

El pensamiento indígena contemporáneo

Coordinador
Francisco López Bárcenas



Suprema Corte
de Justicia de la Nación

El pensamiento indígena contemporáneo

Coordinador
Francisco López Bárcenas



Suprema Corte
de Justicia de la Nación

Sistema Bibliotecario de la Suprema Corte de Justicia de la Nación Catalogación

PO

Q010.113

D473d

V.2

El pensamiento indígena contemporáneo / coordinador Francisco López Bárcenas ; [autores Leticia Bonifaz Alfonso [y otros treinta y uno] ; ilustraciones de interiores Ana Laura González Herrejón ; presentación Ministro Luis María Aguilar Morales ; prefacio Leticia Bonifaz Alfonso [y otros tres] ; prólogo Elia Avendaño Villafuerte].-- Primera edición. -- Ciudad de México, México : Suprema Corte de Justicia de la Nación, 2018.
1 recurso en línea (447 páginas). -- (Serie derechos humanos ; 2)

ISBN 978-607-552-061-2

1. Protección de los Derechos Humanos – Derecho interno – Instrumentos internacionales – México 2. Derechos de los indígenas – Pensamiento filosófico – Análisis 3. Derecho de acceso a la justicia 4. Derecho al desarrollo 5. Derecho a la identidad cultural 6. Derechos lingüísticos I. López Bárcenas, Francisco, coordinador II. Bonifaz Alfonso, Leticia, autor, escritor de prólogo III. González Herrejón, Ana Laura, ilustrador IV. Aguilar Morales, Luis María, 1949- , escritor de prólogo V. Avendaño Villafuerte, Elia, escritor de prólogo VI. serie LC KGF3003

El Pensamiento indígena contemporáneo, primera edición. Suprema Corte de Justicia de la Nación. Dirección General de Estudios, Promoción y Desarrollo de los Derechos Humanos. Serie: Derechos Humanos. Número 2. Textos de divulgación. SERIE DERECHOS HUMANOS 2018. TOMO 2 PDF ISBN 978-607-552-061-2

© D.R. Francisco López Bárcenas.

© D.R. Suprema Corte de Justicia de la Nación, 2018.

Serie Derechos Humanos Número 2.

Pino Suárez No. 2, Col. Centro C.P. 06060, Ciudad de México.

Primera edición digital: noviembre de 2018.

Dra. Leticia Bonifaz Alfonso, Directora General de Estudios, Promoción y Desarrollo de los Derechos Humanos.

Coordinador de la obra: Dr. Francisco López Bárcenas, Profesor e Investigador de El Colegio de San Luis, A.C.

Autores: Dra. Leticia Bonifaz Alfonso, Dr. Diego Prieto Hernández, Etnólogo José Manuel del Val Blanco, Lic. Juan Gregorio Regino, Dra. Elia Avendaño Villafuerte, Miguel Hernández Díaz, Guillermo Palma Aguirre, Zenaida Pérez Gutiérrez, Domingo García García, Alicia Lemus Jiménez, Nicandro González Peña, Rafael Cardoso Jiménez, Tomás López Sarabia, Honorio Mendía Soto, Violeta Hernández Andrés, Judith Bautista Pérez, Javier López Sánchez, Maximino Muñoz de la Cruz, Pedro Hernández Luna, Eneida Hernández Hernández, Dionicio Toledo Hernández, Mario Paz Maldonado, Edith Herrera Martínez, Omar Cruz De Jesús, Selene Yuridia Galindo Cumplido, Fidencio Briceño Chel, Crescencio García Ramos, Atzin García Flores, Jaime García Leyva, Pedro Márquez Joaquín, Pedro González Gómez, Bernardo Esquer López.

Coordinación editorial: Leyla Valentina Méndez de la Paz Pérez.

Revisión y corrección: Diana Suárez Galán.

Ilustraciones de interiores: Ana Laura González Herrejón.

La edición y el diseño de esta obra estuvieron al cuidado de la Coordinación de Compilación y Sistematización de Tesis de la Suprema Corte de Justicia de la Nación.

Apoyo en el diseño y formación editorial: Angélica Heredia Galicia y Elizabeth Marín Calderón.

El pensamiento indígena contemporáneo

Coordinador
Francisco López Bárcenas



Suprema Corte
de Justicia de la Nación

SUPREMA CORTE DE JUSTICIA DE LA NACIÓN

Ministro Luis María Aguilar Morales
Presidente

Primera Sala

Ministra Norma Lucía Piña Hernández
Presidenta

Ministro José Ramón Cossío Díaz
Ministro Alfredo Gutiérrez Ortiz Mena
Ministro Jorge Mario Pardo Rebolledo
Ministro Arturo Zaldívar Lelo de Larrea

Segunda Sala

Ministro Eduardo Medina Mora Icaza
Presidente

Ministro José Fernando Franco González Salas
Ministro Javier Laynez Potisek
Ministra Margarita Beatriz Luna Ramos
Ministro Alberto Pérez Dayán

CONTENIDO

PRESENTACIÓN	9
Ministro Luis María Aguilar Morales <i>Presidente de la Suprema Corte de Justicia de la Nación y del Consejo de la Judicatura Federal</i>	11
PREFACIO	15
I. Dra. Leticia Bonifaz Alfonzo <i>Directora General de Estudios, Promoción y Desarrollo de los Derechos Humanos</i>	17
II. Dr. Diego Prieto Hernández <i>Director General del Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Cultura</i>	23
III. Etnólogo José Manuel del Val Blanco <i>Director del Programa Universitario de Estudios de la Diversidad Cultural y la Interculturalidad de la UNAM</i>	27
IV. Lic. Juan Gregorio Regino <i>Director General del Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, Secretaría de Cultura</i>	31

PRÓLOGO	33
Dra. Elia Avendaño Villafuerte	
<i>Asesora de la Dirección General de Estudios, Promoción y Desarrollo de los Derechos Humanos.....</i>	35
Conferencia magistral El pensamiento indígena contemporáneo	
<i>Francisco López Bárcenas.....</i>	39

FILOSOFÍA

Pensamiento filosófico de los pueblos originarios en América Latina: Maya, Náhuatl y Quechua-aymara	
<i>Miguel Hernández Díaz</i>	51
La utopía de la interculturalidad desde la perspectiva Rarámuri	
Guillermo Palma Aguirre	65
Modo de vida comunal ayuuik, entre la permanencia y el cambio	
<i>Zenaida Pérez Gutiérrez</i>	75
Nakúpolis: ciudad totonaca del futuro. Sueño, realidad o utopía	
<i>Domingo García García.....</i>	93
Una reflexión sobre los conceptos de honor y prestigio y kaxumbekua "honorabilidad"	
<i>Alicia Lemus Jiménez.....</i>	121
Filosofía de la práctica y autosuficiencia versus filosofía de la dependencia	
<i>Nicandro González Peña (Hñähñu)</i>	135
La gente es una entidad socionatural y la vida es un tejido inconcluso	
<i>Rafael Cardoso Jiménez</i>	151

JUSTICIA

El ejercicio del pluralismo jurídico en el Sistema Jurídico Mexicano	
<i>Tomás López Sarabia</i>	163

La justicia oral y comunal o' dam: un análisis desde los principios de vida y directrices jurídicos	
<i>Honorio Mendía Soto</i>	175
Participación política de mujeres en el ámbito comunitario	
<i>Violeta Hernández Andrés y Judith Bautista Pérez</i>	191
El sentipensar indígena y su justicia	
<i>Javier López Sánchez</i>	201
Justicia indígena Wixarika	
<i>Maximino Muñoz de la Cruz</i>	213

DESARROLLO

Lekil kuxlejäl, lekilaltik y wach' ayon: Nuestro pensamiento indígena contemporáneo	
<i>Pedro Hernández Luna</i>	225
Xochiohtli – xochikoskatl-xochikali: camino de flores como práctica para el bienestar	
<i>Eneida Hernández Hernández</i>	251
Nuestra raíz: cultura y cosmovisión tseltal en la búsqueda del lekil kuxlejäl (la vida buena)	
<i>Dionicio Toledo Hernández</i>	267
San Juan Yautepec: una comunidad Ñajó en el altiplano central de México (fragmento)	
<i>Mario Paz Maldonado</i>	281
¿Se puede construir eso que llaman "desarrollo indígena"?	
Na koo vií yo ñuu yo "estar bien en el pueblo": reflexiones entre Ñuu Savi del ejido de Zitlaltepec, municipio de Metlatónoc, Guerrero	
<i>Edith Herrera Martínez</i>	297
Producción y reproducción de la vida a través del trabajo desde la visión de los Nna'ncue, en Xochistlahuaca, Guerrero	
<i>Omar Cruz de Jesús</i>	311

