. Es cuando cambia la ruta del sol, el camino del sol, es cuando cambian las estaciones, cuando el sol va de regreso. Igualmente dicen que va a venir una persona extraña, que le llamamos kajxpojkp, que es alguien que le da o le desea, o le provoca enfermedad a otra persona, por ejemplo, comes alguna fruta y eso te va hacer daño, nukoo jää'y myëku'uk tnëwämpety, pero eso no es verdad, porque eso no lo hago yo, eso no significa axo'om. Kaxpojkp, es más bien cuando se genera enfermedad, chisme, mal a las personas.

Después va Nëxamë [canícula] es un mes awä'än, violento, agresivo. Cuando cortamos o labramos madera, se seca muy bien. Por eso hay muchas cosas que no creo. Por curiosidad tengo que ver porqué llaman así los meses. Qué es lo que llaman Nëxawë'. Eso le llama canícula. También investigué que era eso de canícula. Entonces lo encontré. Entonces entendí por qué decían eso del mes. Porque es un tiempo agresivo, hay mucho sol, hay una nueva estrella que le llaman Can Mayor, le llamamos Jayjuxtujk, sale al mismo tiempo con el sol, cuando pasan al mismo tiempo, por eso el calor es muy fuerte. Eso también coincide con el calendario castellano, que dice que es tiempo de calor. Cualquier cosa es agresiva en ese tiempo,

por ejemplo, el “xox” [Sorda] es muy venenoso en esa época, cualquier animal, por ejemplo, el pequeño xëwinky cuando nos pica genera mucha hinchazón, más de lo normal. Una vez así me pasó, en la milpa cuando estaba pizcando. Es muy fuerte el veneno en esa época. Eso le llaman Nëxamë'. Es un mes fuerte, coincide con el tiempo de calor, calor extremo.

Después va Mëj'oo' [gran águila] cuando la gente siembra café, es un mes bueno para cualquier siembra, son dos meses, Mëj'oo' y Jaak'oo' [más águila].

Después va tsatsok. Mëj tsatsok [gran cenizote] y mutsk tsatsok [pequeño cenizote]. No es buen tiempo para siembra de café, los frutos son muy pequeños, cualquier fruto, no crece mucho. Hemos hablado de los meses, de los días, de los nombres de los días, cuántos meses hay. Hemos hablado de todas las cuentas. Eso es lo que conforma el año (Germán Perfecto, comunicación personal, 2009).

De aquí podemos extraer que el xëtuu' nos ofrece información sobre la fertilidad o infertilidad de la tierra; la productividad o improductividad; los tiempos propicios o no propicios de los cultivos; de los tiempos biológicos de los diversos tipos de animales; del conocimiento meteorológico; de las estaciones del año; del conocimiento astronómico. El xëtuu' hace referencia a las formas, los modos y los tiempos de producción, tanto de los alimentos como del conocimiento.

Esta forma de organización del Xëtuu' configura nuestras formas de relación concreta y abstracta con el et-näxwii'nyët, con las figuras sociales de los distintos planos de existencia, en consecuencia, marca el ritmo y nuestra forma de existencia, marca nuestra ontología y epistemología.

El calendario tiene relación con el cruce de otros et-näxwii'nyët, como por ejemplo el “äp xëëw” [äp: abuelo, abuela, ancestro, ancestra; Xëëw: día-sol, fiesta], la fiesta de los abuelos. Fiesta que actualmente se realiza a finales del mes de octubre y a principios del mes de noviembre y a lo que se le llama fiesta de día de muertos. Sin embargo, se dice que esta fiesta corresponde al fin de año y al inicio del año nuevo ayuujk, y que corresponde a lo que en otros tiempos fue el mes 19 de 5 o 6 días que se le denomina, mutsk tsatsok. Y así como dicen los xëmaapyë, eran los días de guardar, sobre todo de convivir con este mundo y otros mundos.

El calendario como sistema de conocimiento determina cuándo habremos de encontrarnos, o cuándo beberemos y comeremos con los que están en jatu' uk et-näxwii'nyët. Una relación

que determina la forma de conocer y comprender el espacio-tiempo y la existencia como nāxwēnkujk jāā'y [los que vivimos sobre la faz de esta tierra].

También hay una adaptación y una organización del xētūu' ligeramente distinta para cada una de las geografías y cada una de las condiciones climáticas al interior del territorio ayuujk. Esto es una muestra de que la concepción del espacio-tiempo es una construcción social y este se adapta al et-nāxwii'nyēt, no el et-nāxwii'nyēt se adapta al xētūu', el "humano" no es el centro de organización del espacio-tiempo, si se hiciera esto sería contraproducente, porque tan solo, por ejemplo, las formas de producción no serían eficientes, como lo dice don Germán Perfecto:

Un día una persona me preguntó por qué no utilizamos todos los calendarios juntos. Y le digo que no se puede, porque este es de Mazatlán. Y él traía uno que había elaborado y le digo, el tuyo comienza en noviembre. Y aquí el de Mazatlán comienza en octubre, incluso eso me lo dice un pájaro, tsatsok, tsatsok, es el pájaro que sabe, porque no es igual en otra parte. Y me dice, entiendo, entonces no es igual.

Igual cuando la gente siembra, siembra en el mes correcto, si siembras en otro mes pues no será bueno la siembra. Por ejemplo, sembrar el tā'ākkām en tiempos de calor, no se siembra en tiempos de calor. En tiempos de calor se siembra otro que se llama tā'āk'ipts. Si yo digo, hoy va a entrar la siembra de tā'āk'ipts, cuando la gente ya sembró en esas tierras, entonces no se corresponde y la siembra no va a dar. Por eso no lo cambio. Por ejemplo, en otras comunidades siembran en meses diferentes, el café lo siembran en meses diferentes. [¿Cuándo siembran maíz en tu tierra? - enero hasta abril.] Aquí en Mazatlán siembran en mayo, diciembre, enero siembra el tā'ākkām. Después del 6 de enero ya siembra tā'āk'ipts. 20 de enero ya entra siembra de tā'ākkām. Por eso no lo puedo cambiar. Porque me va a cambiar mis tiempos, y no es posible. Y ese pequeño pájaro que sabe, ese me dice los tiempos. Es el pájaro que sabe, qué veinte es, que mes es. Por eso no cambia, por eso lo conservo así. Por eso digo si quisiéramos cambiarlo no sería útil. [¿Esto lo saben en tu comunidad? - no, no hay quien use calendario] Siempre falla si solo lo tenemos en la memoria, y podemos tener errores de un día, dos días, hasta tres días. Antes cuando la gente venía a consultar a mi padre después de consultar a otros, para confirmar si le habían señalado los días correctos, aunque él no tenía nada registrado en documentos. Entonces así lo estoy registrando, para no equivocarme (Germán Perfecto, comunicación personal, 2009).

La relevancia del xētūu' radica en que es la columna vertebral para el conocimiento o la sistematización del conocimiento, como dice Levi-Strauss:

El espacio y el tiempo son los dos sistemas de referencia que permiten pensar las relaciones sociales, tomadas en conjunto o en forma aislada. Estas dimensiones de

espacio y tiempo no se confunden con las que utilizan las demás ciencias. Consisten en un espacio «social» y un tiempo «social», lo cual significa que no tienen otras propiedades que las propias de los fenómenos sociales que las pueblan. Las sociedades, según su estructura particular, han concebido de muy distintas maneras estas dimensiones (Lévi-Strauss, 1987: 310, 311).

La organización del espacio-tiempo en una sociedad configura la estructura social, determina actos, conocimientos, modos de producción, el ser y el conocer. Si perdemos nuestro Xētuu' perdemos todo: el conocer, el ser, la lengua, la organización social, las formas de relación con el espacio en que vivimos. La medición del espacio-tiempo es medular en la cosmología ayuujk, a partir de la complejidad y la semántica del et-xëëw nosotros mismos estamos siendo nombrados. De ahí que nuestros nombres en ayuujk determinarían nuestra ontología, conoceríamos más nuestra propia ontología, porque actualmente ya no nos nombramos desde lo ayuujk y, como se dice, lo que no se nombra no existe, nosotros no existimos desde lo ayuujk, a diferencia de otros pueblos que pudieron conservar sus nombres en sus propias lenguas.

Actualmente algunos xëmaapyë se apoyan en el registro escrito [como parece debió ser antes o durante la colonia]. El asunto es que ahora retoman el registro y las anotaciones del xētuu', el camino del sol. Algunos realizan el registro en ayuujk, con las grafías del castellano y con un sistema que ellos mismos consideran que corresponde a los sonidos de su variante. Aunque de otros no he podido ver ni saber si esos registros lo hacen en ayuujk o en español. Aunque como dije, en Mazatlán y Guichicovi realizan el registro intentando utilizar las grafías ayuujk (*Figura 17*).

El xētuu' es un elemento para pronosticar que difiere de la idea de adivinar. Pronosticar<sup>49</sup> como actividad científica que incorpora diversas variables y factores de análisis, pero que siempre es probabilidad, no certeza, es un cálculo matemático, por lo tanto, el xētuu' incorpora elementos de probabilidad científica. Tampoco son augurios, como generalmente dice la antropología clásica y los textos coloniales, son pronósticos, lo mismo puede suceder

---

<sup>49</sup> Pronosticar: v tr. Determinar con ciertas probabilidades de acierto la evolución que tendrá algo en el futuro, la realización de alguna cosa o su comportamiento futuro, a partir del análisis de los datos de que se disponga: pronosticar el clima, pronosticar la curación de un enfermo, pronosticar el ganador de un juego (DEM, 2023) En el contexto del xëmaaky es ejercer un análisis minucioso y emitir una conclusión; es un proceso de análisis del espacio-tiempo, del espacio-mundo. Se ponen en práctica la hermenéutica, la semiótica, el análisis del discurso y el proceso de traducción. No es un ejercicio azaroso y mágico, no es adivinar.





## 4.2. Et-näxwii'nyët – espacio-mundo

La idea de Et-näxwii'nyët es ‘el mundo’, ‘el universo entero’, ‘el cosmos en su totalidad’, es un espacio.” (Reyes Gómez, 2017). Refiere a una dimensión espacial-territorial, al espacio-mundo que complementa la idea de et-xëëw como dimensión espacial-temporal. Aunque también esta noción viene acompañada de otra noción que es el de jatu'uk et - jatu'uk näxwii'nyët, otros mundos-otros tiempos:

El concepto central del sistema de creencias mixes es el del *naaxwiiñ* (una personalización de la naturaleza o el mundo). Para los mixes es el centro y la parte más importante del universo: observa, sabe, comprende, comunica y expresa buena voluntad o desagrado. Puede ser un benefactor, o puede enojarse y castigar a la gente. Sus palabras o revelaciones a los humanos no son jamás cuestionadas. Actúa como juez y administra justicia. Sus juicios son acatados como verdaderos y por encima de todo cuestionamiento. Los chamanes que interceden ante el *naaxwiiñ* son considerados fuente de sabiduría, guardianes de las costumbres y autoridades en todo lo religioso. Por lo general son llamados en los casos de enfermedad (Hoogshagen, 1964, 359-360).

Claro que el concepto de et-näxwii'nyët tiene sus alcances y sus límites, sabiendo que esta concepción espacial-territorial culmina donde comienza otro, es decir, donde comienza jatu'uk et - jatu'uk näxwii'nyët, otro espacio-mundo/ otro espacio-tiempo, distinto al ayuujk y donde no existe la influencia de la noción de espacio-tiempo ayuujk, porque se entiende que cada sociedad tiene sus propias nociones de et-näxwii'nyët:

Por otra parte, la noción de Jatu'uk et – Jatu'uk näxwii'nyët en general es traducida por los propios ayuujk y por personas no ayuujk como el “inframundo” o “supramundo”, sin embargo, es una traducción sesgada [judeocristiana] como igualmente pasa con Mictlán o Xibalbá. Jatu'uk et – Jatu'uk näxwii'nyët únicamente se refiere a un mundo alterno, transversal o paralelo, es un mundo igual a este mundo.

Si bien se dice que existe un Jatu'uk et – Jatu'uk näxwii'nyët al que se viaja cuando la vida termina aquí, o se viaja a ese Jatu'uk et – Jatu'uk näxwii'nyët cuando hay cruces de espacio-tiempo/espacio-mundo que hace que alguien pueda ir y venir de otros mundos sin estar muerto. Sin embargo, existen múltiples Jatu'uk et – Jatu'uk näxwii'nyët, otro espacio-mundo, que no necesariamente son mundos inaccesibles, o al que se viaja cuando la vida termina aquí.

También puede significar un espacio-mundo que está en la misma dimensión de la que habitamos habitualmente, únicamente lejano, distante, y en el que habitan otros pueblos que pueden hablar una lengua semejante a la nuestra o lenguas diferentes, pero no desconocidas. Así, por ejemplo, se dice que cuando alguien se traslada a otro lugar, sobre todo a un lugar lejano, en ayuujk se dice que va a jatu'uk et-jatu'uk näxwii'nyët, en referencia a otros pueblos, otras tierras, otras formas de vida, otras formas de existencia.

Pero también, y como lo cuentan las narraciones, existen otros espacios-mundos que son paralelos o transversales a este mundo que habitamos: Mä ja tääy jëkiiny tsyëënë, mä ja anaaw-wëtsuk tsyëënë, mä ja ujts jëyujk tsyëënë, mä yëk'exyëttë yëkjakyaptë, mä kyäjpxtë xye'ektë ja moojk ja xëjk, exëm atëm nkajpxyën nxiijkyën yä näxwiiny näxkijxy. Un mundo donde habitan los diversos tipos de maíz y donde podemos entablar conversación con ellos, o donde los venados y demás animales que en esta dimensión pensamos que son “silvestres”, en ese otro espacio-mundo son pastoreados como ganados por los “trabajadores” del Tääy-Jëkiiny, del Anaaw-Wëtsuk. O lo que son serpientes para nosotros, es la correa del sombrero o el collar de los habitantes de otro espacio-mundo. Esta concepción del et-näxwii'nyët (espacio-mundo) está relacionado con las nociones del jää'y (persona), porque los jatu'uk et-näxwii'nyët son habitados por jää'y jujky.

Así se habla de la existencia de un mundo transversal, de un otro espacio-tiempo, espacio-mundo en un plano alterno que por lo general experimentan o tienen acceso los xëmaapyë y en ocasiones excepcionales los kaxëmaapyë, por algunas circunstancias extraordinarias como lo dicen algunas narraciones.

Hoogshagen (1964) hace un registro de la idea de et-näxwii'nyët en los siguientes términos:

El *naaxwiin* parece ser una composición de seres sobrenaturales, con él mismo, como cabeza o parte principal. Los seres sobrenaturales asociados con él, son de todas clases: animados e inanimados, espíritus y no espíritus, plantas, animales, pájaros, insectos, vientos, rayos, rocas, árboles, plantas narcóticas y muchas cosas más (Hoogshagen, 1964: 360).