LENGUA E IDENTIDAD

Planteamientos desde el sur de Durango: las lenguas y los indígenas, diálogos para un México diferente	
<i>Selene Yuridia Galindo Cumplido</i>	321
Gramática cultural o de cómo la cultura está presente en el pensamiento maya	
<i>Fidencio Briceño Chel</i>	329
Lengua, cultura e identidad totonaca	
<i>Crescencio García Ramos y Atzin García Flores</i>	343
Ña na ka'anyo Ñuu Yivi: Lo que pensamos en el mundo	
<i>Jaime García Leyva</i>	373
Ambonhaskakuarheparini: "caminar en el propio entendimiento"	
<i>Pedro Márquez Joaquín</i>	403
Pertenencia y continuidad del ser indígena en la ciudad	
<i>Pedro González Gómez</i>	419
El inicio de la fiesta Yoreme	
<i>Bernardo Esquer López</i>	427
Bibliografía	437

Presentación



Es una grata tarea presentarles el volumen 2 de la Serie *Derechos Humanos* que se ha elaborado para la Suprema Corte de Justicia de la Nación a través de la Dirección General de Estudios, Promoción y Desarrollo de los Derechos Humanos.

En este Alto Tribunal, se han auspiciado investigaciones especializadas, reuniones de análisis o reflexión, y eventos en colaboración con organizaciones de la sociedad civil o instituciones académicas nacionales e internacionales, sobre temas de derechos humanos con la finalidad de promover su respeto, difundir su contenido y aportar elementos útiles a las y los impartidores de justicia para garantizarlos.

En ellas se han abordado aspectos que comprenden la evolución y desarrollo de los derechos de quienes se pueden ubicar en alguna situación de vulnerabilidad o desventaja social, como pueden ser: mujeres; niñas, niños y adolescentes; personas con orientación sexual diferente a la heterosexual; personas con discapacidad; migrantes o

personas sujetas de protección internacional; personas mayores; o personas, comunidades o pueblos indígenas, afromexicanas o negras. Y se contemplan los impactos de la discriminación múltiple.

El libro titulado *El Pensamiento Indígena Contemporáneo*, fue el fruto de la colaboración interinstitucional de la Suprema Corte de Justicia de la Nación con la Coordinación Nacional de Antropología del Instituto Nacional de Antropología e Historia; el Programa Universitario de Estudios de la Diversidad Cultural y la Interculturalidad de la Universidad Nacional Autónoma de México; y, el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas de la Secretaría de Cultura. Les agradecemos sus aportaciones y disposición para hacer realidad este esfuerzo.

En un principio se co-organizó el Coloquio Nacional, *El Pensamiento Indígena Contemporáneo*, que reunió a más de treinta representantes de dieciocho pueblos indígenas de México para conmemorar el *Día Internacional de los Pueblos Indígenas*, el 9 de agosto de 2016.

Posteriormente, se solicitó a las y los participantes que plasmaran sus intervenciones para realizar una compilación de ponencias que abordaran los temas discutidos sobre filosofía, justicia, desarrollo, lengua e identidad.

Esta compilación consta de veinticinco ponencias en donde las y los estudiosos de sus culturas maternas nos invitan a conocer, desde su perspectiva, reflexiones que nos enriquecen con sus saberes.

Al leer estos ensayos, las y los impartidores de justicia, podrán contar con información sobre las características y especificidades culturales de los Sistemas Normativos Internos de algunos pueblos indígenas, para tomarlas en cuenta y garantizarles el pleno acceso a la jurisdicción del Estado.

La reforma Constitucional de Derechos Humanos de 2011, transformó al sistema de jurídico, los nuevos mecanismos de interpretación nos imponen complejos retos en la tarea de garantizar equidad y justicia a

quienes más lo necesitan. Este documento aporta elementos específicos de varias culturas indígenas que pueden ser de utilidad para afrontarlos.

El bloque de Constitucionalidad contempla derechos de las personas, comunidades y pueblos indígenas en el artículo 2o. de nuestra Carta Magna y en el *Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes*, los cuales se complementan con las prerrogativas aspiracionales derivadas de la *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*, de la *Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas* y de la Jurisprudencia obligatoria emanada de la Corte Interamericana de Derechos Humanos.

La emisión de esta Serie *Derechos Humanos*, reitera el compromiso de acercar información especializada a todas las personas, porque es necesario que se conozcan los derechos para exigir su cumplimiento o, para que en su caso, puedan presentar agravios ante los tribunales por las acciones u omisiones que los afecten.

Esta iniciativa refleja la dedicación para promover y difundir con tesón los derechos humanos, los criterios, argumentos e interpretaciones de las resoluciones de la Suprema Corte, con una visión vanguardista y profesional que ha abierto una ruta de comunicación incluyente y respetuosa a toda la sociedad.

Les invito a conocer una parte de la riqueza intercultural de nuestro país a partir de esta lectura que nos muestra la riqueza del patrimonio nacional inmaterial y que confiamos servirá para garantizar la igualdad sustantiva de derechos y oportunidades para las y los integrantes de los pueblos indígenas que forman parte de nuestro país.

Ministro Luis María Aguilar Morales
*Presidente de la Suprema Corte de Justicia de la Nación
y del Consejo de la Judicatura Federal*
2015-2018

Prefacio



La Organización de las Naciones Unidas instituyó el 9 de agosto como el Día Internacional de los Pueblos Indígenas. Para conmemorar esa fecha se realizó el *Coloquio: Pensamiento Indígena Contemporáneo*, con representantes de 18 pueblos indígenas que se reunieron para exponer sus reflexiones sobre su propia cultura. Ahora nos dan la oportunidad de conocer su visión del mundo en este libro, a través de sus ponencias presentadas en los temas de filosofía, justicia, desarrollo, lengua e identidad.

Agradecemos la colaboración institucional de la Coordinación Nacional de Antropología del Instituto Nacional de Antropología e Historia, del Programa Universitario de Estudios de la Diversidad Cultural y la Interculturalidad de la Universidad Nacional Autónoma de México y, del Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, para realizar el evento que tuvo la finalidad de generar un espacio de encuentro entre quienes

investigan, estudian o reflexionan sobre el conocimiento de sus pueblos, ya sea como académicos o como voces de autoridad en sus pueblos.

La tarea de la Dirección General de Estudios, Promoción y Desarrollo de los Derechos Humanos es acercar información especializada a quienes imparten justicia, principalmente a las y los juzgadores federales, en casos en que se encuentren involucrados derechos de los pueblos, comunidades o personas indígenas.

De manera personal, he estado involucrada en aspectos de derechos humanos, desde hace muchos años. Yo nací en Chiapas, y mi primer acercamiento con personas de culturas diferentes fue en Comitán. Ahí conocí a los tojolabales; en ese entonces me dí cuenta de que había personas que hablaban otras lenguas, que se vestían de manera diferente y que tenían formas de organización propias. Después tuve la oportunidad de ir a una práctica de campo a Zinacantán, a conocer a una comunidad tsotsil. Desde ese tiempo, mi relación con el tema se ha fortalecido, para encontrar formas jurídicas de revertir las grandes desigualdades y buscar nuevas formas y espacios de comunicación.

Estuve también en el proceso de reformas constitucionales en materia de derechos y cultura indígena, primero al artículo 4o., en 1992, y después al artículo 2o., en el año 2001. Como abogada, tengo claridad en que la Constitución de 1917, así como la de 1857 y la de 1824, son normas que provienen de un México sin diferencias. En esas épocas, no se consideró que en el país había distintas culturas, distintos tipos de mexicanos, al contrario, predominó la idea occidental de igualar a todos para homogeneizar y fortalecer la conformación de una sola nación.

Por esa razón no se plasmó en la Constitución de 1917 ninguna diferencia, pero no solo entre indígenas y no indígenas o mestizos, sino tampoco sobre derechos específicos de las mujeres, derechos de las y los niños, o de los migrantes, o personas con discapacidad, por ejemplo.

Los cambios comenzaron apenas hace tres décadas. Fue ya tarde cuando notamos que algo se estaba haciendo mal en la aplicación de la ley, porque al no identificar las diferencias que existen entre las personas, se generaban tratos desiguales en perjuicio de quienes se encontraban en alguna situación de vulnerabilidad.

Si se analiza todo el proceso de elaboración del artículo, antes 4o. y hoy 2o. Constitucional, podemos ver que muchos de los derechos que ahí se reconocen, entre otros, el reconocimiento de la propia identidad, son un gran avance.

Ha sido difícil el proceso legislativo para incluir derechos específicos en la Constitución. Por ejemplo, durante la redacción del artículo 2o., para plasmar la diversidad de culturas que conforman nuestro país, en un principio se discutió si debía utilizarse la frase "composición pluriétnica", y finalmente se consideró que en el país habitan muchas culturas y por eso se reconoció que México tiene una composición pluricultural sustentada originariamente en sus pueblos indígenas, y así quedó plasmada la frase en la Constitución.

Pero el tema pendiente no está en el reconocimiento de la pluriculturalidad, sino que, a más de 25 años de la firma del Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas, elaborado en el seno de la Organización Internacional del Trabajo, a más de 24 años del llamado "Encuentro de dos mundos" y, a 22 años del levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), no hay un diálogo intercultural.

Actualmente ya no es tema de discusión si somos o no somos una nación pluricultural, claro que lo somos. Pero entonces, ¿Por qué no hay diálogo entre las culturas? ¿Por qué razón, el EZLN tuvo que haber un vocero, un actor mestizo, no indígena, que hablara por los pueblos indígenas, aunque fuera un subcomandante, que obedecía a las y los comandantes indígenas?

Una respuesta la podemos encontrar en esta compilación: la riqueza de las ponencias es justamente que tenemos la oportunidad de

conocer el pensamiento de quienes ya han hecho análisis y estudios sobre sus propias culturas y pueden comunicar directamente su visión del mundo.

Hasta ahora, hemos conocido algunos aspectos de las culturas indígenas por la intermediación de los antropólogos, o de los etnólogos, investigadores que se han preocupado por ver al otro, por dar a conocer aspectos específicos de algunas comunidades, pero sus resultados tienen una visión diferente, desde afuera, desde el otro. En los textos que ponemos a su disposición, la perspectiva es distinta, es el mismo investigador el que analiza su cultura y nos explica cómo se ve a sí mismo.

Esta visión era la que nos estaba faltando para comenzar un verdadero diálogo intercultural, para evitar convivir como si estuviéramos en mundos separados, porque en algunas ocasiones los interlocutores se respetan, pero en otros casos, se percibe el menosprecio de unos a otros, e incluso a veces se ha llegado al gravísimo problema de la discriminación.

Lo que faltaría, en el ámbito jurídico, y regresando al tema de donde partir, respecto de la actuación de quienes imparten justicia, las y los juzgadores saben que hay otras culturas, que hay otras formas de entender el mundo, otras cosmovisiones, pero en el momento en que un pueblo indígena, una comunidad titular de derechos o las personas indígenas en lo individual son parte en un juicio, se sigue necesitando el auxilio de intérpretes o traductores, y esta figura está cobrando cada vez más importancia, sobre todo en los procedimientos del nuevo sistema oral de justicia penal.

El intérprete aparentemente se ocupa solamente del lenguaje, de la traducción de una lengua a otra, y en el proceso no se le ha dado mayor importancia al contexto cultural; es necesario que quien interpreta la ley, también pueda comprender que en ocasiones está ante otra

forma completamente distinta de ver el mundo y que es sumamente compleja la forma de engarzar visiones distintas.

Por eso es muy importante el tema de la interculturalidad, de los derechos humanos que se derivan de la situación particular de cada persona, porque de pronto, cuando alguien está implicado en un asunto, cómo, por ejemplo, en la consulta a los pueblos y comunidades indígenas, no se trata solo de conocer qué dice el texto normativo, sino que también, quien imparte justicia, conozca cómo se entiende ese texto en el propio contexto de los pueblos indígenas.

Entonces se trata de textos y contextos, no solo de traducción de documentos, porque eso nos va a seguir llevando a un punto que no tiene el destino ideal, se trata de conocer los elementos, fundamentos, valores y saberes de otras culturas para que las comunidades y los pueblos sean finalmente escuchados y que sean verdaderos actores en este proceso de desarrollo.

En la Suprema Corte de Justicia de la Nación, estamos trabajando constantemente con instituciones como el Instituto Nacional de Antropología e Historia, el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas y la Universidad Nacional Autónoma de México, para promover y difundir el respeto de los derechos humanos, en temas específicos de la diversidad cultural, para fomentar la convivencia en igualdad dentro de la pluriculturalidad de la nación mexicana.

Dra. Leticia Bonifaz Alfonzo
*Directora General de Estudios, Promoción
y Desarrollo de los Derechos Humanos*

II

En sus inicios la antropología mexicana se propuso recuperar las culturas indígenas como origen del proyecto de nación que emergió después de la revolución mexicana, la aprobación de la Constitución Política que habría de regir al país y los planes del grupo triunfante para llevarlo a cabo. Lo anterior implicaba valorar lo que culturalmente representaban las culturas de los pueblos indígenas, al tiempo que se imaginaba la nación a construir como algo homogéneo, lo cual implicaba una contrariedad, misma que se pensaba solventar disolviéndolas todas en una sola. La nación que se imaginaba se identificaba con una sola cultura, crisol de las muchas culturas que existían en la geografía mexicana y que debían subsumirse hasta formar una sola.

Al paso del tiempo el proyecto no resultó del todo exitoso. Las comunidades indígenas siguieron manteniendo su cultura como una manera de resistir, al margen del proyecto del estado nación. Algunos

miembros de ellas decidieron incorporarse a los aparatos de educación del Estado y desde ahí producir y reproducir sus conocimientos. El resultado fue ambivalente: los pueblos y las comunidades indígenas se refugiaron en sus espacios sin posibilidad de diálogo con otras culturas y los profesionistas indígenas difundieron su pensamiento alejados de las comunidades y subordinados al pensamiento dominante de la nación mexicana.

El surgimiento de un movimiento indígena con demandas propias que lo distinguían de otros sectores sociales como el campesino o el magisterial, donde laboralmente se insertaba la mayoría de los intelectuales indígenas, abrió los espacios necesarios para el reencuentro entre los pueblos y comunidades indígenas y sus intelectuales. De esta manera los pueblos recuperaron parte de su capacidad de generar un pensamiento propio y sistematizarlo, con lo cual la imagen que la sociedad tenía de ellos se fue transformando: ya no eran solo pobres que requerían de atención sino sociedades diferentes al resto de la nación que, por principio, buscaban reconocimiento a su condición, lo cual cuestionaba la idea de una nación mexicana homogénea.

Un paso importante para el reconocimiento de esta realidad se dio en el año de 1992 cuando se reformó la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos para reconocer la presencia de los pueblos indígenas como sustento de la nación mexicana que también se declaró pluricultural. La reforma no incluyó los derechos de los pueblos indígenas, se limitó a declarar que las leyes reglamentarias los establecerían, aun así, fue importante porque se reconocía que existían pueblos indígenas. Siete años después, se volvió a reformar la Carta Magna, en esa ocasión para reconocer la personalidad jurídica de los pueblos y comunidades indígenas y algunos derechos: entre ellos la autonomía, los gobiernos propios, el acceso a la justicia ante los órganos jurisdiccionales del estado y la su identidad cultural.

Estas reformas, aunadas con las del derecho internacional que reconocen y garantizan otros derechos, son el sustento de un movimiento

indígena que en la vida cotidiana interpela a los diversos órganos del estado para que adecue sus instituciones y genere políticas que hagan posible la efectividad de los derechos reconocidos. El movimiento, se alimenta del pensamiento de los intelectuales indígenas, quienes a su vez abrevan de la sabiduría ancestral de sus pueblos, transmitidas fundamentalmente de manera oral, a la que han ido incorporando conocimientos científicos actuales, construyendo un pensamiento indígena moderno, para analizar la realidad del siglo XXI y diseñar el futuro.