El xëmaapyë es quien puede saber, reconocer y comunicarse con estos otros seres ya sea en este plano que nos es común o en otros planos al que solo accede el xëmaapyë. En este sentido lo que en este trabajo retomamos en los términos de et-näxwii'nyët está muy relacionado con la idea de las “formas de ser”, lo que sin duda está estrechamente relacionado con las “formas

de conocer” y ambos están determinados por el espacio-mundo y la sociedad en la que habitamos:

Los seres asociados con el *naaxwiñ* tienen diferentes funciones. Algunos son considerados malignos y otros buenos, algunos son defensores, otros oponentes, algunos transmiten información y otros ejecutan castigos [...] Las plantas alucinógenas juegan un papel en la vida de las gentes de Coatlán. Hay tres tipos distintos de plantas utilizadas, pero el narcótico más importante es el hongo alucinógeno [...] Las ceremonias son presididas por un chamán, pero toman parte también otras personas que curan a los enfermos o adivinan [...] Los animales parecen compartir el conocimiento sobrenatural del *naaxwiñ*. Existen historias en las cuales las gentes han escuchado a los animales hablando, y, por eso, han sabido donde encontrar un tesoro, o como curar una plaga (Hoogshagen, 1964: 360, 361, 364).

También el *et-näxwii'nyet* es el que nos provee de conocimientos a partir de distintos elementos, a través de múltiples ontologías, como el caso de las plantas que proveen de conocimientos al entrar con contacto o ser ingeridos [teoría de la fusión], como el *maxuu'nkpäjk* [Ololiuhqui]<sup>50</sup>, el *näxwiinmyux* [hongo de la tierra] o el *moojk* [maíz] son los que proveen de conocimiento a los *xëmaapyë*. La *xëmaapyë* Laurentina de Cotzocon cuenta que existe un hongo que le dicen *pi'kmux* [hongo pequeño], que al mismo tiempo lo llama *näxwiinmyux* [hongo de la tierra], que estos dicen que son los ancestros, los ancianos:

... *ëtsëtën xëw'ajtypy majaa'y* [principal] *jëtu'n wya'any*. *Yë'ëts xtyukjäjtp, yë'ten tnëkäjpxp wi'x tyiyë y'ejxë*. *Näxwii'nyët ëjts xyëk'ëxpëjk, näxwii'nyët xtyuu'mo'oy xënmää'nmyo'oy* [...]

... *nosotros somos los ancestros, los principales, eso dicen. Son los que me enseñan, son los que me dicen todo lo que pasa en este mundo. Es el näxwii'nyët que me encamina al conocimiento* [...]

*Kitii ëëts xnanky jëë'kxyet xnyakpyëkkëtsy ku moojk xakmatsyä'äkëtsy ak yä minä'äny jë majää'y ak yä minä'äny jë mutsk jää'y*. *Ku ëëts xjee'kyxy, ëëts pä'ämtump ëëts, nayte'n ja pyä'ämtuny wi'x ja jää'y jë nëëj pyä'ämtunyëyë, pä'ämtump ëëts kiti ëëts xyakjëë'tsy ko tsojk wi'x myaktun myaknëëjmëtsy, tsojk wi'x myaktëk'ayë'ëk myaktuktots'ätëtsy, yë tëy panëjkx ku mpitëtsy ku matsyowëtsy yë tsin'ääy yë tsinmpäjk, yë' mëtsyowëp, jëtu'n wya'äny* (Laurentina Mateos, comunicación personal, Cotzocon, 2021).

---

<sup>50</sup> Ololiuhqui: s m (También *ololiuqui*) (*Rivea corymbosa*, *Turbina corymbosa*) Cualquiera de dos especies de enredaderas de la familia de las convolvuláceas, con flores blancas en forma de campana, cuyas semillas tienen propiedades alucinógenas y curativas, utilizadas desde tiempos prehispánicos; coaxihuitl, semillas de la virgen, flor de Pascua, manto de la virgen (DEM, 2023).

*Si nos consumes a nosotros constantemente te podemos hacer daño, te podemos enfermar. Es mejor que trabajes con el maíz, vendrá mucha gente a consultarte. Te transferimos el conocimiento para que sepas contar, para que conozcas los días. Usarás el maíz, los ocotes [pinos] y las hojas de ocote, ellos son los que te ayudarán. Eso es lo que me dicen.*

Para Francisco Santiago es el maíz que le transfiere este conocimiento:

Este son mis acompañantes, estos son mis acompañantes ma'ixpa. Ellos son los que me dicen, llegan como personas, llegan tres personas, ellos me dicen qué quiere significar cada grano de maíz. Cuando distribuyo el maíz ellos llegan. Como si fueran los trabajadores, como ayudantes, son tres los que se paran alrededor de mí.

El naxwiinpa, es la encargada del maíz. Xëwiin naxwiin. La gente cuando siembra necesitamos la tierra, es su padre, su madre. Uj es la gran madre de todas, que al mismo tiempo es el naxwiin. (Francisco Santiago, comunicación personal, 2009)

Cuando decimos et-näxwii'nyët no nos referimos a lo que se ha traducido al español en términos de “naturaleza”. Este concepto está compuesto por dos palabras: uno es el de “Et”, como ya nos referimos en el apartado de et-xëëw (*ver 4.1*), se refiere a la composición del espacio material y abstracto [et-näxwii'nyët - jatu'uk et-jatu'uk näxwii'nyët], la dimensión espacial y temporal concreta y abstracta, la dimensión pretérita [tëëyëp, myiny kyëputy], la dimensión presente [yä'ät et, yä'ät xëëw] y la dimensión futura [myiny kyëtä'äky]; mientras que **näxwii'nyët** incorpora la comprensión de la dimensión espacial-territorial material y abstracto, es decir las dimensiones de este mundo y de mundos transversales (*figura 18*). De esta forma et-näxwii'nyët en conjunto se refiere al espacio-mundo. A su vez, incorpora la existencia de entes sociales, jāā'y-jujky decimos, en el que, por supuesto circulan relaciones sociales, superando la idea de que son relaciones sobrenaturales, aunque sí metafísicas.

Esto nos permite superar la idea de “lo sobrenatural”, que queremos ver o vemos dueños por todos lados, dueños de los cerros, dueños del agua, del bosque, etc., pero parece que no es así. No hay tal, simplemente son mundos transversales, simplemente son tsënatyääjk o tējck [morada, casa] y todo ello epistemológicamente implica cosas muy distintas al asunto de lo “sobrenatural” o de los “dueños”:

Jëtu'n nyäwyä'ányëyë, ku tën ja jā'äy, jëtu'n nējāwë mätën jāā'yëtën ayow, ayoopëkëtu'n, pë ti ka'apëk tmëpeky pënë jaayëkëtu'n yë äp, ka'ajëk tmëpeky. Jëtu'nëk wya'any, përe wa'nxtsyijyë mimp xtsyijyë ka' yë myiny nukoo'të jāā'y wyä'äny... Ku ka' tmëpeky ka'y tiij tkapäaty tka'ijxy ka' jë myoojk y'ity, ka' jë myeeny tyää'në. **Ojtsëk jajp myëtuny anaa tyëjkjotypy**, ojtsëk y'ayo'oyëyë, ti te'n

m'ëxtaapy, jëtu'nëk nyëëmëyë (Laurentina Mateos, comunicación personal, Cotzocon, 2021).

*Esto sucedió con una persona que no le gustaba celebrar el “äp xëëw” [la fiesta de los ancestros], que consideraba que eso no era real, que no existía tal visita de los ancestros [...] que entonces sucedió que perdió todo, no tuvo producción de maíz, ya no tenía sustento para vivir. Que entonces salió a buscar trabajo, que fue llevado por “anaa” [rayo-trueno], fue a trabajar a la “casa de anaa”.*

Esta idea de tëjk o tsënatyääjk [casa, morada] incluso aparece someramente en un registro colonial:

En algunos pueblos mixes de la comprensión de Yautepéc se conserva aún el culto á la tierra, al rayo, al aire, á las nubes y á casi todos los fenómenos meteorológicos [...] Al llegar hace una reverencia, da vueltas alrededor de la cruz pronunciando en voz baja palabras misteriosas, enciende las velas que allí deja y continúa su camino hasta otro lugar escabroso que llaman **casa del rayo**, y llegada allí, se hinca, pone los tamales y huevos sobre una piedra, y comienza á evocar al rayo, al aire, á las nubes y á los truenos, encomendando á ellos el buen éxito del viajero, su salud, el cuidado de sus bienes, la fecundidad de sus campos (Belmar, 1902: 8).

Porque nosotros como jää'y tenemos un tsënatyääjk, un tëjk [una casa, una morada], entonces parece que los “otros” tienen lo mismo que “nosotros”, pero en un mundo transversal, en jatu'uk et-näxwii'nyët, donde tienen sus propias formas de vida y de organización, que de vez en cuando atraviesan o son visibles en este plano de existencia, ahí surge el asunto de los poj jää'y y los poj jëyujk (*ver apartado 3.5*), humanos-viento, animales-viento, los nombramos así porque no los comprendemos cabalmente por el hecho de que es distinto a este et-näxwii'nyët que apenas comprendemos.

Por ejemplo, se cuenta del anaaw que vive en ii'pxyukp, dicen las xëmaapyë que cuando vamos a Kojpkëjxp [montaña] y llevamos wëntsë'ëjkën, pëktä'äky, presentes. Dicen que hay que llevarlo pensando que es un wëntsë'ëjkën [presente], kaaky-tojcx [tortilla-comida] para kojpk-anaaw, por lo tanto, que estamos llevando alimentos y bebidas para consumir, no para “ofrendar”<sup>51</sup>, porque es diferente decir alimentar que ofrendar, o depositar ofrendas. El alimento se consume, una ofrenda no<sup>52</sup>. Porque kojpk-anaaw come y bebe de los alimentos

---

<sup>51</sup> Más allá de las ideas de ofrenda, ritual, culto. Lo que realmente se hace es una negociación constante con el lugar que habitamos, con el espacio tiempo que habitamos, es una relación de tensión y negociación, que no tiene relación con esas formas de concebir religiosamente nuestros actos. Es una relación de “predación”.

<sup>52</sup> **Ofrenda:** Del lat. mediev. offerenda 'ofrenda', y este del lat. offerendus 'que ha de ser ofrecido', gerundivo de offerre 'ofrecer'.

que le llevamos, además de que los almacena o los guarda como en el caso de las aves. Doña Ricarda nos describe la morada, la casa del kojpk-anaaw:

Jate'n muum yē jemyxyēmaapyē wyā'āntē ku muum tpāātē tu'āājy, pē tsimy jamxē wyāātsēy māten yē kyukājpe, māten yē jyēēntyējk yē, tyutk tukki'yē tnānky'ijxyē miti'pē tutk tump, myoojk-xyējk, jate'n ējts yē xuk'ijxy. Moojkyēkxon, jajp ja pu'ts jajp ja kājts tutktējk, japxē ja yētēn'ampytso'ampy, jēts ja tutkt tuktējk yētēn'amypytso nyējkxmē, jate'n yēkxon tsimy kyaxi'iky, tsuj ja tējk yēkxon, nimā jē tējk jate'n, tum mējaty ja xeny, tum "ārkē" tum ēypye tējk nimāāj tējk jate'n yā nka'ejxēn, jate'nts yē tyējk yē jam (Ricarda Cardoso, comunicación personal, marzo 2021).

*- Pues algunas, algunos xēmaapyē que son recientes, que es en el camino que se encuentran a quien les entrega este conocimiento, pero yo no lo creo, porque mi experiencia a mí me mando a llamar allá donde vive, donde es su pueblo, donde tiene su casa, ahí tiene sus aves, y me enseña qué tipo de aves se le debe entregar como presentes, ahí tiene su maíz, su frijol, así es como me enseña. Ahí tiene abundante maíz, hay amarillo, pinto, de todos los colores, que está así en una parte. En otra parte tiene bastantes aves, muchas aves. Es una casa muy bonita, que no se compara con las casas que conocemos, está sostenida por grandes "pilares", tiene arcos. Son casas muy elegantes que aquí no conocemos. Así es la casa de Anaaw.*

Que es en este mismo lugar donde habita el maíz y los animales, que para nosotros son "silvestres", pero que están bajo cuidado y protección de anaaw. Se dice también que ellos en su mundo alterno (*ver apartado 0*), así como tienen sus propias moradas, sus propias casas, también tienen sus propios ganados, sus propios cultivos, sus propios pujx-kājpe, mientras que acá de este lado de "nosotros" únicamente tenemos al "na'āāw" y al "uk" [guajolote y xoloitzcuintli] como "ganados", por eso, cuando acudimos al kojpk lo primero que decimos es, xmo'op ēēts ja n'uk, xmo'op ēēts ja ntutk, [permítenos tener guajolotes y perros] se está diciendo automáticamente xmo'op ēēts ja ntajuky'ājt, xmo'op ēēts ja njuky'ājten [permítenos tener sustento para nuestra vida, permítenos vivir] porque tanto el uk como el tutk, de acuerdo a la teoría de la domesticación, son los únicos animales medianamente domesticados en estas tierras, de ahí que son fundamentales en la vida de los ayuujk, como

---

1. f. Don que se dedica a Dios o a los santos, para implorar su auxilio o algo que se desea, o bien para cumplir con un voto u obligación.

2. f. Pan, vino u otras cosas que llevan los fieles a la iglesia como sufragio a los difuntos, al tiempo de la misa y en otras ocasiones.

3. f. Donativo que se da en algunos pueblos al tiempo de los entierros, para la manutención de los ministros de la Iglesia.

4. f. Ofrecimiento de dinero que se da a los sacerdotes pobres cuando celebran la primera misa, para lo cual convida el padrino a sus conocidos; y así, se suele decir al tiempo de la citación si hay o no ofrenda.

5. f. Dádiva o servicio en muestra de gratitud o amor. (RAE, 2022).

sustento, como alimento, como elementos de sustitución ontológica, así como seres de compañía en este mundo y en otros mundos:

En Chichicaxtepec entierran tras de la Iglesia y en los peñascos perritos tiernos, huevos, harina de maíz, y en una hoja, sangre de pollo, y tres plumas también de pollo, todo lo cual entierran de la misma manera [...] En la Parroquia de Atitlán, además de lo que hemos dicho que practican respecto del rayo, tienen la costumbre de matar una culebra, y después de enterrarla, la rodean de huevos de gallina, y luego le dicen lo siguiente: ya te di tu presente no me hagas nada, y haz que se me dé mi cosecha (Belmar, 1902: 13).

Establecemos comunicación y relación con “jatu’uk et” para que nos proporcionen las semillas y alimentos necesarios para subsistir, así como tenemos que pedirles el favor de que guarden sus “ganados” para que no invadan y se coman todos nuestros cultivos, esto mismo significa que territorialmente estamos ocupando un espacio que no es completamente libre, que siempre alguien más lo está ocupando.

Además, dicen las xëmaapyë que cuando entregamos presentes de aves y alimentos en “los cerros”, estas aves aparecen vivas en la casa de jëkiiny [anaaw], ahí aparecen los alimentos que entregamos en el cerro [iipxyukp], como el tepache y el mezcal, que se pueden ver allá almacenadas en grandes ollas, los alimentos como los tamales y las tortillas se ven almacenadas allá, y es lo que consume el anaaw o jëkiiny:

- Sutsëtsëtën yë', kyaapy tyëjkxypëtën yë' ku yë y'ats yëkmë'ëy y'ats yëk kexy jaten.?

- ¿Entonces lo que llevamos al cerro lo consume?

- Japë kyaapy tyëjkxypxëtën yë', patsxën yë ëy jyaka'ëyë ku nukë "mëzkäl" jajp tsimykyutamëtë, tutk ni'ijpy nukë tsimypyëktä'äktë, kuxë ja mpëktääjkën ka ja nukë ntsimtyuu'nën, ka' nukë ntsimyo'tsyë'yën, jëts yë jam wä'äts jyä'äty nayte'n. Jate'nëtën yë tjanëkäjpx'ëëky. Jate'n ntejën yëkxon y'ane'emy (Ricarda Cardoso, comunicación personal, marzo 2021).