Pensando en la importancia de este fenómeno propio de sociedades pluriculturales –como la nuestra– es de gran importancia, pues la cultura de la que son portadores no puede seguir siendo reducida a mero folclor que exhibir en espacios públicos para consumo de turistas. Tenemos el deber de asumir que las culturas indígenas son diversas entre ellas mismas y mantienen una relación axiológica ontológica, es decir, los pueblos indígenas tienen razones para querer seguir siendo pueblos con valores propios sobre el universo, la vida, la sociedad y sobre el futuro, que desde la antropología se identifica como cosmovisión. El Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), que dentro de sus fines tiene el estudio de las culturales no puede ser ajeno a estos fenómenos.

Pero si no es ajeno por disposición de la ley que lo crea, el Instituto tampoco puede serlo por convicción de sus directivos y sus integrantes. En el INAH estamos conscientes que reconocer la pluriculturalidad de la nación con base en la presencia de los pueblos indígenas es importante, pero también lo es generar las condiciones para que eso sea posible. Una de ellas es terminar con la asimetría entre sociedad nacional y pueblos indígenas, la cual se refleja en la exclusión, la segregación y muchas veces la discriminación sobre este sector de la población. Para lograrlo hay que reconocer la capacidad de los pueblos para gobernarse por ellos mismos y a través de sus propias formas, para controlar sus territorios y administrar sus recursos, de proveer a su desarrollo. Si no lo hacemos corremos el peligro de simular una pluriculturalidad que a nadie conviene.

Todo eso requiere de un pensamiento indígena contemporáneo. Por eso desde la Coordinación Nacional de Antropología del INAH acogimos con entusiasmo y apoyamos la propuesta de Francisco López Bárcenas de realizar un Coloquio sobre pensamiento indígena contemporáneo, donde los pensadores indígenas se reunieran y dialogaran sobre su trabajo, las maneras en que lo llevan a cabo, los obstáculos que enfrentan y los retos que vislumbran para el futuro. Apoyamos sus gestiones para involucrar a otras instituciones y dimos el seguimiento necesario durante las sesiones.

El esfuerzo no fue en vano. Lo demuestran estas memorias que hoy se publican, mismas que son importantes como testimonio de lo que en el Coloquio se dijo por parte de los participantes, pero sobre todo porque se da oportunidad a quienes no participaron, pero se interesan por el tema, de abreviar en lo que piensan los indígenas sobre la situación de los pueblos, de la sociedad mexicana y del mundo. Estamos contentos porque con nuestro esfuerzo contribuimos a generar una sociedad multicultural, donde todos podamos vernos reflejados y reconocernos como parte de ella.

Dr. Diego Prieto Hernández,
*Director General del Instituto Nacional
de Antropología e Historia
Secretaría de Cultura*

III

La Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) es una institución que de forma clara y específica ha acompañado los procesos de conocimiento, develamiento y consolidación de los pueblos indígenas de México y América Latina dentro de sus campos de investigación y docencia. Desde la segunda mitad del siglo XX, y lo que va del XXI, se han elaborado múltiples trabajos desde diversos campos del conocimiento, como el antropológico, histórico, arqueológico y el económico social; los cuales se suman a otras investigaciones previas que, principalmente desde la arqueología e historia, también abordaron a los pueblos indios de México.

A partir de las reformas constitucionales de 1992, se reconoció constitucionalmente por vez primera el carácter de la nación mexicana como una nación pluricultural y pluriétnica, por lo que la Universidad asumió la responsabilidad de colaborar en la comprensión, el cono-

cimiento y la construcción que implicaba este cambio jurídico fundamental y, en consecuencia, estableció estrategias institucionales específicas para su desarrollo. Independientemente de impulsar la investigación y la docencia en las áreas tradicionales, la UNAM decidió crear en el año 2004 el Programa Universitario México Nación Multicultural (PUMC), el cual, para ampliar sus campos de reflexión y actividad, se transformó en el 2014 en el Programa Universitario de Estudios de la Diversidad Cultural y la Interculturalidad (PUIC).

Es de particular relevancia evidenciar las características que definieron la creación del PUMC y que explican, tanto su organización en el campo de actividades, como los principios epistemológicos, teóricos y metodológicos que orientan sus tareas.

En un primer momento, se procedió a realizar una búsqueda exhaustiva de todos los estudios y textos referidos a los pueblos indígenas de México en todas las colecciones de la UNAM. El resultado cuantitativo fue sorprendentemente escaso, pues se localizaron poco más de 500 entradas publicadas entre el año 1930 al 2000 concentradas en la obra y pluma de un pequeño grupo, eso sí, de los más eminentes sabios e investigadores de la UNAM, compuesto por el Dr. Miguel León Portilla, el Dr. Luis Villoro, la Dra. Beatriz de la Fuente, el Dr. Alfredo López Austin y el Dr. Ricardo Pozas, por mencionar algunos, quienes junto a otros grandes investigadores, alcanzaron un lugar sumamente destacable. Su obra constituye el corpus fundamental que ha configurado la imagen de nuestro país y de los pueblos indios de México, presente en los textos de historia, en nuestra educación básica, en los medios de comunicación y, en consecuencia, en el inconsciente colectivo nacional.

El reto que enfrentábamos era establecer los criterios y caminos de una investigación hacia una nueva comprensión de nuestra sociedad, reconocida ya como multicultural y multilingüe.

En dicho sentido, consideramos que antes de definir criterios, acciones y proyectos, era importante proceder a cambiar el paradigma,

modelo o método de construcción de conocimiento, cuya principal y estricta propuesta fuera no imponer una mirada exterior preestablecida y, en consecuencia, colonial, sobre los sujetos, sus expectativas, características y necesidades; sino empezar por construir un diálogo de carácter intercultural, lo que suponía necesariamente escuchar las propuestas, reflexiones, planteamientos y demandas que los líderes o representantes de los pueblos indígenas poseían, respecto de la formación universitaria y de lo que esperarían de las universidades públicas, particularmente de la UNAM en esta nueva relación de las sociedades con sus pueblos.

Con el objetivo explícito de evaluar el recién concluido *Decenio Internacional de los Pueblos Indígenas del Mundo* establecido por la ONU (1995-2004), la Fundación Rigoberta Menchú Tum y la UNAM convocamos de manera conjunta a un selecto grupo de 25 personalidades intelectuales y políticas, líderes indígenas de diversos países y pueblos del continente, cuya actividad y reflexión tanto local como universal estaba legitimada por su participación en múltiples foros internacionales, además de sus logros colectivos impulsados exitosamente, tanto en las legislaciones internacionales como en las locales en la última década, a evaluar los resultados del Decenio y establecer proyectos para el futuro de manera conjunta, de lo cual resultó un documento conocido como la *Declaración de Tepoztlán*.

Este documento es el fundamento del origen y de las estrategias que ha desarrollado el Programa desde su creación, ya que establece las líneas de su proyecto de docencia, sistema de becas, de tutorías y de investigación, las cuales se fundan en responder directamente demandas tanto explícitas como dispersas, cristalizándolas en proyectos de y con los miembros de los pueblos indígenas y negros de México.

Es en esta lógica que hemos impulsado sistemáticamente las reflexiones de los pensadores, investigadores y líderes de los pueblos indígenas; creando espacios y redes de interlocución intercultural que permitan hacer visible el pensamiento de los pueblos considerando su

profundidad, rigor y características en todas sus dimensiones ontológicas, epistemológicas, metodológicas y éticas; mismas que sin duda constituyen un aporte reflexivo, crítico y de claridad ante el denominado modelo occidental, cuyos mecanismos, tal como la imposición de las leyes del mercado y de patrones culturales específicos, propician una crisis civilizatoria encarnada en la homogeneización, el individualismo, el mercantilismo, el racismo, la exclusión y el exterminio de territorios indígenas, obstaculizando cada vez más la capacidad de organización, de una existencia con menos desigualdad, así como de futuros posibles para la continuidad de la vida en el planeta.

Es en este contexto, que el PUIC se suma al esfuerzo de crear un espacio de encuentro y reflexión sobre el pensamiento indígena contemporáneo en México, en donde los primeros convocados son los propios creadores de la epistemología indígena, con el propósito de que se conozcan, intercambien experiencias sobre el resultado de sus investigaciones y, sobretudo, expongan cómo sus trabajos pueden contribuir a la construcción de una sociedad multicultural y una vida digna para todos.

Etnólogo José Manuel del Val Blanco
*Director del Programa Universitario
de Estudios de la Diversidad Cultural y la Interculturalidad
de la Universidad Nacional Autónoma de México*

IV

El Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, es la dependencia del Gobierno Federal responsable de promover la preservación, el fortalecimiento y desarrollo de las lenguas indígenas nacionales a través de propuestas de políticas lingüísticas a los tres niveles de gobierno, que impulsen el pleno reconocimiento de la riqueza lingüística y cultural de nuestro país.