- *Pues claro que lo consume, por eso es necesario que entreguemos de forma ordenada y limpia lo que le llevamos. Por ejemplo, si regamos mezcal o sangre en los alimentos, debemos hacerlo con moderación, para que así lo reciba anaaw en su casa. Es así como lo pide, así es como él desea que se haga.*

Por eso la xëmaapyë recomienda que esto debemos entregarlo lo más limpio y ordenado posible, porque ese es alimento para anaaw.

Sin caer en la relación dicotómica o dialéctica de naturaleza-sociedad, como tampoco humano-sobrenatural, o humano-espíritu, bien podríamos decir que además de relaciones

sociales son “relaciones matemáticas”, al entender nuestras relaciones en términos de et-näxwii’nyët, como hemos definido en el punto anterior decimos que es guiado por el conteo y administración de los días, que hemos traducido como espacio-tiempo, espacio-mundo, que en consecuencia implica relaciones numéricas y matemáticas.

Si el espacio-tiempo es una construcción social, la persona ayuujk está configurado por el espacio-tiempo y el espacio-mundo, somos una configuración social de los múltiples espacios-tiempos y espacios-mundos que nos atraviesan. En otras palabras, somos una construcción del et-näxwii’nyët y no de la sociedad, porque ese es una configuración antropocéntrica, y como ayuujk no somos una configuración antropocéntrica si no del et-näxwii’nyët, configurado por este mundo y por mundos transversales.

Como hemos visto en el apartado de “los modos de ser”, la relación ontológica atraviesa la relación espacio-tiempo, espacio-mundo. Es decir, la ontología ayuujk está conectada directamente entre este et-näxwii’nyët [este mundo] como con otros et-näxwii’nyët [otros mundos], lo que los hace inseparables, es decir, no podemos separar nuestros “modos de ser” con las “formas de conocer”, con nuestra forma de concebir el et-näxwii’nyët, ya que eso es lo que nos configura, eso nos hace ser ayuujk jāä’y, y cuando ya no existe eso, entonces automáticamente nos convertimos en otra cosa.

Entre los ayuujk actualmente se usa mucho el concepto de “madre naturaleza” o “madre tierra<sup>53</sup>” como traducción, sin embargo, esto ha sucedido porque encaja con los discursos “*new age*” que ven a la “madre naturaleza” como proveedora, por lo tanto como fuente de extracción, la que nos mantiene, la que nos cría y nos cuida, mientras que de este lado de la humanidad sigue su explotación. Y esto es una señal de que tenemos una ceguera

---

<sup>53</sup> **Tierra:** Del lat. terra. (Escr. con may. inicial en aceps. 1 y 2 en contextos astronómicos y geográficos)

1. f. Planeta que habitamos.
2. f. Superficie del planeta Tierra, especialmente la que no está ocupada por el mar.
3. f. Material desmenuzable de que principalmente se compone el suelo natural.
4. f. Suelo o piso. Cayó a tierra.
5. f. Terreno dedicado a cultivo o propio para ello.
6. f. Nación, región o lugar en que se ha nacido.
7. f. País, región.
8. f. Territorio o distrito constituido por intereses presentes o históricos.
9. f. Conjunto de los pobladores de un territorio. Apaciguar, sujetar la tierra de Granada.
10. f. Electr. Masa conductora de la tierra, o todo conductor unido a ella por una impedancia despreciable (RAE, 2022)



epistemológica y ontológica, porque lo único que logramos ver es lo que se nos presenta con la forma antropocéntrica, esto es, como “madre” naturaleza. Además, desde el momento que se le antepone el concepto de “recurso” a lo “natural”, ya implica que se está partiendo desde una ontología y epistemología del “capital”:

Como salienta Wagner: "[os ativistas da ecologia] tanto são 'conservadores' quanto 'conservacionistas', pois, ao tomarem como núcleo de sua 'mensagem' a distinção entre 'cultura' como artefato do homem e uma 'natureza' inata e circundante, eles reafirmam esta distinção e a ideologia nela baseada". É, antes de tudo, contra esse modelo objetivamente e utilitarista, tão embutido no discurso protecionista quanto no discurso produtivista, que se constrói a resistência política e cultural das sociedades que privilegiam a socialização da natureza pelo intercâmbio simbólico. Nem a ecologia científica e sua nostalgia dos ecossistemas não-antrópicos (como reservas naturais de recursos), nem a ecologia política e sua estratégia de conservação da biodiversidade (como protótipo pós-moderno da "boa" mercadoria), são conciliáveis com a natureza xamânica das cosmologias indígenas (Albert, 2002: 261).

Hay que tener cuidado cuando enunciamos una palabra como “et-nāxwii’nyēt” hay que preguntarnos qué estamos entendiendo. Porque ahora estamos atravesados por los conceptos y sus definiciones venidos de otras lenguas, como el castellano, convirtiendo así el concepto de et-nāxwii’nyēt como una simple traducción de naturaleza o de ecología, de lo material, del recurso natural. Es decir, nos basamos de las nociones que conocemos desde el castellano y hacemos una simple y torcida traducción cuando hablamos entre los ayuujk, sin analizar qué es lo que realmente significa el concepto de et-nāxwii’nyēt, se nos ha hecho más fácil partir de definiciones y traducciones ajenas, sin embargo, la consecuencia es que nos hemos vuelto ignorantes de nuestras propias conceptualizaciones desde lo ayuujk.

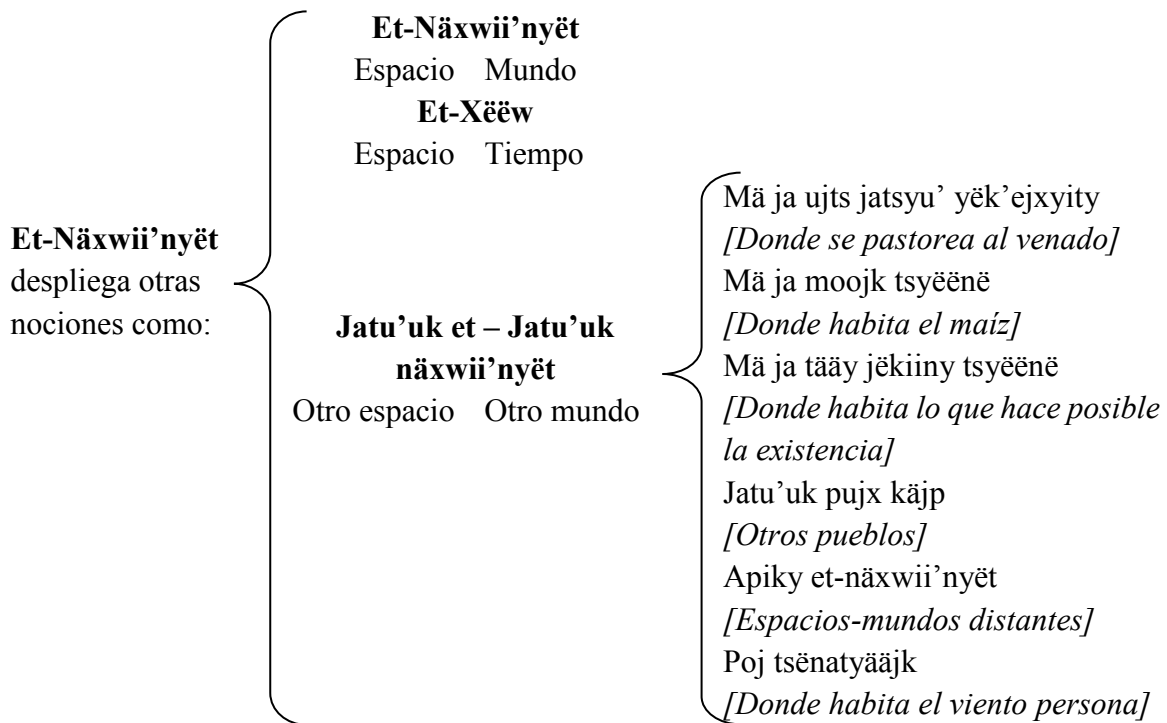


Figura 18: Et-näxwii'nyët

### 4.3. Jatu'uk et – Jatu'uk näxwii'nyët: Mundos alternos o transversales

En este apartado se abunda un poco más sobre los mundos alternos y seres alternos, que existen pero que no tenemos la capacidad de comprender, y que en algún momento entramos en disputas territoriales, o que en algún momento se cruza la línea de este espacio-mundo con el de otros espacios-mundos, que se puede desaparecer de este espacio-mundo temporalmente, pero sin que eso signifique necesariamente la muerte. Se dice que los que habitan este espacio-mundo no tienen la capacidad de ver a los habitantes de otros espacio-mundo, pero los habitantes de ese otro espacio-mundo son capaces de ver a los habitantes de este espacio-mundo, incluso, en ciertas ocasiones se pueden dejar ver en este plano de existencia.

Referente a esto, varias narraciones nos proporcionan información sobre los diversos planos de existencia, esto nos da pauta para pensar sobre los mundos transversales que rompen los esquemas tradicionales del espacio-tiempo, del espacio-mundo:

Cuentan de una mujer que era de Totontepec, una mujer soltera, una muchacha, que un día fue a traer leña, cuando estaba cortando leña llegó un señor en ese lugar, que era un señor bien vestido, le habló a la muchacha, empezó a platicar con ella y hacerle preguntas, cómo se llamaba, a qué se dedicaba, - y ella contesta que pues solo estaba ahí cortando leña. Mientras ella trabajaba el señor estaba ahí platicando con ella. Cuando terminó de juntar la leña la amarró para cargarla y regresar a su casa. Pero cuando ya iba de regreso a su casa el señor la siguió, la acompañó para ir a dejarla, mientras iban en el camino iban platicando, pero cuando estaban llegando cerca del pueblo, cerca de su casa, de repente el señor desapareció, ya no llegó a la casa de la muchacha, la muchacha miró alrededor buscándolo, pero ya no lo vio por ninguna parte, ya no venía el señor con ella. Entonces pensó que el señor no era una "persona", porque desapareció así de repente, pensó que tan solo había sido el "viento".

Tiempo después la muchacha fue nuevamente a traer leña, nuevamente se encontró con el señor, que ahí estaba. Y, como en la ocasión anterior, se pusieron a platicar. Y en esa ocasión el señor le preguntó a la muchacha si quería casarse con él. Que él estaba buscando una compañera, una mujer para vivir con ella. A lo que la muchacha le respondió que, si esa era su intención entonces que mejor fueran a su casa para hablar con sus padres, para que platicara sus intenciones, para que lo conocieran, para saber si sus padres estarían de acuerdo o no. Y así, nuevamente iban caminando hacia el pueblo, hacia la casa de la muchacha, platicando, pero antes de entrar al pueblo, antes de llegar a la casa de la muchacha el señor volvió a desaparecer, nunca llegó al pueblo, desapareció nuevamente en el camino, y pues la muchacha llegó sola a su casa. Así pasó muchas veces. Solo se encontraba con el hombre allá en el bosque, cuando iba por leña.

Así pasó el tiempo y la muchacha se embarazó, dio a luz a "sus hijos", sus hijos eran tres serpientes. Eran tres serpientes distintas, una era "jaatsytsaa'ny" [boa], otro era "poo'p ii'px" [voladora], otro era "juu'pk" [culebra arroyera, tilcoate] (Schoenhals, 1965: 45, 87, 175). Después de haber nacido se fueron, cada uno agarró un rumbo diferente, ojts tnëyë'ëyëtë ja kojpk mäte'n tysëënëtët, uk miti' yëkkutujkëtëp [se dirigieron cada uno hacia una montaña dónde vivir o el cerro que era su 'lugar de mandato', 'yëkkutujkpë']. Una de esas serpientes se dirigió al "kojpk anyukaajts" [mitra], otra se dirigió al "toojkyënkojpk" [cerro huracán], ahí entró, la tercera se fue al "ii'pxyukp" [Cempoaltépetl], la serpiente poo'p ee'px es la que se fue allá, es la que vive allá, es su nëwëntsën-nëwëntäj [protector-protectora], 'es su lugar de mandato', "kuttujktääjk". Así es como las serpientes se esparcieron, esas serpientes que nacieron del matrimonio de la muchacha y del señor que se aparecía en el lugar donde la muchacha iba a traer leña (Jaime Jiménez, comunicación personal, Moctum, enero 2020).

En esta narración aparecen planos de existencia que se entrecruzan; el del poj, específicamente del poj jëyujk [viento-animal], en este caso la serpiente, que toma como apariencia la figura de "hombre"; y de la mujer, que habita en este plano que habitamos. Ya hemos mencionado que la noción de "poj" [viento] define "un tipo de ser", que en este caso es un "poj jëyujk" [viento animal], sin embargo, aquí la serpiente a la vez es un "poj jää'y" [viento persona] al tomar una apariencia de "hombre" en este plano, y de esta forma se muestra ante la mujer. Así la noción de "poj" también pasa a definir una relación de enlace con planos transversales, de alianza de este et-näxwii'nyët con jatu'uk et-näxwii'nyët; porque al final la narración dice que la mujer tuvo serpientes hijos, lo que nos lleva a entender que es la serpiente que toma la figura de hombre para relacionarse con la mujer en este plano de existencia, pero que al final da como resultado la multiplicación de las "figuras" y el "ser" de las serpientes.

Sobre esta misma idea de mundos transversales, se dice que las montañas también son "poj jää'y". Cuando la narración dice que, al nacer las serpientes estos "se dirigieron cada uno hacia una montaña dónde vivir o el cerro que era su yëkkutujkpë [mandato]". Por ejemplo, una de esas serpientes estableció su morada en el Toojkyën kojpk, que se traduce como cerro huracán, que es a la vez montaña, a la vez serpiente, a la vez të'ëjxyëjk (wëntäj-mujer):

Toojkyën kojpk: Hay muchas narraciones sobre serpientes, porque es la principal, es la wëntäj [mujer], es la que asusta y es la que cura, es la nëëj wëntäj [mujer agua] (Jaime Jiménez, comunicación personal, Moctum, enero 2020).

También encontramos relatos de la persona que debe el “meeny tsyää’ny” [dinero-serpiente: un tipo de riqueza generada por la serpiente], y es llevado al “kojpk tyëjkjotp”, la casa del cerro, porque el “kopjk” [cerro] lo reclama para pagar sus deudas, y se queda a vivir en ese otro espacio-tiempo/espacio-mundo, cuidando los “ganados” de ese espacio-mundo. Esto provoca que ya no tenga derecho de seguir viviendo en este espacio-mundo, solo en algunas ocasiones puede mostrarse para entregar mensaje a los que estamos en este espacio-mundo, por ejemplo, advertirle al cazador de venados que deje de matar venados porque no ha pedido permiso al “kojpk”, así como lo hemos dicho en renglones anteriores, el venado es un ganado del Kojpk, del ii’pyxyukpët:

Päx jatsyu' jëtu'n ëjts yë nëjäwë ku anaaw yë pyëkta'aky, anaaw pyëkta'aky yë', kyoy kyë'ijxy exëm yë tsey yë tutkën. Kukën yë tsey pi'k mutsk nyak'okkëm, tutk tim mutsk nyak'ojkëmëtsy, atsijpëpëk yë anaaw, ka'ëk yë tseky mutsk pi'k. Mëjëk yë tsëky (Laurentina Mateos, comunicación personal, Cotzocón, 2021).