Para el INALI, participar en la celebración del Coloquio "*Pensamiento Indígena Contemporáneo*" que se propuso como un espacio de encuentro entre los estudiosos del pensamiento indígena, en el cual se expresaron los resultados de sus trabajos y la forma en que estos pueden contribuir a la construcción de una sociedad multicultural y una vida digna para todos.

Esta actividad, enmarcada en el Día Internacional de los Pueblos Indígenas, es parte de las estrategias del INALI para buscar espacios

de coincidencia y debate para las ideas de los pueblos indígenas, permitió reafirmar el reconocimiento de que la nación está constituida de manera pluricultural con una gran diversidad lingüística y que debe ejercer sus derechos y libertades plenamente.

Estamos de acuerdo en que no se puede entender el pensamiento del mexicano del siglo XXI sin la participación del pensamiento de los pueblos originarios que le dieron identidad a este país, a pesar de que dicho pensamiento rara vez es escuchado más allá de determinados recintos académicos, de ahí que eventos de amplia convocatoria como el señalado sean cada vez más necesarios

El pensamiento indígena actual no está reñido, nunca lo ha estado, con ningún otro. Los sistemas jurídicos, cosmogónicos, ontológicos, axiológicos, lingüísticos y creativos son diferentes y exigen respeto, pero no están cerrados al debate, ni a enriquecerse y convivir constructivamente y en armonía con otros conocimientos.

Si México es reconocido en nuestras leyes como una nación multicultural y plurilingüe, tenemos que reconocer y asumir de hecho la visión particular de los pueblos. Si queremos construir un futuro distinto, incluyente y sin discriminación, tenemos que empezar a construir a partir de los proyectos que sueñan los pueblos indígenas.

Estamos convencidos de que en esta memoria aparecen muy buenas ideas para aplicarnos a ellas.

Lic. Juan Gregorio Regino
*Director General del Instituto Nacional
de Lenguas Indígenas
Secretaría de Cultura*

Prólogo



Qué hacen, qué piensan, que saben, qué nos quieren decir...

Con esta oración pretendo sintetizar la intencionalidad del Coloquio "*Pensamiento Indígena Contemporáneo*". La idea fue planteada por Francisco López Bárcenas para propiciar un espacio de libre discusión entre pares, para el fluir de pensamientos, el desahogo de desencuentros y para encontrar raíces comunes, principios o valores.

La conmemoración del *Día Internacional de los Pueblos Indígenas*, fue el momento propicio para realizar el evento. Se invitó a participar a quienes, desde sus respectivas trincheras, han construido conocimiento, en ocasiones sistematizado, en otras intuitivo; a veces resguardado por la tradición oral, en otras explicado y desmenuzado en reuniones colectivas; emanado de la realidad, de costumbres, tradiciones, historias, leyendas, mitos, sueños, experiencias, imposiciones o resistencias. Quienes acudieron, han dedicado su tiempo al análisis, para replantear y redescubrir los conocimientos originados en sus propias culturas.

Las y los invitados expusieron sus trabajos de investigación o sus reflexiones sobre la filosofía de los pueblos, las formas internas de

impartir justicia, su visión del desarrollo, la promoción de su lengua y sobre los elementos que conforman su identidad. Fue un gran esfuerzo de quienes quisieron, pudieron y finalmente lograron asistir, ponderando las circunstancias del contexto económico, social y político de cada quien.

El resultado merece disfrutarse porque recopila veinticinco ponencias con valiosa información de primera mano: Objetiva, científica, poética o subjetiva, según quien la escriba. Los trabajos reflejan la complejidad derivada de la pluriculturalidad, son desiguales, en contenido, en profundidad, en extensión. Hablan de experiencias en tercera persona del plural, en nosotros, en colectivo. Los textos dan pistas, conducen con ritmo y armonía por sus renglones, o nos permiten atisbar la rebeldía soterrada, la inconformidad frente a la discriminación normalizada. También son fruto de la resistencia constante, de encuentros y desencuentros en los procesos inacabados de los movimientos sociales.

Los temas que inicialmente se propusieron para guiar la discusión resultaron meramente enunciativos; la redacción de cada autor fluye libremente para expresar lo que cada quien quiso resaltar.

Los análisis son innovadores, porque recuperan, analizan y sistematizan información de primera mano sobre las culturas tsotsil, rarámuri, yoreme, mixe, otomí, yaquí, zapoteca, cholteca, o'dam, mixteca, purépecha, náhua, wixárika, totonaca, zoque, tseltal y maya, en ello radica su importancia y trascendencia. Son pensamientos que en contadas ocasiones se difunden, que en mayor medida solo han sido parte de la tradición oral, por lo que esta recopilación servirá también para preservarlos.

Igualmente, estas investigaciones son pertinentes para garantizar el ejercicio de los derechos indígenas, para promover y difundir el respeto de los derechos humanos, profundizar en el estudio de las manifestaciones culturales, revalorar los saberes ancestrales y mantener el uso práctico de las lenguas indígenas nacionales.

Agradecemos a quienes nos enviaron sus ponencias escritas, o nos proporcionaron fragmentos de sus trabajos de investigación. En especial valoramos el esfuerzo y el tiempo de aquellas personas que, sin dedicarse a la academia, revisaron la información que se recopiló de su participación oral y aceptaron hacer pública su intervención.

Este intercambio de saberes, nos permitirá atisbar mundos cotidianos y a la vez distantes, entornos que podemos considerar familiares, pero de los cuales pocas veces conocemos su origen y contexto, como los mitos fundacionales, el significado de las peregrinaciones, la importancia de los cargos, el sentido de justicia, las estrategias del buen vivir, las formas reverenciales de comunicación, o la fortaleza de la identidad que les permite sobrevivir a los constantes embates de la discriminación.

Siempre es edificante conocer y aprehender sobre formas distintas de sanar, interactuar, sobre rituales o formas de pensar, es información que revitaliza y enriquece a una sociedad multicultural en constante cambio y reconstrucción, como la nuestra.

El agradecimiento se hace extensivo también a quienes, desde las instituciones convocantes, respaldaron la iniciativa, a la Dra. Leticia Bonifaz Alfonzo, al Dr. Diego Prieto, al Dr. Javier López, y José del Val, por su entusiasmo y apoyo.

Dra. Elia Avendaño Villafuerte
*Asesora de la Dirección General de Estudios,
Promoción y Desarrollo de los Derechos Humanos*

Conferencia magistral

El pensamiento indígena contemporáneo

Francisco López Bárcenas*

* Originario de la comunidad de Santa Rosa Caxtlahuaca, en la mixteca oaxaqueña. Cursó estudios de Posgrado en Derecho y Desarrollo Rural. Además de desempeñar cargos comunitarios en su comunidad de origen, se ha dedicado a actividades de profesor, investigador y asesor de comunidades indígenas. Entre sus libros sobre derechos indígenas figuran: Legislación y derechos indígenas en México, Autonomía y derechos indígenas en México, El mineral o la vida: legislación y políticas mineras en México, El derecho de los pueblos indígenas de México a la consulta, ¡La tierra no se vende! Las tierras y los territorios de los pueblos indígenas en México. Actualmente es profesor investigador de El Colegio de San Luis, A. C.

I

Muchas gracias a todos y a todas por atender a esta convocatoria y tomarse el tiempo para presentar sus ponencias en el coloquio al que hemos nombrado pensamiento indígena contemporáneo.

Especialmente agradezco a los hermanos de diversos pueblos indígenas que aceptaron elaborar una ponencia, porque además del esfuerzo por acudir al evento, se tomaron el tiempo para sistematizar sus ideas y exponerlas a todos nosotros.

Somos treinta participantes de dieciocho pueblos, entre ellos: Ayuuk, Chocholteco, Maya, Náhua, Ñomda'a, Ñuú savi, Ódam, Hñahnú, Purépecha, Rarámuri, Totonaco, Tseltal, Tsotsil, Yaqui, Yoreme, Wirrárika, Zapoteco, Zoque. Los organizadores somos conscientes de que no están todos los que debieran estar, pero hasta ahí llegó nuestro esfuerzo. Esperamos que este evento sea el inicio de un largo proceso

donde volvamos a encontrarnos, sumando otros compañeros para continuar lo que hoy comienza.

También quiero agradecer al Instituto Nacional de Antropología e Historia, que a través de su Coordinación Nacional de Antropología acogió con entusiasmo la idea de generar un espacio para que pudiéramos reunirnos y expresar nuestro pensamiento; a la Universidad Nacional Autónoma de México por su gentileza al facilitarnos este espacio, a la Suprema Corte de Justicia de la Nación y el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas por su esfuerzo para que hoy pudiéramos estar aquí juntos.

II

Cuando comenzamos a organizar este coloquio lo hicimos pensando que nuestro país atraviesa por una crisis a la cual bastantes científicos han calificado como una crisis civilizatoria,¹ misma que se manifiesta de múltiples formas: predominio del capital sobre la soberanía de los Estados, calentamiento de la tierra como nunca antes, devastación de la naturaleza para sacrificarla en el altar del mercado, grandes migraciones humanas que ya constituyen una de las más profundas tragedias de la historia, la desigualdad social, entre ellas.

A ellas hay que agregar las intenciones del capital de controlar la vida de los pueblos para explotar sus recursos naturales, los únicos que le quedan al país, porque los otros ya se los expropiaron hace años. Las evidencias son alarmantes, las empresas mineras controlan cerca de una tercera parte del territorio mexicano, y de este un 20% corresponde a los territorios indígenas; a ellas se suman los parques generadores de energía eólica; los proyectos para la de extracción de hidrocarburos; los de comercialización del agua –el alimento indispen-

¹ Toledo, Víctor M., "México: la batalla final es civilizatoria" I y II, La Jornada, 22 de julio y 7 de agosto de 2014. <http://www.jornada.unam.mx/2014/07/22/opinion/017a2pol>
<https://regeneracion.mx/mexico-la-batalla-final-es-civilizatoria-2>

sable para la vida—, y las industrias interesadas en apropiarse de la biodiversidad.

Al ocuparnos de las maneras en que las y los intelectuales indígenas racionalizamos o imaginamos la realidad en que transcurre la vida de los pueblos a que pertenecemos no podemos ignorar esta situación, porque las ideas no nacen de la nada, al contrario, nacen y se desarrollan de las situaciones concretas en que nos desenvolvemos y en la que se desenvuelven los pueblos a los cuales pertenecemos; se nutren de su relación con ideas externas, las que nos llevan a reflexionar y a fortalecer o debilitar nuestro pensamiento,² retomando elementos de aquellas para incorporarlos a las nuestras, o perdiendo elementos que fueron importantes pero si no se usan socialmente pierden su importancia.

Otro aspecto que no podemos ignorar a la hora de reflexionar sobre nuestro quehacer es que somos producto de la historia. Una historia la mayoría de las veces violenta. Desde la invasión europea a las tierras del Anáhuac hasta la actualidad, con sus particulares en cada etapa histórica, los pueblos de los cuales provenimos se asoman hacia el resto de la sociedad por heridas que no dejan de sangrar y por lo mismo no cicatrizan. Todavía en el siglo XXI nuestros pueblos siguen subordinados a poderes externos que deciden su presente y su futuro. Siguen siendo colonias. Esta es una situación que desde el poder no se reconoce porque cuestiona la ideología de igualdad, pero tampoco lo hacen muchos movimientos emancipatorios porque choca con su idea de futuro.

Lo cierto es que los pueblos indígenas en su mayoría habitan territorios con gobiernos sin reconocimiento por parte del poder central, se encuentran en una situación de desventaja frente a los grupos

² Tapia, Luis, Reflexiones sobre los márgenes de determinación externa y de autodeterminación en nuestro pensamiento, en De la forma primordial a América Latina como horizonte epistemológico, Universidad Mayor de San Andrés (CIDES-UMSA) en la Paz, Bolivia, Revista de Estudios Latinoamericanos, UNAM. 2015. p. 59.

dominantes, a quienes se reconoce su derecho de administración económica, política y jurídicamente, impidiendo que los representantes de los pueblos se incorporen a ellos, a menos que sea en calidad de "asimilados", y sus derechos así como su situación económica, política social y cultural son regulados e impuestos por el gobierno central. Por más que a algunos sectores sociales les incomode reconocerlo, esto se llama colonialismo interno.³

En estas condiciones históricas y presentes de subordinación es que nos hemos reunido para expresar nuestro pensamiento. Con base a ellas propongo que comencemos preguntándonos ¿qué significa para los integrantes de los pueblos indígenas pensar la realidad de nuestros pueblos y de la humanidad en general desde la óptica de los pueblos?, ¿cómo se está elaborando ese pensamiento?, ¿cuál puede ser la mejor forma de fortalecerlo y difundirlo? Y sobre todo ¿para qué? ¿Estamos pensando en clave indígena la construcción de un futuro distinto?

III

Para buscar respuestas a las anteriores interrogantes podemos comenzar asumiendo que los pueblos a los que pertenecemos representan sociedades contemporáneas, que no están atrasadas frente a ninguna otra. En consecuencia, el pensamiento de los intelectuales indígenas, en cada una de las etapas de nuestra historia, ha sido contemporáneo. Si no, ¿cómo se explicarían los grandes avances científicos, tecnológicos, culturales y espirituales que después de la invasión europea asombraron a los conquistadores y que en mucho eran superiores a los que ellos, que se consideraban sociedades avanzadas, desconocían? ¿Cómo se explicaría la obra poética de Netzahualcóyotl, el Chilám Balam de los mayas o los códigos mixtecos? El mundo indígena además de contemporáneo concibe la historia de manera cíclica, no lineal, por eso el

³ González Casanova, Colonialismo Interno (una redefinición), Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, México, octubre de 2003.

pasado y el futuro siempre están en juego en cada coyuntura y el futuro depende más de nuestros actos que de nuestras palabras.⁴

Hemos hablado del pasado prehispánico pero lo mismo sucedió en el periodo de la conquista y los años que siguieron a la independencia. Aunque del primero se desconocen los aportes intelectuales de los miembros de los pueblos indígenas, debieron ser muchos y muy novedosos como para justificar las rebeliones contra la dominación. En el segundo ya se nota el discurso indígena, aunque enmascarado en el discurso nacional. La prueba palpable de que la realidad en que vivimos permea nuestras ideas es que, viviendo como vivieron, tiempos turbulentos de amenaza extranjera, su pensamiento no estuvo en relación con los derechos de los pueblos a los que pertenecían, sino en la forja de un estado fuerte, capaz de atender las necesidades de su población y también de hacerse respetar por otros Estados del mundo.

En el siglo XX las cosas fueron un tanto distintas. Con la creación del indigenismo como política de estado, muchos indígenas vieron en él una oportunidad para desarrollar su pensamiento y se colocaron del lado del poder, alejándose de las posibilidades de reflexionar sobre las necesidades de los pueblos de los que formaban parte. Como resultado de este comportamiento se formó una élite intelectual que en lugar de posicionar el pensamiento de los pueblos de los que provenían, contribuyeron a legitimar las políticas del Estado, porque su pensamiento solo era parcial y subordinado. Al final de cuentas pocos fueron los pensadores indígenas que desde esa posición desarrollaron ideas acordes con las culturas de sus pueblos, dando origen a un tipo específico de indígenas que después se acuñó como "el indio permitido".

Pero no era la única forma de generar pensamiento propio sobre los pueblos indígenas. Hubo quien lo hizo desde el lado de los pueblos, pero sus reflexiones quedaron marginadas. Un caso excepcional

⁴ Rivera Cusicanqui Silvia, Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores, Retazos y Tinta Limón, 2010, Buenos Aires, 2010, pp. 54-55.

fue el movimiento intelectual surgido en la Sierra Norte y la región mixe del Estado de Oaxaca. Alimentado por la lucha de los pueblos en defensa de sus recursos naturales y la construcción de gobiernos propios, es decir, la construcción de formas emancipatorias de vida, se generó un movimiento intelectual que llegó a conocerse como comunalidad,⁵ mismo que todavía sigue dando mucho de qué hablar, a veces hasta de manera romántica o idílica.

Con el advenimiento de la apertura comercial el estado mexicano modificó sus formas de legitimación y prescindió de este tipo de intelectuales, porque ya no hablaría de indigenismo sino de multiculturalismo. Los intelectuales indígenas colocados de su lado tuvieron que transformar su quehacer y los que no lo hicieron quedaron fuera de ese espacio, muchos de ellos regresaron al lado de sus pueblos. Ahora el discurso folklorizante ya no era suficiente, había que suplantar a los pueblos indígenas en el reclamo de sus derechos, rediciéndolos al ámbito cultural, en el sentido más estrecho del término, neutralizando sus luchas y arrebatándoles el carácter de sujetos políticos.