*Lo que sé es que el venado está bajo el cuidado de anaaw [rayo-trueno], es el ganado del rayo-trueno, lo cuida y lo protege como nosotros cuidamos nuestras aves. Por otra parte, si le llevamos, le entregamos aves pequeñas que dice que le incomoda porque no le gusta cuidarlo, que prefiere que le llevemos aves grandes.*

Se dice que el venado también es una personalidad, así existe el jatsyu' que es el venado [actualmente ujts jatsyu'] así como existe el jatsyu'tsää'ny, que es un tipo de serpiente. A ambos se les llama jatsyu' no porque corporalmente se asemejen, si no por su personalidad, ambos exhalan el arcoíris:

¿Qué tipo de serpiente era el que estaba ahí?

Para nosotros le llamamos Jëtsyu' [boa], tso'ok también. El tso'ok es nahual, la serpiente es el tso'ok. Y Cuando sale el arcoíris se ve desde allá abajo, antes se veía ahí, pero son dos, uno vive por allá abajo, hay una piedra grande y abajo de la piedra vive, ahí está el tso'ok. Entonces son dos jatsyu' que hacen aparecer el arcoíris cuando va a llover (Isaías Antonio, comunicación personal, Guichicovi, 2021).

En situación normal el venado se muestra como venado, pero se dice que el venado se puede convertir en apariencia de serpiente en situación de peligro, es decir, esta personalidad se puede mostrar tanto como con cuerpo de venado o mostrarse como con cuerpo de serpiente, transportarse de un cuerpo a otro, sobre todo en situación de cacería para desconcertar al cazador. También se dice que puede aparecer y desaparecer como si fueran “poj” [viento],

de ahí que se les conoce como poj-jëyujk [viento-animal], y están bajo cuidado de Anaaw-wëtsuk.

Están también los relatos del të'ëky tsyää'ny [serpiente-petate], sin embargo, así como hablan de ontología compartida, también hablan de los mundos transversales, de las moradas de las serpientes, de las aguas, de los peces, de su jää'y'äjten-jantsy'äjten y de cómo se muestran en este plano de existencia:

Y es cierto, ahí en ese lugar donde dicen que vive la “serpiente petate”, ahí donde dicen que fue llevado el señor, ahí hay muchos peces, hay muchos peces rojos [tsäjpts äjkx], ahí va la gente a pescar, porque dicen que ahí agarran bastantes peces. Pero cuando van muy seguido o utilizan dinamita para pescar, les pasa que los agarran, ahí quedan atrapados, los meten entre el agua, se los lleva el “wëntsën” [hombre agua, persona protectora] que vive ahí. Y los pescadores se asustan y ya no vuelven. O también les ha pasado que se les revienta la dinamita en la mano, porque ahí está el "tso'ok", ahí vive, y es el que provoca esos accidentes. Dicen que por eso hay muchos peces (Jaime Jiménez, comunicación personal, Moctum, enero 2020).

Estas narraciones nos remiten a mundos transversales, la existencia de jää'yäjten jantsy'äjten [ser persona-ser real], de lenguajes compartidos, aunque de cuerpos diferidos, la posibilidad de los cruces de este et-näxwii'nyët con jatu'uk et näxwii'nyët que no comprendemos, pero que sabemos de su existencia:

Hay otra narración sobre los peces. Eran unos de Totontepec que fueron al río a pescar, ahí donde está el río grande, donde se juntan los ríos. Llevaron dinamitas para pescar, pescaron bastante, eran varias personas y cargaron varios canastos de pescado, cada uno llevaba un canasto. De regreso subieron por este camino, el camino de Moctum, porque es el que lleva a Totontepec. Así subieron, por el lugar que se llama "tsik'äjtpk". Cuando venía subiendo se empezó a nublarse muy rápido y se veía que iba a hacer una fuerte lluvia. Y empezaron a caer rayos y relámpagos, estos rayos pasaban cerca de la cabeza de los pescadores, caían cerca del paso, caían alrededor lo que los asustó. Así estuvo bastante rato, no les daba paso a los pescadores, después uno de ellos pensó y dijo que tal vez era por los pescados que llevaban, por haber pescado mucho, tal vez está enojado por eso, tal vez nos esté reclamando, por qué mejor no lo escondemos, ahí cerca por ese camino. Y ahí escondieron los canastos de pescado, ahí en las cuevas que estaban a la orilla del camino. Así siguieron su camino sin lo que habían ido a pescar, con la idea de que al día siguiente lo fueran a traer desde temprano, que mejor se esperara ahí, porque la lluvia no los estaba dejando. Cuando venían pasando por Moctum se habían calmado los rayos y la lluvia, cuando ya iban caminando hacia Totontepec ya no los siguió el “rayo” por eso pensaban que era el “wëntsën del äjkx” [protector de los peces] que los estaba asustando por haber agarrado muchos peces. Cuando regresaron al día siguiente

donde habían dejado los pescados no encontraron nada, ni un canasto, que todo lo había regresado al río el "poj" o el rayo, que lo llevó de vuelta al río. Y se quedaron sin nada los pescadores, y ya no volvieron más a ese río a pescar, porque lo que les pasó los asustó, quedó como susto. Y también dijeron algunas personas que lo que les había pasado es porque lo dispuso el “wëntsën del äjkx” [protector de los peces], que no quería que pescaran en ese río y menos con dinamita, por eso los asustaron (Jaime Jiménez, comunicación personal, Moctum, enero 2020).

Así como se ha mencionado, se considera que es el anaaw, rayo, que cuida y tiene a su cargo los diversos tipos de animales [los que actualmente se nombran como animales silvestres], los peces son otros de sus animales de crianza, si se abusa de su extracción, y si se realiza pesca sin habérselo pedido al anaaw-wetsuk entonces esto tiene sus consecuencias, porque lo considera como un hurto, una falta de respeto hacia lo que cría y cultiva.

Existen también las narraciones sobre el maíz, de un mundo donde habitan los diversos tipos de maíz, se dice que este mundo es del anaaw-wëtsuk, y es en la casa del anaaw-wëtsuk donde podemos entablar conversación con el maíz, porque, así como nosotros ellos son “jää’y”. Esta parte de la información proviene de la narración “del señor que fue a trabajar a la casa de anaaw”, aquí un fragmento:

- Mijts ka' pën mkappatsoonä'anyë, ta'ts ku x'ëxwitsy x'ëkkë'ëyëtu'n, ka' pën mpappatsoonä'any.

*Nadie quiere ir contigo, porque me dicen que los maltratas, les pegas, los tiras, nadie quiere ir contigo.*

Yëkmënuu'kxtäkpëk ja Katsmoojk, poopmoojk pu'tsmoojk, apä'ajt pu'ts, ayuujk pu'ts. Ka'ajyëk pën nyayakyë. Ja'tu'unëkëtu'n jajp wi'xtë yä yë'ëyëmë näjxëmë.

*Que entonces tuvo que rogarle a cada uno de los maíces; al pinto, al blanco, al amarillo de tierras bajas, al amarillo de tierras altas. Que todos se negaban, nadie quería ir con el señor. Que ese mismo lugar es igual como aquí, se puede andar, así como andamos aquí, que todos así viven allá.*

Winitëk ja jää'y jyënpijtnë, xyatsëk ja tyë'ëxytyëjk tnëmäänyë, të njamëtun, ka' njikynyapyättëmë ja'atsku anaawtamtë xywyäwëtu'n ka'tam ja jyäyëtsy. Nayte'ntam kyay, moojk xukkaapy. Ja'akuk ëjts tsi'ipy n'ixkëny, kukëts mokpu'uts n'ëxpeeky, kukëts matäp n'ëxpeky. Ja'ayëkëtu'n nkupajtëmë.

*Después el señor se regresó a su casa y le contó todo a su mujer. Le dice:*

- *Ya no pude volver pronto porque me encontré con anaaw, fue quien me llevó a trabajar. Él come igual como nosotros, come tortillas. Me reclamó que yo tiraba todos los alimentos que no me agradaban, como el quelite, las mazorcas podridas,*

*todos los alimentos que consideré indignos. Que por eso me había retirado todo, para que ya no tuviera nada.*

- Xyatsēte'n kēm tē mtuk'awāā'nēyē, mets ka' ti xmēpeky, jate'nēk wyā'āny ja tye'xytyējk (Laurentina Mateos, comunicación personal, Cotzocon, 2021).

*- Ahora entendiste por tu propia cuenta, hasta que te dijo. Pues tú no me creías, tú no respetabas tus alimentos. – que así dice su mujer.*

Esta misma narración existe en cada comunidad, con sus ligeras variaciones, pero por lo general se refieren a lo mismo que la narración de Cotzocón; que una persona se encuentra con el anaa-wētsuk, el rayo, ya sea en su versión hombre o mujer, en el que lo mandan a traer o la correa del sombrero o el collar, pero que estos siempre serán serpientes, que al señor se lo llevan a la “casa del rayo”, que el maíz, o los maíces hablan en ese otro et-nāxwii'nyēt, y que cuando el “rayo” les pide que acompañen al señor de vuelta a su et-nāxwiinyēt todos se niegan a hacerlo, porque dicen y se quejan de que en este otro et-nāxwiinyēt el hombre los maltrata, los descuida y los desprecia.

En las tierras bajas de los mixes mencionan al “pateky'tyu'uk” que es semejante a lo que en las tierras altas se nombran como poj jāā'y (ver apartado 3.5). Los patekytyu'uk son los que a la vez cuidan y pastorean a los animales, y a la vez hacen travesuras a la gente que desobedece las reglas del et-nāxwiin'nyēt, o violentan los animales y todo lo que esté bajo la encomienda del et-nāxwii'nyēt:

Aquí se conoce mucho el "pie grande". Es un encanto, el que lo encuentra se pierde, el que lo encuentra se lo lleva. Pero aquí ha aparecido que han muerto mujeres, señores, se los han robado. Se lo lleva el encanto. Es el Patekytyu'uk, ese cuando pasa ese, cuando haya caminado ese patekytyu'uk si pasas por ahí, pisas la huella, ya con ese te ataranta y ya te lleva, tú solito te vas, pero por su camino, a veces regresan y a veces no. Ya se lo lleva, se pierden, los encuentran muertos o los encuentran en lugares distantes. Le llamamos Patekytyu'uk, ese existe todavía, es un viejito, no lo he visto, pero si los que lo encuentran lo platican... Puede ser hombre, puede ser mujer, chaparrito. Aparecen güeros, aparecen morenos, aparecen canosos, hay varios.

Son esos también los que cuidan los animales, los animales de campo, el venado, el armadillo, el tejón, todo eso, son los que cuidan, y cuando hacen el rito, entonces te da ese animal y si no, te lo quita. Si matas animales, matas venado, y es para vender, ya te lo quitan, te ponen una serpiente, o si no, se pierde tu perro. Porque no te lo dan para que lo vendas, es para que lo comas con tu familia, si es para negocio, pues no. Muchos les ha pasado eso, ven un venado, cuando lo quieren matar encuentran víboras, ven un armadillo que se metió en un hueco, lo escarban, lo que encuentran es una víbora. Porque hay gente que vende carne, pero ese no se vende. Así pasa, es



delicado ser cazador, muchos se han matado, muchos le han picado la culebra. A mi suegro le pasó eso, andaba agarrando peces, andaba pescando, entonces siempre metía las manos abajo de las piedras, ahí los metía y siempre sacaba mojarrotas, pero él nunca rezaba, nunca daba gracias a dios. Una vez se metió, iba yo con él, fuimos a palomares, y pasamos un arroyito y hay muchos peces, y ahí se quedó, vamos a pescar un ratito. Pues él se metió, al momento que se metió, empezó agarrar, pero lo primero que agarró, una *viborota*, con sus manos lo agarró creyendo que era pez, cuando va viendo es una víbora "sorda", se espantó, lo que hizo fue aventarlo lejos y ya no agarró nada.

Una vez que encuentres una tortuga, si vas a campear, si vas a pescar, vas a un lugar y si ves una tortuga no vas a encontrar nada, la tortuga te lo quita, por eso mejor agarran la tortuga, lo matan y se lo comen. No todos traen esa suerte de pescar, pero también hay que dar gracias a dios, hay que hacer rito para que tengas.

¿A quién se le pide para poder cazar?

Al tsuwiin-naxwiin [al viento-nocturno, al espacio-mundo] al tyosteety [lo que hace posible la existencia] tyam nyujwa'any, tyam mpëjktsoy mitsë wëntum, ku ëts jë kayëk ku ëts je ukëk ntsoky, ku ëts jë nëëx ku ëts jë nmäjk kyayä'äny, ku ëts jë nëëx mëët jë nmäjk nmëët'ayoy, ka'ap jë tsu'utsy, ka'ap ëts jë kaaky nmëëtë, kayëk ukkëk ntsojky, tsyäm nëjuutyu'uty tsyäm nëmoo'ntu'uty, y van matando al pollo y van enterrando la sangre y la cabeza lo dejan con el pico pa'riba, y así, y ahí va y tumba un cuarto de aguardiente, prende una veladora. Pero no pesca o campea al momento, sino un día antes va a hacer ese rito, para que el otro día ya vaya, y sí funciona.

¿En qué lugar se hace eso?

En cualquier parte, en cualquier lugar, donde te vas a meter a campear, así es (Isaías Antonio, comunicación personal, Guichicovi, 2021).

Así como el anaaw-wëtsuk o el tsuwiin-näxwiin cuida y pastorea sus ganados, también en este plano de existencia se pastorean los pocos ganados que se tienen, sin embargo, para poder ocupar ciertos espacios de pastoreo hay que pedirle permiso al et-näxwiinyët, porque es importante no ocupar los mismos espacios que ocupa el anaaw-wëtsuk para pastorear su ganado. Si no se pide permiso lo toma como invasión de sus espacios, y esta invasión tiene sus consecuencias, esto es que et-näxwii'nyët, anaaw-wëtsuk puede ocultar los ganados, por ocupar un espacio que no se ha pedido utilizar:

*Otra narración sobre el extravío de un toro. Ahí en un paraje donde está un gran árbol de encino en forma de cruz, que por ese lugar se había extraviado un toro. Por esos lugares la gente pastoreaba su ganado, los llevaba allá y los dejaba solos durante todo el día, porque así era antes, pastoreaban libremente los ganados. Y que un día sucedió que cuando el señor ya fue a juntar su ganado ya no encontraba un toro, pero que escuchaba los mugidos del toro cuando lo llamaba, cuando iba hacia*

*allá donde había escuchado el mugido, no lo encontraba, no había nada en ese lugar, y así se lo buscó por mucho tiempo, por varios días. Cuando ya no lo encontró decidió ir a consultar un xëmaapyë:*

- Ka'ap'lunk xyam ja, xyam yë majää'y ja tjakyepy, nyëjää'wëp yë mä yë ëxyam tkuwiiny, -nëmpëk-. Ja x'uk ejxt ku nëjkx mpattëkkë, ku xwëntsë'ëkët ja et näxwii'nyët, nëke'exyts ja jam të tyanë, të myä'äy të y'ity, xyamts ja', - nëmpëk-.

*- Pues tu toro está ahí, el “abuelo” [anaaw] lo tiene guardado, él sabe dónde lo tiene guardado. Ya verás que cuando le entregues los presentes correspondientes al “espacio-tiempo” verás que está ahí.*

*Y así el señor hizo lo que le habían indicado hacer.*

- Yëte'n mejts ja mxatsy xyëk'ëyët, ja mnëej ja mpä'äk mejts m'ejxp, jats jë mna'ääw xpatsë'mt, -jatsëk yëknëejmë-. Mna'ääw xpatsë'mt, mna'ääw x'ats yëk'ookt, ja'ats ja tsyëjkpy, kyaaky tsyojkx ja tsyëjkpy, wëntsë'ëkë ja tsëky.