De lo anterior puede sacarse una conclusión, que ya otros han presentado con anterioridad pero que es necesario tener siempre presente: las relaciones entre culturas son, en última instancia, relaciones sociales. Pero no cualquier tipo de relaciones sociales, sino relaciones de poder. El incremento de la cultura impuesta y de la cultura enajenada, visible hoy en muchas comunidades indígenas, no es el resultado de la confrontación entre elementos culturales, como frecuentemente se pretende hacer aparecer, sino del sometimiento de una cultura a otra.⁶

⁵ Una exposición amplia sobre el tema Comunalidad, se encuentra en Cuadernos del Sur, año 18, No. 34, enero-junio de 2013, Oaxaca, INAH, UABJO, CIESAS, México.

⁶ Bonfil Batalla, Guillermo, El etnodesarrollo: sus premisas jurídicas políticas y de organización, en Obras Escogidas, Tomo 2, México, INI-CIESAS-INAH-Dirección de Culturas Populares-SRA-FIFONAFE, 1995, pp. 471-472.

IV

Hoy nos encontramos ante el reto de pensar, de pensarnos como pueblos indígenas y como sociedad diferente en un contexto donde muchas de las condiciones son adversas para hacerlo. Ese es el desafío que tenemos enfrente y al que habrá que darle respuesta. Un reto similar al que enfrentan los pueblos de los cuales provenimos, para hacerse visibles y reclamar su derecho a seguir siendo pueblos, pero remontando la situación de colonialismo en que viven. Pueblos con derechos, entre ellos la libredeterminación.

Ahí hay un primer horizonte para guiar nuestro pensamiento. Si queremos que sirva para construir un futuro distinto para nuestros pueblos y para el país, tenemos que construir a partir de los proyectos de futuro que imaginan nuestros pueblos. Esa es la primera condición. Las otras son las bases para esa construcción: entre estas podemos encontrar todos los valores culturales que los pueblos han construido a través de la historia, mismos que se reflejan en la vida cotidiana: el servicio para el bien colectivo, la ofrenda para el bienestar de los hermanos y hermanas, la ayuda mutua para la satisfacción de necesidades, el servicio comunal para que el pueblo funcione, entre otros.

Todas estas prácticas encuentran sustento en los mitos de origen de cada pueblo, en sus ideas sobre el orden social, la justicia, la reciprocidad para la construcción de igualdad. Todo esto tiene que ver con la forma en que se conciba el conocimiento. En los últimos años ya se demostrado que tanto el mito como el logos tienen su propia racionalidad y uno no es la negación o superación del otro sino una forma racional distinta de explicar los fenómenos de la vida, que obedecen a situaciones históricas concretas, cada una con su propia sabiduría, entendida como la capacidad de exponer de manera ordenada los componentes de las respuestas fundamentales de la vida.⁷

⁷ Dussel Enrique, *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*, Akal/Interpares, México, 2015, pp. 11-30.

Si aceptamos lo anterior también podemos aceptar que para la construcción del pensamiento indígena contemporáneo contamos con los elementos míticos, científicos, tecnológicos humanistas y filosóficos contruidos por los pueblos a través de la historia; igual que con los avances de la ciencia, la tecnología el pensamiento humanista y filosófico generado por la sociedad en general. Porque no se trata de negar lo ajeno sino de revalorar lo propio para, en conjunto con otros conocimientos y en igual de valorizaciones, proyectar un futuro mejor.

Requerimos de la construcción de un conocimiento que genere conciencia social de que los pueblos son pueblos, que tienen derecho a seguir siéndolos, y nadie tiene el derecho de negárselos; que su fortaleza está en su diferencia del resto de la sociedad dominante, que esa sociedad ha convertido la diferencia en pivote para la subordinación y que ahora los pueblos deben convertirla en instrumento de emancipación.

Necesitamos construir un pensamiento que vaya a contracorriente de las tendencias dominantes, porque ese es el camino que transitan los pueblos y también las naciones que se reclaman soberanas. En los escenarios de lucha donde unos piensan que la historia solo tiene un sentido y el futuro de la humanidad es el de la dominación del capital sobre la vida, debemos construir escenarios donde el centro de todo sea la vida y en eso los pueblos tienen mucho que enseñarle al resto de la humanidad. Es nuestra responsabilidad poner nuestros esfuerzos a esa causa.

Nuestro pensamiento, el pensamiento indígena, para que se reclame contemporáneo debe alimentarse de la realidad de los pueblos y contribuir a su transformación. Debe aportar elementos teóricos que sirvan de guía a los pueblos en su lucha por la descolonización y nutrirse de ella, pues resulta un contrasentido un discurso de la descolonización que carezca de una práctica descolonizadora. Pero no puede encerrarse en sí mismo, debe dialogar con otros pensamientos de otras culturas que persigan los mismos fines. Eso es lo que concibo como pensamiento indígena contemporáneo.

Filosofía



Pensamiento filosófico
de los pueblos originarios
en América Latina:
Maya, Náhuatl y
Quechua-aymara

Miguel Hernández Díaz*

*Maya tsotsil de Chiapas. Licenciado, Maestro y Doctor en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL) de la Universidad Nacional Autónoma de México. Realizó un Posdoctorado en Antropología Social en la ENAH con el proyecto: "Filosofías de los pueblos originarios en América Latina, Maya, Náhuatl y Quechua-aymara. La episteme y la moral". Es profesor de Licenciatura en Filosofía desde agosto de 2006 a la fecha, con la asignatura: Problemas de Filosofía en México y Latinoamérica, en la FFyL de la UNAM, profesor del Posgrado en Estudios Latinoamericanos en la FFyL de la UNAM, con el Seminario: Filosofías de los pueblos originarios en América Latina, Maya, Náhuatl y Quechua-aymara, profesor del Posgrado en Antropología Social de la ENAH, con el Seminario: Epistemología Indígena, profesor de la lengua maya tsotsil de Chiapas en la ENAH. Tiene varias publicaciones en revistas y es co-autor en los libros publicados en el Instituto Nacional de Antropología e Historia. Ha presentado ponencias y conferencias, en diferentes Instituciones y Universidades en México y en el extranjero.

Reflexionar sobre el pensamiento filosófico de los pueblos originarios en América Latina es una propuesta que hago en este momento, aprovechando este espacio de coloquio académico, para analizar estas culturas primigenias que se podrían llamar inmaculadas por el lado filosófico, lo cual poco se ha puesto en el campo de discusión, los pueblos han sido excluidos por la periferia de la filosofía occidental que ha considerado como mitos y cosmovisiones sus formas de ser y de vida. Los pueblos originarios de Nuestra América (Abya Yala, la sangre que corre en nuestras venas y las montañas, agua, viento, fuego y la Madre Tierra),¹ ¿sí piensan o no, si piensan, de qué piensan? Los pueblos originarios han sido considerados ínfimos en sus seres ontológicos, las culturas sobajadas, sus vestidos folclorizados, sus activida-

¹ Vilorio Ayarza es de origen guna de Panamá, comentó sobre el término (Abya Yala) que está escrito en su lengua materna. Abya es la sangre que corre en nuestras venas, y Yala son las grandes montañas, las aguas que vienen del cielo, el viento que ofrece el aliento de vida, el fuego que abraza a los seres vivientes y la Madre Tierra es el espacio que nos sostiene. La entrevista fue en la Casa de las Américas, La Habana Cuba, en el Coloquio Internacional de Estudios sobre Culturas Originarias de América. El día 13 de octubre de 2016.

des cotidianas prejuiciadas, etc. Las sabidurías los han reducido como mitos, cuentos, refranes, artesanías, y últimamente en los estudios realizados por los intelectuales, la mayoría de ellos los consideran con atributos negativos de la vida originaria que los califican como usos y costumbres, lo que causan discriminación, marginación y exclusión, desde la perspectiva del pensamiento de los pueblos.