*- Tienes que preparar tus presentes, tu tepache y mezcal, tu guajolote. Porque eso es lo que pide, su alimento, su comida, su bebida, lo que está pidiendo es que le entregues presentes.*

Jetsën ja ojts t'uk patsimy ja pyä'äknëej, ja "myëskal", - pënë pën mejts jam mtayë'ëpyajtëyëp koojnë mejts ja nyëej ja pyä'äk ja', -nëmpëk-, jëts ja mnëë' jëts ja mtuu' y'awä'ätst jëts ja mpëktä'äky xpäät tjatëkoojk, -nëmpëk yëknëejmë-.

*Entonces el señor llevó todo lo que le indicaron. – Le indicaron que los alimentos y bebidas lo compartiera con la gente que se encontrara en el camino, para que así al mismo tiempo se abriera el camino para encontrar su ganado.*

Jëts ja ojts jate'n tpatuny, ojts ja jam tyëk'ëëky, ojts ja twëntsë'ëkë, ojts ja nya'ääw ja tmë'ëy jam. [Kutsëk ojts y'apäätë] jëtsëk ojts jap jate'n nyatyë'ëyë. Jantsyajptamëk ja tsakääj!, jëts të jajp y'awëtejtnë kawënäk'oojk!, ka'nëë'mën tuk'oojk jajp y'ats awëtity, kawënääk oojkxë ja jajp të jya'awëtejtnë ja'akku nitiitka'ejxpääty [...] Janëmtsëkëte'n ja ojts tmëpiky janytsy exyity jakyepy (Magdalena Orozco, comunicación personal, Tejas, enero 2021).

*- Cumplió con lo que le indicaron. Ofrendó su comida y su bebida, su guajolote. Después se dirigió en busca de su toro y que lo encontró ahí a unos pasos ¡Que antes había pasado muchas veces por ahí, pero que nunca pudo ver su ganado! Pero que ahora se veía claramente que el toro había estado ahí durante los días que desapareció. Que entonces comprendió que todo estaba bajo cuidado y protección de anaaw.*

Esta existencia de mundos transversales también se hace evidente entre el jää'y [persona] y el tso'ok [nahual], el jää'y y el tso'ok son uno mismo, pero enlazando mundos transversales, así cuando muere un tso'ok muere el jää'y, y cuando muere el jää'y muere el tso'ok, cada cual en sus propios et-näxwii'nyët:

Esto sucedió en un lugar que se llama tsá'ëxjut, kutsäáyjé'm, patio arenal, una ranchería de Tlahuitoltepec, fue por un conflicto de terreno, que uno de los señores tenía como tso'ok al Jaguar. Entonces que uno de los señores mandó a su tso'ok a que atacara al otro señor, durante toda la noche estuvo tratando de entrar a la pequeña choza del otro señor, aunque parece que en realidad solo quería darle un susto y no devorarlo. Ya en la mañana el jaguar se retiró de ahí. Lo que hizo el señor fue a avisarles a las demás personas que vivían por ahí cerca que había sido atacado por el jaguar. Se pusieron de acuerdo y salieron en busca del jaguar. Siguieron su huella y se adentraron en el bosque, llegando a una zona pedregosa encontraron una cueva, fue ahí donde divisaron al jaguar, que estaba ahí durmiendo profundamente, fue ahí donde le dispararon y ahí murió. Luego se supo que la persona era tso'ok del kääj, que era uno de los señores que tenía pleito de terreno con el otro señor, que entonces cuando mataron al jaguar, al mismo instante el señor empezó a vomitar sangre, que dicen que es así como mueren los que tienen como tso'ok al kääj, y entonces murió. Que entonces los señores no sabían que el kääj era un tso'ok, hasta que se enteraron de la muerte del señor con el que colindaba en su terreno, con el que tenía problemas de terreno (Magdalena Orozco, comunicación personal, Tejas, enero 2021).

Existe también el cruce de estos mundos, porque se han presentado hechos en el que una persona de este mundo es llevada a otro plano de existencia, como en el caso de las mujeres llevadas por el tē'ëky tsyää'ny [serpiente petate], o por ejemplo, como lo cuenta esta narración, que un hombre es llevado por el anaaw:

... Tam ëëts ja n'ëm, pëktaapyëk jën'atsy, mëjxtijkyppyëk jënatsy pyëjka'tay, tak tsyoo'ntë mokëyuupë, tsyöp mutsk në'aki'py ëëts jajp ntijy, tamëk ja tyo'oxytyëjk mëta tē tpiky maxtijky, akyëk'ëtskoj yë kaweej... yäts nkaa'yëmëts ku nkëputëtsy, ak nëjkk t'aktsi'iy jëtu'nëk wya'any. Tëk ja kaweej y'ëë'tsnë, kayëk jam ja pën, tēk jën'atsy ja anaaw yaknëjkkxënë, anaawëk ja nëwanëyë, tamëk ja jyiky'aty kajëk jam y'oo'këmë, poj anaaw ka'jëk yë y'ëëky. Ja yäatyëjkëte'n ojts yëkmënëjkkxënë, mëjkkëk ja yëk'ëxtäây, mejy akëtä'äky. Ëtya'kynyëm yëknëjävë tamëk ja', najjää'pyëmëpëk ja, nayë ëxya kya'uk'ooknë wëntii'yëp ja'anë (Laurentina Mateos, comunicación personal, Cotzocón, 2021).

*... Esto pasó con uno de nuestros tíos, recién se habían casado, se fueron a la milpa a trabajar ahí en un terreno que está a la orilla del río. Que el hombre le dice a su mujer – prepara café, mientras bajo a bañarme al río. Que así lo hizo, que ya estaba el café pero que aún no regresa el hombre. La mujer lo fue a buscar pero que no lo encontró. Después se supo que se lo había llevado “anaaw”, que ahora ahí vive con “anaaw”, que allá donde se lo llevaron no se muere, que sigue viviendo como vivimos aquí.*

Todo esto se nombra como un “hecho del poj” [viento], en el que poj toma múltiples características, múltiples formas, múltiples personalidades, múltiples nombres, múltiples planos de existencia.

Otro ejemplo es el de los asentamientos y sobre las relaciones conflictivas. Existen relatos de que las personas son atacadas en sus casas, pero porque han construido en espacios que históricamente se cuenta que son habitad de los “poj jāā’y”, y que en otros tiempos fue asentamiento de los ancestros, como en el caso del “tsääj kutyä’äky”, que se ubica en Tlahuitoltepec, que abarca los lugares actualmente denominados, Juquila, Esquipulas, y Santuario.

Hay espacios que por alguna razón los ancestros, los abuelos, dicen que no se puede habitar ahí, es decir, hay que evitar asentarse, evitar construir en ese espacio. Sin embargo, lo que actualmente sucede es que la gente empieza a “invadir” y asentarse en esos espacios, construyen sus casas ahí. Pero se cuenta, y cuentan, que no viven tranquilos, que siempre tienen problemas, que son acechados por “seres extraños”, o en específico, que los “poj jāā’y” se meten en sus casas, que revuelven todas las cosas de la casa, o que los niños/niñas viven enfermos todo el tiempo y que no tienen curación, porque en realidad, se dice, esta enfermedad lo provocan los “poj jāā’y” para intentar evitar que vivan ahí, para correrlos de ahí, pero esto muchas veces no sucede. Entonces se libran batallas por el territorio, valiéndose de los recursos y métodos a su disposición: generar enfermedad, meterse a las casas a revolver las cosas, rondar las casas para tratar de ahuyentar a los invasores asustándolos, provocar ruidos para espantar a los que construyen sus casas en espacio de los poj jāā’y.

Entonces existe et-nāxwiiny [espacio-mundo] con el que ni siquiera deberíamos meternos, aunque no lo comprendamos, porque está más allá de nuestra racionalidad actual, esos espacio-tiempo están habitados, por lo que si nos metemos en esos espacio-mundo tendremos problemas, porque como es lógico, nos considerarán invasores al meternos en espacios-mundos ajenos o que ya están siendo ocupados. Y a un invasor siempre se le rechaza, se le da batalla si no entiende de razones, porque esos otros que habitan ese espacio-mundo, como se dice, están defendiendo su territorio contra los invasores. Es esa racionalidad que no es comprendida por otras racionalidades, racionalidades centradas en el “hombre” o mutiladas por “el hombre”, esas racionalidades que dicen ser racionalidades, sin embargo, hay una comprensión limitada, les hace falta comprender el espacio-mundo en su totalidad.

Otra idea es la del rayo, o del anaaw, que es un jāā’y, que es una “persona”, un “humano”:

Mönku' (Mö es igual a "rayo", n es un marcador posesivo de segunda persona en singular, y ku' significa "árbol"). Es decir, Rayo del Árbol, nombre con el que se conoce al hombre-rayo. El Rayo del Árbol se concibe como un anciano muy fuerte, que vive en la copa de los árboles y anda desnudo. Para convertirse en rayo brinca hacia el cielo gritando y se posa en las nubes. Existen en la concepción zoque cuatro tipos de hombres-rayo, los que se distinguen por color, origen y acciones, a saber: el Rayo Azul es benévolo, viene del Norte y propicia abundantes lluvias; el Rayo Blanco viene del Sur, y actúa cuando hay calor provocando sequías; se considera propio de los rayos "secos", que pueden caer en pleno día soleado sin presagio de lluvia; el Rayo Verde "se asoma" por el Oriente, y se hace acompañar de nortes, tormenta eléctrica y vientos huracanados; por último, el Rayo Negro, que es el del poniente, terriblemente destructivo, y el responsable de incendios, aunque muestra cierta preferencia por impactar en templos católicos. Razones sobran, en la percepción cristiana, para considerarlo el Diablo mismo (Reyes, 2011: 86).

Y que en algún momento el anaaw te ataca, te orilla a entrar en lucha, eso es lo que se dice, cuando esto sucede los "ayuujk' buscan la manera de defenderse, y consiguen un tipo de mineral que puede ayudarlos a combatir al anaaw con el que pueden, si no derrotarlo, por lo menos ahuyentarlo, y ese es el "anatsujx" "cuchillo del anaaw", que no es más que obsidiana "cuchillo de obsidiana"<sup>54</sup>:

Hay pueblos en que cuando truena, se juntan en el patio de la Iglesia para gritar y llaman al Mayor para que lleve las llaves y encierre al rayo en la cárcel, estando otros prevenidos con machetes para pegarle á dicho rayo, que es el contrario, según dicen, por si acaso quisiese caer sobre ellos. En los pueblos de Cotzocon y Candalloc, hubo hace poco un gran pleito por causa del rayo. Estos dos pueblos se amenazan frecuentemente el uno al otro con la caída de los rayos, y habiendo caído uno de éstos en Cotzocon el día 23 de Junio del presente año, víspera de San Juan, mató á tres hombres de este pueblo, y con este motivo hubo un pleito muy serio con los de Candalloc (Gillow, 1889: 209)<sup>55</sup>.

Un rayo como "jäá'y" que ataca a otros "jäá'y", y para atacarlo se utiliza un elemento de combate como la obsidiana para tratar de vencerlo, después este elemento fue sustituido por el machete, que significó una transformación ontológica y epistemológica.

En esta idea de los mundos transversales y del lenguaje, se dice de los cerros que entre ellos se conocen, se comunican, además, dicen las xëmaapyë que son yää'y-të'ëxy, tanto

---

<sup>54</sup> Aanääw-Wëtsuk 'Trueno-Rayo'. Refiere a las manifestaciones de las divinidades Trueno y Rayo [...] Sus cuchillos y machetes son cuchillos y machetes de obsidiana, de aquí que la obsidiana es llamada anaatsää-wëtsuksää 'piedra de trueno-piedra de rayo' o, simplemente, anaapujxn 'machetes de trueno' (Reyes Gómez, 2017: 142)

<sup>55</sup> Transcripción del original

masculino como femenino, así como también decíamos en la parte ontológica, que son dualidades o si queremos verlo de otra forma, son neutralidades, complementariedades, donde no existe la clasificación antropocéntrica de los sujetos y de las cosas.

Kojpk, yää'tyëjk uk të'ëxyëjk: Yëtu'n ja nyë'ayuujk, nëytu'n yakkäjpäpääty, yää'y nyäxwiinyëtë to'oxy nyäxwiinyëtë, yää'y to'oxëtën kyojpk'aty (Laurentina Mateos, comunicación personal, Cotzocon, 2021).

¿La montaña es hombre o mujer?: La forma en cómo los nombramos decimos “mujer espacio-mundo, hombre espacio-mundo”<sup>56</sup>. Los cerros son masculino y femenino a la vez.

Otra idea es la de tsuuj-poj (como hemos referido en renglones arriba que la noción de “poj” [viento] define a un tipo de ser que cuando desconocemos su plano de existencia le llamamos “poj”) que en la literatura antropológica por lo general son nombrados espíritus incluso como espíritus malignos:

Los espíritus malignos son llamados Tsuu Poj ‘Viento Nocturno’; éstas, son criaturas que siempre están procurando hacer daño y maldades a las personas solas, descuidadas o desprotegidas ya sea en los caminos, en sus lugares de trabajo o en sus chozas, generalmente en parajes solitarios; así, provocan visiones, asustan con sus gritos y lamentos, dan una pedrada, golpean a puñetazos o jalonean salvajemente a sus víctimas; en los casos más graves de agresión, la víctima pierde movilidad, enmudece, cae en profunda depresión y, al poco tiempo, muere (Reyes Gómez, 2017: 26).

En la visión ayuujk el tsuuj-poj es la expresión del mundo transversal, cuando unos duermen, otros despiertan, esos tsuuj-poj habitan espacios que pensamos que no habita nadie. Hay ciertos et-näxwiinyët que en ayuujk se dice “ju’ëp”, es decir, que sentimos la presencia de algo que no comprendemos, que no vemos, pero como que nuestros cuerpos y nuestras capacidades sensoriales pueden percibir. Hay acontecimientos al respecto, donde ciertas personas se han encontrado con “poj jää’y”, que comúnmente en la etnografía se ha traducido como espíritu o duendes, sin embargo, como hemos dicho en las páginas anteriores, son los jää’y de mundos transversales que están ahí ocupando sus espacios, que están ahí desarrollando su vida cotidiana, pero nosotros nos asustamos porque ciertamente esos “poj jää’y” defienden su espacio-tiempo, nos pueden hacer maldades, tal cual como las personas malignas pueden hacer maldades a los otros, así igual los poj jää’y, pero no necesariamente

---

<sup>56</sup> Contrasta con la geografía simbólica. La geografía simbólica es antropocéntrica.

son malignos, solo, como hemos dicho, cuando también se sienten amenazados, vulnerados o invadidos, se defienden. Aunque también se dice que tienen por diversión espantar a los otros.

En ese sentido, al hablar de los mundos transversales, también incorpora la idea de una transferencia ontológica a otro espacio-tiempo después de la muerte, la información etnográfica nos lleva a decir que vamos a jatu'uk-et-jatu'uk nāxwii'nyët con sus múltiples rutas y direcciones que puede tener, por fases, pero que no es necesariamente ascendente o descendente, lineal o espiral. De la misma forma que hemos existido aquí con sus múltiples altibajos, así mismo vamos a jatu'uk et, aunque ciertamente hay que atravesar lugares específicos, “ja ukkëk xnëtsëmnäjäxëm”, como el río donde nos ayudará un perro negro [xoloitzcuintli] a atravesarlo. Por eso entregamos perros y guajolotes a anaaw-wëtsuk, a tääy jëkiiny, porque en ese otro et-nāxwii'nyët anaaw-wëtsuk los mandará a nuestro auxilio cuando los necesitemos. Por ejemplo, en el contexto contemporáneo en Guichicovi se dice que:

Las personas que mueren los mandan con mudas de ropa, su calzado, su jabón, su peine, todo, hasta su celular. Se le pone su botellita de mezcal, botellita de aguardiente, su cigarro, su cerillo.

El motivo es que allá, cuando llegue, van a llegar a visitarlo, entonces él puede llegar con las cositas que lleva, le ponen jabón rebanado, le ponen pan, le ponen naranjas, le ponen plátano, le ponen de todo, y según cuando llegan allá van a llegar a visitarlo porque llega gente nueva, para que él regale.

También se le manda ropa a los que llevan tiempo en jatu'uk et. Primero lo ponen en el altar, en el äpxëëw, y lo guardan, ya cuando algún familiar se muere ya se lo recomiendan y se lo lleva, como encargo. Se hace todavía aquí en San Juan. Porque hacen soñar que ya no tienen ropa, entonces ya le mandan su ropa, pero antes lo ponen en el altar (Isaías Antonio, comunicación personal, Guichicovi, 2021).

Esto es parte del proceso mortuario que implica este et-nāxwii'nyet con jatu'uk-et-nāxwii'nyët, la implicación de mundos transversales. Así como decimos cuando emprendemos un viaje, decimos que vamos a jatu'uk-et – jatu'uk nāxwii'nyët. Así también se dice cuando alguien ha culminado su tiempo de existencia aquí en este et-nāxwii'nyët, entonces se dice que emprende un wëmpejtën-tëkäjtsën, un camino de retorno y transformación, si bien un retorno y transformación morfológica no así ontológica, porque así como se dice en las narraciones, allá en jatu'uk-et - jatu'uk nāxwii'nyët asumimos otras

formas corporales, sin embargo seguimos teniendo nuestra memoria y seguimos ejerciendo nuestra existencia del mismo modo que se hace en este plano de existencia.

Aquí es donde nuevamente entra la idea del pujx käjp, del jatu'uk et-jatu'uk näxwii'nyët, cuando hablamos de los “viajes” de los xëmaapyë. Al respecto ellas y ellos dicen, al referirse al yëkxëmaapyë o al yëkjujky'äjtpë, que ellos habitan “mätën ja jyëën mätën ja tyëjk ja', mätën ja kyukäjpë jate'nxën ja njää'kyukkëja'n”, donde es su morada, donde es su casa, donde está su pueblo, donde está su territorio. Que esos yëkxëmaapyë dicen que habitan su jëën-tëjk y su pujx-käjp, su hogar, su pueblo.

Cuando en ayuujk decimos pujx käjp nos referimos al espacio-mundo y a su vez, a los habitantes de ese espacio-mundo. No nos fijamos cómo son morfológicamente esos habitantes, si son o no son como nosotros, nos guiamos más por comprender el espacio-mundo que habitan, cómo lo habitan, por eso usamos el concepto de et-näxwii'nyët, y más específico el pujx-käjp que nos remite específicamente al espacio de hábitat, tanto al hábitat que conocemos en este plano como los hábitats de otros et-näxwii'nyët.

De esta forma podemos decir que para conocer y relacionarnos con otros “jää'y-jujky” siempre nos referimos a la multiplicidad del espacio-tiempo, del espacio-mundo, no a la multiplicidad de la “cultura”, que por supuesto eso no existe entre nuestros conceptos. No partimos de un concepto que tiene como centro de atención al “humano”, a lo antropocéntrico, partimos de la noción de et-näxwii'nyët, del espacio-mundo, porque sabemos que eso es lo que configura a los habitantes de cada pujx-käjp.

En este sentido debemos admitir que no podemos hablar de la idea de cultura como tampoco de interculturalidad, multiculturalidad o pluriculturalidad, porque ante nuestra epistemología aparecen como un régimen antropocéntrico. Porque se limitan a un solo espacio-tiempo, un espacio-mundo [que llaman tierra], en el que el hombre se concibe como único; que se piensa y se concibe como el único que posee una morada, un hábitat, un trabajo, una lengua y una organización social.

Esto es lo que en términos ayuujk lo hace inviable. Del lado ayuujk nos referimos más al espacio-mundo cuando queremos hablar de “los otros”. Somos más de la idea de la



“multiespacialidad”, de la “multinaturalidad”<sup>57</sup> si se quiere decir de esa forma, ya que esta idea incorpora diversos entes sociales; a diferencia de la idea de la multiculturalidad que incorpora únicamente al “hombre”, lo que lo sigue haciendo parecer muy cartesiano, el predominio del ego del *antropos* sobre los “otros”, esos otros “no-humanos y sobrenaturales”.

Para nosotros existe el jatu’uk-et – Jatu’uk-näxwii’nyët, jatu’uk-pujx – jatu’uk-käjp, nos movemos entre múltiples espacios-mundos, en donde todos tienen su jujky’äjten-jantsy’äjten [ser real- ser verdadero], no otras culturas<sup>58</sup>.

### **Datos relevantes del capitulado**

Hasta aquí hemos hablado de la idea de et-näxwii’nyët y cómo entre los ayuujk es fundamental comprender el entorno como forma de comprensión de la propia existencia. La tierra-territorio, o como lo hemos denominado aquí, el espacio-mundo, es nuestra fuente de conocimiento. Tomando en cuenta que muchas de las formas de relación y de organización del conocimiento es una construcción de la misma sociedad ayuujk.

Uno de estos conocimientos está relacionado con la idea de Et-xëëw, espacio-tiempo, que se ha definido como la composición espacial, material y abstracta [et-näxwii’nyët - jatu’uk et-jatu’uk näxwii’nyët], la dimensión temporal concreta y abstracta, la dimensión pretérita [tëëyëp, myiny kyëputy], la dimensión presente [yä’ät et, yä’ät xëëw] y la dimensión futura [myiny kyëtä’äky]; que engloba, la organización del espacio-tiempo ayuujk; el día, el cómputo cotidiano del espacio-tiempo ayuujk; la configuración de la persona por su fecha de nacimiento, organización de fechas importantes y conmemoraciones.

Por su parte, está la idea de Et-näxwii’nyët que hemos traducido como espacio-mundo, aunque más comprendido como tierra-territorio; que se refiere a la composición del espacial

---

<sup>57</sup> A fin de cuentas, la noción de multinaturalismo no es la simple repetición del multiculturalismo antropológico. Se trata de dos modos muy distintos de conjugación de lo múltiple. De ese modo, podemos tomar la multiplicidad como un tipo de pluralidad; la multiplicidad de las culturas, por ejemplo; la bella diversidad cultural. O, por el contrario, tomar la multiplicidad *en* la cultura, la cultura en *cuanto* multiplicidad. Este segundo sentido es el que nos interesa. Aquí la noción de multinaturalismo resulta útil por su carácter paradójico: como nuestro macroconcepto de “naturaleza” no admite un verdadero plural, eso nos lleva espontáneamente a tomar conciencia del solecismo ontológico contenido en la idea de “(varias) naturalezas”, y por consiguiente a realizar el desplazamiento correctivo que esto impone (Viveiros de Castro, 2010: 59,58).

<sup>58</sup> Una sola “cultura”, múltiples “naturalezas”; epistemología constante, ontología variable, el perspectivismo es un multinaturalismo, pues una perspectiva no es una representación (Viveiros de Castro, 2004: 55).

material y abstracta; a su vez incorpora la comprensión de las dimensiones de este mundo y de mundos transversales; incorpora la existencia de entes sociales, *jää'y-jujky* decimos [persona/viviente], en el que circulan relaciones sociales, superando la idea de que son relaciones sobrenaturales, aunque sí metafísicas. Además, se considera que provee de conocimientos a partir de distintos elementos, a través de múltiples ontologías, como el caso de las plantas que proveen de conocimientos al entrar con contacto o ser ingeridos.

Complementaria a la idea de *et-näxwii'nyët*, encontramos la idea de *Jatu'uk et – Jatu'uk näxwii'nyët*, mundos alternos o transversales. Que, así como se a hablado de ontología compartida, también se habla de los mundos transversales, de las moradas de las serpientes, de las aguas, de los peces, de su *jää'y'äjten-jantsy'äjten* [Ser persona- Ser real/ Ser verdadero] y de cómo se muestran en este plano de existencia, de lenguajes compartidos, aunque de cuerpos diferidos, y de la posibilidad de los cruces de este *et-näxwii'nyët* con *jatu'uk et näxwii'nyët* que no comprendemos, pero que sabemos de su existencia

## **Conclusión**

Lo que se ha escrito en este documento parece una contradicción constante, pero podríamos decir que la existencia misma es contradictoria. El jotmay, que hemos presentado aquí como propuesta metodológica ayuujk, admite esas contradicciones constantes; por una parte, define la “preocupación”, es decir, lo negativo, lo que no funciona, lo que desequilibra, lo que no está marchando bien; por otra parte, define la “acción”, lo que impulsa a las personas a definir y a resolver las problemáticas, define la búsqueda y la razón de la existencia, lo que encamina hacia acciones propositivas.

Lo que se presentó en este escrito es un conjunto de reflexiones, ideas y análisis recuperados en los diversos momentos de la vida; sobre todo porque esto ha sido un intento de reflexión teórica desde un punto de vista ayuujk [si es que eso se puede decir] o lo que queda del punto de vista ayuujk; o el reflejo del revoltijo de pensamientos que intentan asumir un punto de vista desde lo ayuujk. Es decir, lo ayuujk como punto de partida; llámese teórico, metodológico o analítico. Sería un engaño si dijera que es un punto de vista ayuujk no transformado ni trastornado, pero la intención es intentar partir de las pocas líneas de análisis y conceptuales, colocar en un documento las cenizas de lo ayuujk, de la teorización de la existencia ayuujk, de la existencia de la teoría ayuujk

Aunque tampoco hay que caer en la trampa de creer que por utilizar conceptos en ayuujk es un “trabajo más completo”, porque puede que estemos realizando traducciones o definiciones atravesadas por una visión idealizada de lo ayuujk. Hay que ser muy conscientes de eso al explorar nuestros conocimientos. Es entonces necesario encontrar no solo el concepto, sino también la manera de abarcar/estudiar estas relaciones, desde nuestra propia epistemología, que nos permita continuar en el reconocimiento y continuidad de la misma.

Hasta cierto punto se ha lidiado con el riesgo de encaminar la información hacia lo religioso, como ha sucedido con otros trabajos o tesis sobre el xëmaaky, por la misma situación y costumbre de la traducción. Estas traducciones que hacemos de los elementos ontológicos y epistemológicos, por lo general está más relacionada con una visión religiosa; estas dificultades lo enfrentan tanto los propios ayuujk, como las personas provenientes del exterior [investigadores, académicos], si realmente pudiéramos realizar una traducción sin las inducciones religiosas haríamos una traducción científica, racional y no religiosa. Por lo

que las traducciones no son tan neutrales como lo vemos, en este caso son tendenciosas; lo que trato de decir es que, lo que se le ha adjudicado a lo religioso, espiritual, sagrado, mágico; o su lado antagónico, idólatrico y satánico, son fundamentalmente ontológico y epistemológico.

Con una mirada y abordaje menos tendiente a lo religioso o a la idea de lo sagrado, y más con una mirada desde las categorías ayuujk del “wënmää’ny” [conocimiento/racionalidad], jää’wën [sensibilidad/sentir], jää’y-jujky [persona-viviente] y et-näxwii’nyët [espacio-tiempo/espacio-mundo] podremos comprender el xëmaaky, al yëkxëmaapyë, al xëmaapyë y a los kaxëmaapy como un sistema, como un entramado de relaciones sociales y de transferencia de conocimientos.

Las/los xëmaapyë y los ayuujk en general mencionan que el yëkxëmaapyë o el yëkjuky’äjtpë y es quien hace posible la existencia del xëmaaky, es el que determina desde el espacio-tiempo a la persona que será xëmaapyë: es el que inicia, enseña y transfiere el xëmaaky al xëmaapyë; además lo acompaña en toda su vida como xëmaapyë, porque, aunque se dice que se les asigna este encargo por determinado tiempo, lo cierto es que son xëmaapyë hasta el fin de sus días aquí sobre este et-näxwii’nyët.

Las atribuciones del xëmaapyë está relacionada con el xëtuu’: administración y conteo del espacio-tiempo ayuujk; se les transfiere conocimientos sobre el xëtuu’, sobre el territorio y geografía ayuujk, sobre la estructura y relaciones sociales, sobre la configuración y el devenir de las personas y su relación con el xëtuu’; se le autoriza entrar y salir entre mundos transversales; se le dota de capacidad y sensibilidad comunicativa para hablar con los “jää’y-jujky” de mundos transversales; este conocimiento del xëtuu’ también lo lleva a ejercer la función de cuidar a su pueblo, velar por el bienestar de su pueblo, aunque coinciden que eso es mucha carga.

Lo que caracteriza a los xëmaapyë en territorio Ayuujk es que son ku’ayuujk, esto es, que son intermediarios, traductores, mensajeros, interlocutores de espacios-tiempos y de espacios-mundos, son un referente de intercambio y transferencia de conocimientos.

Dicen los xëmaapyë que hay ciertas personas que se hacen pasar por xëmaapyë, porque dicen que aprendieron de sus padres, tíos o tías, no obstante, dicen que esto no se puede aprender, que la única forma de ser xëmaapyë es haber nacido en ese día y en esa fecha que el

yëkjukky'äjtpë ha destinado para ser xëmaapyë, únicamente es el yëkjuky'äjtpë que hace posible que alguien sea xëmaapyë y, lo destina incluso antes de nacer. Por lo que se refuta la idea de que se puede ser xëmaapyë por herencia o por aprendizaje.

Aunque sucede que actualmente el xëmaaky es visto de forma fragmentada, en términos peyorativos se piensa que simplemente tiene la función de “adivinar”, cuando engloba la existencia en sí, como una forma de “ser”, ideal o no de la sociedad, pero deseable. El xëmaapyë además de que se le consulta, es quien se transforma metafísicamente [o metafóricamente]; se transporta oníricamente e intelectualmente al ääts-kojpk del conocimiento, a la ‘raíz-casa’ del conocimiento. “El chamanismo es un modo de actuar que implica un modo de conocer, o más bien un determinado ideal de conocimiento” (Viveiros de Castro, 2004: 43). Por decirlo de alguna forma superficial, el xëmaapyë es el bibliotecario y acude a la biblioteca del yëkxëmaapyë que está en otro plano, para entregarle el conocimiento al kaxëmaapyë.

Al concebirse de forma fragmentada, el xëmaaky como sistema de conocimiento se está debilitando en este et-näxwii'nyët, es decir, en este plano de nuestra existencia; porque dicen las y los xëmaapyë que el xëmaaky y el yëkxëmaapyë/ yëkjuky'äjtpë siempre existirán en jatu'uk et- jatu'uk näxwii'nyët, en sus propios planos de existencia. Dicen que los que nos hemos debilitado somos nosotros, porque hemos olvidado quiénes somos, hemos olvidado a mejy-anaaw, a et-näxwii'nyët, y al olvidarla nos estamos olvidando, estamos olvidando nuestro juky'äjten, por eso desvanecerá lo ayuujk, porque estamos muriendo ontológica y epistemológicamente.

Los modos de ser y conocer de los ayuujk no están determinados por las visiones antropocéntricas, que separan el mundo en lo humano y lo no humano; sino que se dice que todo “ser” es jää'y-juky, esto es, todo es viviente, “todo es existente”, y esto aplica tanto a los que se clasifican como animales, plantas y humanos, así como al agua, ríos, mares, viento, montañas, etc.

Todo jää'y tiene su jää'y'äjten-jantsy'äjten [Jää'y'äjten=Ser persona – Jantsy'äjten= Ser real/Ser verdadero] que le permite tener un juky'äjten-jantsy'äjten [vida/vivir-Ser real/Ser verdadero], también tiene un tsënatyääjk, es decir, tiene un espacio-tiempo que habita, tiene una morada, tiene un tuntääjk, un espacio que trabaja. Todo lo existente en este espacio-

tiempo y en otros espacios-tiempos son jää'y-jujky, todos somos jää'y-jujky, noción que trasciende al *antropos*.

La idea de jää'y está estrechamente relacionada con la idea de xëew-tso'ok [nahual], que es la simetría, la transversalidad ayuujk de la existencia; el xëew-tso'ok se extiende hacia otras figuras o entes sociales, de ahí que, por ejemplo, tanto el agua como la serpiente son “jää'y” y que tengan su tso'ok, porque todo jää'y tiene su tso'ok. Esa parte medular es lo que se va desvaneciendo entre los ayuujk, por eso nos hemos transformado en otra cosa, lo que en parte nos hace perder lo ayuujk. En la situación actual, se puede hablar de la pérdida de la noción de nuestra existencia, de la pérdida del jää'y'ajtën-jantsy'ajtën, de la fragmentación entre nosotros y nuestro tso'ok; que significa la pérdida de contacto con el et-näxwii'nyët, de la desubicación sensorial, de la pérdida de la razón y de conciencia, incluso esto ahora aplica a la transformación del “modo de ser” y de “conocer” ayuujk hacia una forma de existencia ajena. Porque el jää'y'ajtën-jantsy'ajtën es el modo de existir y relacionarnos desde lo ayuujk.

Como hemos dicho, para la teoría ayuujk todos somos jää'y-jujky, todos tenemos un “jää'y'ajtën-jantsy'ajtën, juky'ajtën-janytsy'ajten”. Es en estos términos que hablamos de una ontología compartida, que los cuerpos podrán ser distintos, pero con ontologías compartidas, es decir, comparten el jää'y'ajtën-jantsy'ajtën. Y más que relaciones físicas o corporales, son relaciones metafísicas y metafóricas. Son sistemas de relaciones, es una red de alianzas, de enlaces entre este espacio-tiempo con espacios-tiempos alternos o transversales. Existe el reconocimiento de los diversos cuerpos y al mismo tiempo el reconocimiento de los jää'y'ajtën-jantsy'ajtën. Es reconocer que no somos los únicos cuerpos con ontologías.

Así, al referirse a los poj jää'y [personas-viento] y a los poj jëyujk [animales viento] es referirse a los múltiples planos de existencia. Estos poj jää'y y poj jëyujk tienen y poseen sus propias formas de existencia y de organización social. Como hemos dicho, los denominamos “poj” porque están más allá de nuestras capacidades sensoriales y racionales. Aunque comprendemos que habitan en jatu'uk et-jatu'uk näxwii'nyët [otros espacios-tiempos], no entendemos completamente su forma de actuar entre y ante nosotros.

Esto nos lleva a decir que lo que generalmente se ha nombrado como relaciones sobrenaturales, en sí son relaciones sociales y espaciotemporales que se establecen entre este

et-näxwii'nyët y jatu'uk et-näxwii'nyët; lo mismo es para el xëmaaky, el yëkxëmaapyë, el xëmaapyë y los kaxëmaapyë. Incluso se puede decir que son relaciones lógico-matemáticas [o relación de física cuántica] por la forma de determinación de la idea de et-xëëw [espacio-tiempo], et-näxwii'nyët [espacio-mundo] en la configuración de estas relaciones simétricas de intercambio ontológico y epistemológico que hemos descrito aquí. Y esto es lo que hace diferente al sistema de pensamiento ayuujk en relación al sistema de pensamiento que está centrado en el *antropos* y estancado en la dicotomía humano-extra humano, natural-sobrenatural.

Así, si por una parte el sistema del xëmaaky nos lleva al conocimiento del jää'y'äjätën-jantsy'äjätën, también nos lleva al conocimiento del et-näxwii'nyët (espacio-tiempo/espacio-mundo). Conocer el et-näxwii'nyët es comprender lo que rige nuestra forma de ser y de conocer, al ignorar este conocimiento ignoramos nuestro devenir y reproducimos modos de explotación del espacio-mundo, contraproducentes a nuestra propia existencia. No es una relación de sometimiento, sino reconocer nuestro fundamento de existencia, nuestro yëkjuky'äjtpë [lo que hace posible la existencia] y nuestro tajuky'äjätën [lo que permite nuestra existencia].

Como lo han dicho los y las mismas xëmaapyë, es a través de la experiencia onírica que acceden al conocimiento de toda la sociedad y el territorio, al conocimiento de este mundo y de mundos transversales. El et-näxwii'nyët como fuente epistémica; es la fuente de conocimiento del xëmaapyë. El yëkxëmaapyë instruye al xëmaapyë a través de la enseñanza-aprendizaje del et-näxwii'nyët.

Así como dice la xëmaapyë Laurentina de Cotzocón que existe un hongo que le dicen pi'kmux [hongo pequeño], que al mismo tiempo lo llama näxwiinymyux [hongo de la tierra], que estos dicen que son los ancestros, los ancianos, “ëtsëtën xëw'ajtypy majaa'y [principal] jëtu'n wya'any. Yë'ëts xtyukjäjtp, yë'ten tnëkäjpxp wi'x tyiyë y'ëjxë. Son los que me enseñan, son los que me transfieren conocimiento. Näxwii'nyët ëjts xyëk'ëxpëjk, näxwii'nyët xtyuu'mo'oy xënmää'nmyo'oy [...], es näxwii'nyët que me encamina al conocimiento.

El et-näxwii'nyët como sistema de conocimiento está relacionado con el xëtuu' [administración y conteo del espacio-tiempo]. Este se adapta y organiza ligeramente distinta para cada una de las geografías y cada una de las condiciones climáticas al interior del

territorio ayuujk. Esto es una muestra de que la concepción del espacio-tiempo es una construcción social y este se adapta al et-näxwii'nyët, no el et-näxwii'nyët se adapta al xëtuu'; el “*antropos*” no es el centro de organización del espacio-tiempo, si se hiciera esto sería contraproducente, porque tan solo, por ejemplo, las formas de producción no serían eficientes, como lo dice don Germán Perfecto. En síntesis, la construcción del espacio-tiempo/ espacio-mundo es social; y lo social es una construcción del espacio-tiempo/ espacio-mundo. Lo natural no es absolutamente natural, sino social. Lo social no es absolutamente social, sino natural.

Así, por ejemplo, se dice que cuando alguien se traslada a otro lugar, sobre todo a un lugar lejano que no es conocido, en ayuujk se dice que va a jatu'uk et jatu'uk näxwii'nyët, en referencia a otros pueblos, otras tierras, otras formas de vida, otras formas de existencia. Pero también, y como lo cuentan las narraciones, existen otros espacios-mundos que son paralelos o transversales a este mundo que habitamos: Mä ja tääy jëkiiny tsyëenë, mä ja anaaw-wëtsuk tsyëenë, mä ja ujts jëyujk tsyëenëtë, mä yëk'exyëttë yëkjakyaptë, mä kyäjpxtë xye'ektë ja moojk ja xëjk, exëm atëm nkajpxyën nxiiikyën ya näxwiiny näxkijxy. Un mundo donde habitan los diversos tipos de maíz y donde podemos entablar conversación con ellos, o donde los venados y demás animales que en esta dimensión pensamos que son “silvestres”, en ese otro espacio-mundo son pastoreados como ganados por los “trabajadores” del Tääy-Jëkiiny, del Anaaw-Wëtsuk. O lo que son serpientes para nosotros, es la correa del sombrero de los habitantes de otro espacio-mundo. Esta concepción del et-näxwii'nyët (espacio-mundo) está relacionado con las nociones del jää'y (persona), porque los jatu'uk et-näxwii'nyët son habitados por jää'y jujky. Se dice también que ellos en su mundo alterno, así como tienen sus propias moradas, sus propias casas, también tienen sus propios ganados, sus propios cultivos, sus propios pujx-käjp

Hay que tener cuidado cuando enunciamos una palabra como “et-näxwii'nyët” hay que preguntarnos qué estamos entendiendo. Porque ahora estamos atravesados por los conceptos y sus definiciones venidos de otras lenguas, como el castellano, convirtiendo así el concepto de et-näxwii'nyët como una simple traducción de naturaleza o de ecología, de lo material, de recurso natural, de reserva natural.



De acuerdo con el sistema del Xēmaaky llamamos et-nāxwii'nyēt a este mundo que conocemos y habitamos [bien o mal], hasta donde nos es posible conocerlo y habitarlo. Y lo que está más allá, simplemente le decimos jatu'uk et – nāxwii'nyēt, en términos físicos y metafísicos; no importando en qué parte se encuentre ni quiénes lo habiten, simplemente pasan a pertenecer a un espacio-tiempo, espacio-mundo, sino desconocido, incierto. No se clasifica o juzga quienes lo habitan, ni cómo hablan ni cómo viven. Así como tampoco es la concepción de un solo mundo fragmentado, como actualmente se clasifican los espacios; en pueblos, ciudades, países o continentes; simplemente son otros espacios-mundos. Si lo concibiéramos como un solo espacio-mundo, sería una concepción asimétrica. La relación simétrica implica la comprensión de los múltiples espacios-mundos.

Para los ayuujk no existe lo natural y lo cultural; existe el et-nāxwiinyēt [espacio-tiempo] jatu'uk et-nāxwii'nyēt [espacio-tiempo transversal] y el jāā'y-jujky [persona-viviente]. Et-nāxwiinyēt es abstracción y concreción: concreción epistemológica de lo abstracto; y abstracción ontológica de lo concreto. El et-nāxwiinyēt [epistemológico] engloba el jāā'y-jujky [ontológico] y viceversa. Por ello el et-nāxwiinyēt y el jāā'y-jujky son a la vez epistemológico y ontológico; se definen al mismo tiempo, no se puede definir uno sin el otro, fundamentan la relación simétrica y la producción de la existencia.

De ahí que nosotros no nos guiamos por los “aspectos culturales”, sino por el espacio-tiempo, por la dimensión-geográfica, por el tiempo-geográfico. Porque esos espacio-tiempo tanto pueden ser habitados por “seres” [jāā'y-jujky] con nuestros mismos aspectos, como por “seres” [jāā'y-jujky] con otros aspectos. Sin embargo, al final son habitantes de sus propios espacio-tiempo. Son jāā'y-jujky [persona-viviente] de ese espacio-tiempo; tienen su propio jujky'ājten-jantsy'ājten [ser real-ser verdadero], su pujx-kājip [pueblo], su āāw-ayuujk [idioma], su jēen-tējk [casa], su tsēnatyāājik [hábitat].

Del lado ayuujk nos referimos más al espacio-mundo cuando queremos hablar de “los otros”. Somos más de la idea de la “multiespacialidad”, de la “multinaturalidad”, ya que esta idea incorpora diversos entes sociales; a diferencia de la idea de la multiculturalidad que incorpora únicamente al “hombre”, lo que lo sigue haciendo parecer muy cartesiano, el predominio del ego del *antropos* sobre los “otros”, esos otros “no-humanos y sobrenaturales”. Por ende, para lo ayuujk no es occidental/ no occidental, tampoco norte/ sur. Lo que es, es transversal,

multiplicidad del espacio-mundo. Cada cual, siguiendo su propio camino, cada cual viviendo su propio “ser y conocer”, sin querer equipararse.

Se entiende que existen otros et-nāxwii’nyēt, del mismo modo se entiende que los cuerpos ocupan sus espacio-tiempo correspondientes. Sin embargo, en condiciones determinadas o extrañas, los cuerpos llegan a atravesar los espacio-tiempo; pero no es una condición permanente, no es común cruzar hacia otros espacio-tiempo y permanecer indefinidamente en ese espacio-tiempo; a menos que se trate de la muerte.

Ontología y epistemología son inseparables: una forma de conocer determina un modo de ser; así como un modo de ser determina una forma de conocer. Aunque no se puede negar que las reconfiguraciones epistemológicas en territorio ayuujk han desembocado en reconfiguraciones ontológicas. Está relacionado con los hechos históricos estructurales, como la época colonial, la conformación del estado mexicano; la posterior incursión e implementación de centros educativos y otras instituciones que fueron implementando los ideales del estado mexicano. Es decir, que traían modos de ser y formas de conocer distintas a las formas y modos ayuujk. El problema no fue porque fuera distinto, ni porque encaminara a la necesaria actualización de lo ayuujk; sino que el problema fue que incursionó con métodos violentos y subliminales para desplazar a los modos y formas ayuujk. Podríamos decir que se encaminó hacia la aniquilación ontológica y epistemológica; aunque por el contexto histórico ayuujk, esto por suerte no sucedió completamente, lo que ha permitido mantener una parte de los modos de ser y formas de conocer ayuujk y reconfigurarla para su continuidad.

...

Este trabajo es un esfuerzo para romper con estereotipos y prototipos externos, que hemos venido interiorizando y reproduciendo al momento de analizar y relacionarnos con nuestra ontología y epistemología. La epistemología ayuujk difiere de las lógicas-rationales con las que se ha erigido el conocimiento desde occidente; por lo que los estándares, métodos y principalmente sus maneras de legitimar y/o deslegitimar el conocimiento; no son aplicables dentro de nuestros modos de conocer. Lo cual tampoco significa que nuestros modos de conocer carezcan de relevancia y veracidad, (como durante mucho tiempo se nos ha hecho creer a nosotros como ayuujk y a la mayoría de comunidades originarias, que construyen sus

conocimientos fuera de estas lógicas); pues existe todo un orden lingüístico, metódico, racional y relacional, que nos ha permitido durante años mantener y construir los conocimientos propios y ser lo que hemos sido y lo que somos en el espacio-tiempo ayuujk.

Lo que quiero decir con esto es, la manera en cómo concebimos el et-näxwii'nyët, el espacio-mundo, es la manera en cómo nos relacionamos con y en ese mundo, en el caso ayuujk, con esos mundos. La actual forma predominante de cómo nos relacionamos con el mundo es bajo la “visión de recursos”, cuando nos referimos a los elementos del mundo nos referimos a todo ello como recursos, incluso como reserva natural, y eso es un concepto del antropoceno, del capitaloceno, que no permite la existencia de los sujetos alternos, de otras ontologías, porque los recursos y las reservas son solo objetos, objetos de satisfacción para los *antropos*.

Si no sabemos cómo entendemos el “jäá'y'ajtën” [ontología] y cómo construimos conocimiento [epistemología] a partir del et-näxwii'nyët [espacio-mundo], entonces no podemos defender o sentirnos identificados con nuestra propia existencia en este et-näxwii'nyët; dando paso a explotaciones y despojos irracionales desde nosotros mismos como por otros ajenos a este espacio-tiempo, dejando paso libre a la *capitalofagia*.

El modo en cómo conocemos y el modo en cómo nos concebimos determina cierta forma en cómo nos relacionamos con nuestro entorno social y espacial. Esta relación configura el hacia dónde estamos caminando como sociedad ayuujk y nuestro modo de existencia actual. Es una batalla lingüística, ontológica y epistemológica. La intervención lingüística, o reconversión lingüística, se traslada a la transformación, o más bien, a la deformación epistemológica y ontológica. Así que más que una lucha de clases [como teóricamente hemos aprendido en las ciencias sociales] es una lucha entre los modos de ser y las formas de conocer, son luchas ontológicas y epistemológicas.

## Bibliografía

Acuña, O. et al (2011) “El Posgrado en Desarrollo Rural y el sistema modular. Reflexiones y aportes”, en *El Sistema Modular. Las Ciencias Sociales y Humanidades en el Siglo XXI*. México: Colección memorias, pp. 387–403.

Acuña, R. (2017) *Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera (Tomo primero)*. México: UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Adame, M. Á. (2005) “Contribución conceptual y metodológica en torno al chamán/chamanismo”, *Boletín de Antropología Americana*, 41, pp. 65–88.

Albert, B. (2000) “O ouro canibal e a queda do céu: Uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami)”, en Albert, Bruce; Alcida Rita, R. (ed.) *Pacificando o branco: Cosmologias do contato no norte-Amazonico*. São Paulo, Brasil: UNESP/Imprensa Oficial do Estado, pp. 239–275.

Alexander, J. C. (2008) *Las teorías sociológicas desde la segunda guerra mundial*. México: Gedisa.

Althusser, L. (2010) *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. México: Ediciones Quinto Sol.

AML (2023) *Academia Mexicana de la Lengua*. Disponible en: [www.academia.org.mx](http://www.academia.org.mx).

Arévalo, G. A. (2013) *Reportando Desde un Frente Decolonial: La Emergencia del Paradigma Indígena de Investigación*. Bogotá: Asociación Intercultural Mundu Berriak.

Asad, T. (1991) “El concepto de la traducción cultural en la Antropología Social Británica”, en James, C. y G. E. M. (ed.) *Retóricas de la Antropología*. Madrid: Jucar Universidad, pp. 205–234.

Asad, T. (1993) *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Ávila, F. (2005) *El cacicazgo de Luis Rodríguez en la Sierra Mixe, Oaxaca: continuidades y rupturas*. FCPS-UNAM.

Belmar, F. (1902) *Estudio del idioma Ayook*. Oaxaca, México: Gobierno del Estado de Oaxaca/Imprenta del Comercio.

Beulink, A. M. (1979) *Quitame un retrato: una etnografía de la región Mixe, Oaxaca*. México: INI.

Campbell, L. y Kaufman, T. (1976) “A Linguistic Look at the Olmecs”, *American Antiquity*, 41(1), pp. 80–89.

Canclini, N. G. (2004) *Diferentes, desiguales y desconectados*. Barcelona: Gedisa.

Cardoso Jiménez, R. (2018) “La gente es una entidad socionatural y la vida es un tejido inconcluso”, en Bárcenas, F. L. (ed.) *El pensamiento indígena contemporáneo*. México: Suprema Corte de Justicia de la Nación, pp. 151–160.

Castillo, M. del C. (2013) “Sueños de iniciación xëmaapyë entre los ayuujk de Tierras Altas.”, en Bartolomé, M. A. y Barabás, A. M. (eds.) *Los sueños y los días: Chamanismo y*

*Nagualismo en el México actual, III. Pueblos de Oaxaca y Guerrero. Proyecto Nacional de Etnografía de las Regiones Indígenas de México.* México: INAH, pp. 61–89.

Castillo, M. del C. (2014) *Kojpk Pääjtën: El encuentro con la raíz. Una etnografía ayuujk.* Universidad de Barcelona.

Cruz Cortés, N. (2019) “Hunab Ku, revisión de una deidad en la Historia de Yucatán de fray Diego López Cogolludo”, *Estudios de cultura maya*, pp. 239–260.

DEM (2023) *Diccionario del Español de México.* Disponible en: <https://dem.colmex.mx/>.

Estrada, G. et al. (2005) *Hacia dónde vamos. Un diagnóstico de la región mixe.* Ayuujk Et: CEA-UIIA.

Evans-Pritchard, E. E. (1976) *Brujería, magia y oráculos entre los Azande.* Barcelona: Anagrama.

Foster, G. M. (1969) “Los mixes, Zoques y Popolucas”, en Nahmad, S. (ed.) *Fuentes etnológicas para el estudio de los pueblos ayuuk (mixes) del estado de Oaxaca.* México: CIESAS-Oaxaca/IOC, pp. 63–96.

Gallardo, C. (2008) “El xëmaapyë: un especialista ritual entre los mixes de Tlahuitoltepec”, en Espinoza, A. G. y Rodríguez, R. R. (eds.) *Primer coloquio sobre cosmovisión indígena en Puebla.* Puebla, México: BUAP.

Gay, J. A. (1881) *Historia de Oaxaca (Tomo primero).* México: Imprenta del Comercio, de Dublin y C.

Gillow, E. G. (1889) *Apuntes Históricos.* México: Imprenta del sagrado corazón de Jesús.

Goldman, M. (2021) “‘Nada es igual’: anti-sincretismos y contramestizajes en los saberes afroindígenas”, en Martínez Ramírez, María Isabel; Neurath, J. (ed.) *Cosmopolítica y Cosmohistoria: Una Anti-Síntesis.* Editorial SB, pp. 69–101.

González, A. S.-V. y Thiemer-Sachse, U. (2005) “Nombres entre los ayuuk (ayuuk ja’ay) o mixes, Oaxaca, México”, *Anthropos*, 100(1), pp. 151–171.

González, P. (1973) “El sacrificio ‘Mixe’, un ensayo de antropología religiosa”, en Nahmad, S. (ed.) *Fuentes etnológicas para el estudio de los pueblos ayuuk (mixes) del estado de Oaxaca.* México: CIESAS-Oaxaca/IOC, pp. 315–331.

Hoogshagen, S. (1964) “Lo sobrenatural Mixe y el cristianismo”, en Nahmad, S. (ed.) *Fuentes etnológicas para el estudio de los pueblos ayuuk (mixes) del estado de Oaxaca.* México: CIESAS-Oaxaca/IOC, pp. 359–376.

Hoogshagen, S. (1966) “Un bosquejo de las funciones de los seres sobrenaturales”, en Nahmad, S. (ed.) *Fuentes etnológicas para el estudio de los pueblos ayuuk (mixes) del estado de Oaxaca.* México: CIESAS-Oaxaca/IOC, pp. 377–385.

Hoogshagen, S. (1994) “La aculturación de sociedades indígenas. Un estudio de caso Mixe”, en Nahmad, S. (ed.) *Fuentes etnológicas para el estudio de los pueblos ayuuk (mixes) del estado de Oaxaca.* México: CIESAS-Oaxaca/IOC, pp. 217–242.

Hoogshagen, S. y Halloran, H. (1993) *Diccionario Mixe de Coatlán, Oaxaca.* México: ILV.

INEGI (2008) *Santa María Tlahuitoltepec, Oaxaca. Prontuario de información geográfica*

- municipal de los Estados Unidos Mexicanos*. Disponible en: <https://www.inegi.org.mx/>.
- INEGI (2010) *Censo de Población y Vivienda 2010*. Disponible en: [www.inegi.org.mx](http://www.inegi.org.mx).
- INEGI (2020) *Censo de Población y Vivienda 2020*. Disponible en: [www.inegi.org.mx](http://www.inegi.org.mx).
- Jacinto, A. P., García, H. y Hernández, M. (2006) *San Juan Guichicovi en la historia Mixe*. San Juan Guichicovi, Oaxaca: Centro Cultural Mixe.
- Kuroda, E. (1993) *Bajo el Zempoaltépetl: la sociedad mixe de las tierras altas y sus rituales*. Oaxaca, México: CIESAS-Oaxaca/IOC.
- Lévi-Strauss, C. (1987) *Antropología Estructural*. Barcelona: Paidós.
- Maldonado, B. (2004) “Los sabios Mixes de ayer y hoy”, en Barabas, A., Bartolomé, M. A., y Maldonado, Benjamín (eds.) *Los Pueblos indígenas de Oaxaca. Atlas etnográfico*. México: INAH/FCE, p. 59.
- Martínez González, R. (2019) *El nahualismo*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Martínez Luna, J. (2003) *Comunalidad y desarrollo*. Oaxaca, México: CONACULTA.
- Martínez, M. E. (2017) *Ja ko'pk wejkajtäjk, enseñanzas de la montaña. La universidad comunal en la articulación de comunidad*. UAM-Xochimilco.
- Miller, W. S. (1956) *Cuentos Mixes*. México: INI (Biblioteca de Folklore Indígena).
- Miller, W. S. (1966) “El Tonalamatl mixe y los hongos sagrados”, en Nahmad, S. (ed.) *Fuentes etnológicas para el estudio de los pueblos ayuuk (mixes) del estado de Oaxaca*. México: CIESAS-Oaxaca/IOC, pp. 243–264.
- Nahmad, S. (1965) *Los Mixes: Estudio Social y Cultural de la Región del Zempoaltepetl y del Istmo de Tehuantepec*. México: INI.
- Nuño, R. B. (1996) *Hombres y serpientes. Iconografía Olmeca*. México: UNAM.
- Oudijk, M. R. (Coord) (2021) *La adivinación zapoteca (Libro Primero. Tomo I)*. México: UNAM-Instituto de Investigaciones Jurídicas.
- Pye, M. E. y Clark, J. E. (2006) “Los Olmecas son Mixe-Zoques: Contribuciones de Gareth W. Lowe a la arqueología del Formativo”, en Laporte, J. P., Arroyo, B., y Mejía, H. (eds.) *XIX simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala*. Guatemala: Museo Nacional de Arqueología y Etnología, pp. 70–82.
- Quintana, A. de (1719) *Instrvccion Christiana y Guia de Ignorantes para el Cielo en Lengva Mixe*. Puebla, México.
- Quintana, A. de (1729) *Doctrina Christiana y Declaración de los Principales Mysterios de Nvestra Santa Feê Cathólica con un Tratado de la Confefsion Sacramental Efcrito todo en Lengva Mixe*. Puebla, México.
- Quintana, A. de (1733) *Confessonario en Lengua Mixe. Con vna Construccion de las Oraciones de la Doctrina Chriftiana, y Compendio de Voces Mixes, para enfeñarfe â pronunciar la dicha Lengua*. Puebla, México.
- RAE (2022) *Diccionario de la lengua española*. Disponible en: <https://www.rae.es/dpd/>.

- Reyes Gómez, J. C. (2017) *Tiempo, cosmos y religión del pueblo Ayuuk (México)*. Universiteit Leiden, Holanda.
- Reyes, L. G. (2011) “Rituales de invocación a deidades ancestrales zoques”, *Revista LiminaR. Estudios sociales y humanísticos*, IX, pp. 83–92.
- Rojas, A. (2012) *El tiempo y la sabiduría. Un calendario sagrado entre los Ayuuk de Oaxaca*. Universiteit Leiden, Holanda.
- Said, E. W. (2008) *Orientalismo*. Barcelona: Editorial Debolsillo.
- Schoenhals, A. y L. C. (1965) *Vocabulario Mixe de Totontepec*. México: ILV (Serie de Vocabularios Indígenas Mariano Silva y Aceves).
- Silla, R. (2016) “Natural, sobrenatural, cultural. Herramientas para intentar comprender a una cordillera celosa”, *Apuntes de Investigación del CECYP*, 27, pp. 141–155.
- Sousa Santos, B. de (2018) “Introducción a las epistemologías del sur”, en Bidaseca, M. P. M. K. A. (ed.) *Epistemologías del Sur - Epistemologias do Sul*. Buenos Aires; Coimbra: CLACSO; Centro de Estudos Sociais - CES, pp. 25–61.
- Sulvarán López, J. L. (2013) *Control social y poder sobrenatural en el contexto cultural Zoque de Tapalapa, Chiapas*. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- Vásquez, V., Vásquez, H. y Pérez, L. (2014) “Calendario Ayuujk”. Oaxaca, México: UCIZONI-SAI-OXFAM.
- Velasco, A. (2012) “Hermenéutica y Ciencias Sociales”, en Leyva, E. de la G. y G. (ed.) *Tratado de Metodología de las Ciencias Sociales: Perspectivas actuales*. México: FCE - UAM, pp. 210–235.
- Villa Rojas, A. (1956) “Notas introductorias sobre la condición cultural de los mijes”, en Miller, W. (ed.) *Cuentos Mixes*. México: INI (Biblioteca de Folklore Indígena), pp. 13–68.
- Viveiros de Castro, E. (2004) “Perspectivismo y Multinaturalismo en la América Indígena”, en Hierro, A. S. y P. G. (ed.) *TIERRA ADENTRO. Territorio indígena y percepción del entorno*. Lima, Perú: Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, pp. 37–79.
- Viveiros de Castro, E. (2010) *Metafísicas caníbales: Líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Wallerstein, I. (2003) *Impensar las Ciencias Sociales. Límites de los paradigmas decimonónicos*. México: Siglo XXI.
- Wallerstein, I. (2006) “Las estructuras del conocimiento o ¿de cuántas maneras podemos conocer?”, *Espacio Abierto*, 15(1y2), pp. 83–90.
- Wiktionary (2023) *Científico*. Disponible en: <https://es.wiktionary.org/>.
- Yannakakis, Y. P. y Orensanz, L. (2006) “Hablar para distintos públicos: testigos zapotecos y resistencia a la reforma parroquial en Oaxaca en el siglo XVIII”, *Historia Mexicana*, 55(3), pp. 833–893.
- Zilbermann, M. C. (1966) “Idolatrías de Oaxaca en el siglo XVIII”, en Nahmad, S. (ed.) *Fuentes etnológicas para el estudio de los pueblos ayuuk (mixes) del estado de Oaxaca*. CIESAS-Oaxaca/IOC, pp. 271–291.

Zolla, M. E. (2012) “Tiempos y espacios: pluralidad y calendario entre los Mixes de Oaxaca”, en *Coloquio Internacional Tiempo y complejidad. Calendarios del mundo*. México: Instituto Investigaciones Antropológicas.

Zolla Márquez, E. (2018) “La hermana serpiente. Personas, víboras y parentesco entre los pueblos mixes de Oaxaca”, *Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas*, número 72, pp. 103–121.



## **Diálogos y entrevistas**

Bárbara, comunicación personal, Yacochi, octubre 2020  
Bonifacio Orozco, comunicación personal, Tejas, Tlahuitoltepec, 2016  
Brígida Díaz, comunicación personal, Rancho Red, Tlahuitoltepec, 2016  
Francisco Santiago, comunicación personal, Guichicovi, 2009 y 2021  
Germán Perfecto, comunicación personal, Mazatlán, 2009  
Gregoria García, comunicación personal, Tlahuitoltepec, 2022  
Idolina Santaella, comunicación personal, Alotepec, 2021  
Isaías Antonio, comunicación personal, Guichicovi, 2021.  
Jaime Jiménez, comunicación personal, Moctum, Totontepec, enero 2021  
Juana Vásquez, comunicación personal, Tlahuitoltepec, 2021  
Laurentina Mateos, comunicación personal, Cotzocón, 2021  
Magdalena Orozco, comunicación personal, Tejas, Tlahuitoltepec, enero 2021  
María Martínez, comunicación personal, Tlahuitoltepec, abril 2021  
Reynaldo Vásquez, comunicación personal, Tejas, Tlahuitoltepec, enero 2021  
Ricarda Cardoso, comunicación personal, Tlahuitoltepec, 2011 y marzo 2021