Con el debido respeto de los hermanos presentes de diversos pueblos de México, la investigación en que me basé para desarrollar este trabajo es por la formación filosófica, mi trabajo de tesis doctoral titulada: El concepto de hombre y el Ser absoluto en las culturas Maya, Náhuatl y Quechua-aymara, está realizado desde la plataforma originaria y en las regiones visitadas me han ofrecido las informaciones verbales e innatas, con los pocos documentos y libros que existen sobre el tema, me hacen hincapié de hablar con estos términos de denunciar con certeza, de hablar con rigor y autoridad por ser parte de uno de los grupos originarios de México, y se debe decir que sí existen pensamientos de los pueblos originarios de Nuestra América.

Hermanas y hermanos, compañeros universitarios de la UNAM, respetables autoridades, académicos, investigadores del INAH, hermanos del INALI que nos acompañan, (hagamos algo para nuestros pueblos y para México), con todo el respeto que se merece a la Suprema Corte de Justicia de la Nación por haber aceptado ser parte de los convocantes de este evento. Y en este momento, le quiero cuestionar con esta propuesta: ¿Si es posible a los pueblos ser considerados en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, que se estipule una nueva ley o artículo específico donde se garanticen legalmente los derechos de pensamiento, la presencia física, moral y cultural de los pueblos originarios de México y de toda Nuestra América? Que los derechos originarios no se arrinconen en los incisos como han sido en tiempos históricos, aunque la nueva Constitución actual denomina a México como una nación con composición pluricultural basada en los 68 pueblos originarios. En este sentido, el artículo segundo establece una ley a favor de los pueblos, pero pocas veces se ejercen en la praxis. Dicho artículo

argumenta con estos términos: "A. Esta Constitución reconoce y garantiza el derecho de los pueblos y las comunidades indígenas a la libre determinación y, en consecuencia, a la autonomía para: I. Decidir sus formas internas de convivencia y organización social, económica, política y cultural... IV. Preservar y enriquecer sus lenguas, conocimientos y todos los elementos que constituyan su cultura e identidad".²

Ya que los pueblos originarios de México han estado presentes desde antes de la llegada de los españoles, en la colonia, la independencia, la revolución y en la actualidad viven en sus comunidades y pueblos, donde hacen actos de presencia física y moral, que trabajan incansablemente en la colaboración y cooperación para el desarrollo de nuestra nación.

Dicha propuesta, quizá algunos de ustedes dirán que es utópica, pero los pueblos si piensan lo que hacen con ideas, llevan una meta de vida de cada día, meses y años. Ellos saben que viven bajo el tiempo, que la vida es temporal, que las cosas se acabarán, con el conocimiento sobre el control del tiempo; el calendario ancestral está latente en sus mentes, que han aprendido desde el principio de las generaciones de padres a hijos, que instruyen para formar rostros y corazones en forma oral desde las familias y escritos en códigos. Ciertamente, las sabidurías originarias se transmiten en forma de diálogo, existen pocos escritos en las lenguas y en español, que no son tan confiables en español por las interpretaciones sintácticas, a los cuales les faltan muchas investigaciones y la formación filosófica de los estudiosos para analizar los pensamientos, que se deberán escribir en papel, lo que nos llevaría a elaborar una epistemología de las culturas, con una coherencia original e inédita con nuevos datos y en busca del sentido que tiene cada cultura.

La finalidad de esta ponencia es que las culturas sean incorporadas como parte de la identidad de México y de Nuestra América (Abya

² Artículo 2o. de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, Diario Oficial de la Federación, 14 de agosto de 2001.

Yala), que sean reconocidas en las políticas públicas de cada nación e impartidas en las academias como parte de los contenidos educativos, con el afán de ser utilizadas y difundidas a todas las latitudes de nuestro planeta tierra. Estoy consciente de este reto académico, cuando se habla de los pueblos originarios se causan incertidumbres, prejuicios, críticas y dudas en el mundo occidental, sabemos que hablar de las temáticas de los pueblos provocan exclusiones, obstáculos, confusiones por los desconocimientos y juzgamientos negativos. Además, nos han inventado términos de discriminación, por ejemplo, la palabra indio o indígena, sabemos que surgió de un error de Cristóbal Colón, que nos ilustra ahora una historia de invasión del colonialismo de nuestros pueblos, que la denominación india no lo somos, sino que somos naciones mayas, náhuas, zapotecas, mixtecas, mixes, purépechas, rarámuris, kakchiqueles, guaraníes, mapuches, quechuas, aymaras, etcétera.

Asimismo, hay otras invenciones más, por ejemplo, cuando se habla de los dioses, de los moletik mayas (ancianos), de los náhuas tlamatinime (sabios) y de los incas amautas (sabios), que no saben cuáles son los dioses, que sólo saben que existieron personajes endiosados sus corazones (Itzamná, Quetzalcóatl y Wiracocha). Lo cierto es que algunos de nosotros los estudiantes repetimos estas mentiras desde la época de la colonia (hoy tenemos esta tarea de investigación para trascender nuestra realidad). Los sabios de nuestros pueblos tienen el conocimiento como Dios único al Sol, como en el maya tsotsil se habla de Dios es Jch'ultotik (nuestro sagrado Padre). En náhuatl es Tonatiuh (Sol) y Ometéotl (dios dual que se unen dos luces del Sol para las creaciones de la vida en Omeyocan), que sólo existe el término Energía equivalente a Dios, pero el que tiene la energía es el Sol. Los incas tienen al Inti (Sol), dicen: Nuestro Padre el Sol, el cual obró por ellos para que pudieran existir. Así, los otros pueblos, incluyendo a los orientales y africanos, creen al Sol como el creador, que ofrece vidas para el mundo, y sin Él nada existe.

En los documentos y libros que leemos mencionan a los dioses, ¿a cuáles dioses se refieren? Pero si nos vamos con el pensamiento de los pueblos no saben de la existencia de los dioses. Tenemos esta tarea

de investigación más profunda, que se haga desde la óptica del pensamiento y el conocimiento de los pueblos. En cuanto a nuestras lenguas y artes originarias, hoy debemos de valorarlas, ¿de qué forma lo haríamos? Empezando por hablar correctamente, sin mezclas con el español, debemos de seguir pensando desde nuestras estructuras mentales originarias cuando estamos en nuestras comunidades, debemos de valorarnos tal como somos y con nuestras realidades de vida, debemos de valorar a nuestra Madre Tierra, debemos de ser parte de nuestras organizaciones y participar con nuestros hermanos, debemos de fomentar nuestras ciencias, artes y creaciones literarias, etcétera.

Hay que formular el concepto de pensamiento de los pueblos originarios, considerando que pensar es la forma de reflexionar de cada ser humano, no existe ningún individuo en el mundo que no razone lo que hace en la vida. El ser humano busca el sentido de la vida, medita en él mismo y en el mundo para poder entender su función y la aportación hacia la vida, lo confirma con la ceremonia ritual que expresa en rezos, cantos, poesías, danzas, etcétera. Las ofrendas concedidas son medios para exponer los problemas cotidianos, se le pide al Padre celestial, por medio del Sol y la Madre Tierra por el proseguimiento de la vida y el bienestar de la salud de los pueblos, así como la situación social que tienen, tratan de buscar una explicación para comprender y evitar todo tipo de prejuicios que les pueden dañar la mente y que se puede convertir en una enfermedad que daña la salud.

Indudablemente, el hombre y la mujer filosofan por naturaleza, una filosofía práctica de la vida, donde no se necesita tanto la teoría, que sólo se dirigen a explicitar el sentido de actuar por cualquier trabajo que hacen en la vida diaria. Por ejemplo, ¿cuál es el sentido del trabajo? ¿Para qué se trabaja? Sin embargo, sabemos que todo ser vivo desarrolla un trabajo, desde el movimiento del cuerpo que es el trabajo de lo más natural, que actúa para satisfacer sus necesidades fisiológicas para la sobrevivencia. Si bien, algunos dirán que dejará de desarrollar una actividad para poder vivir con tranquilidad; aun así, el movimiento causa una actividad al cuerpo, un trabajo es natural en la

vida, mientras tiene vida debe trabajar. Lo cierto es que el trabajo puede ser una obligación para la vida, o simplemente es un trabajo que cubre una necesidad para la existencia. El trabajo en la vida actual requiere una renumeración, un pago en monedas o el trueque de los productos de los trabajadores, que debe cumplir una jornada durante el día para que a la semana perciba un salario o un producto. En el pensamiento de los pueblos, el trabajo es una fiesta, lo ejerce durante el tiempo de vida, dialoga con otros trabajadores de su grupo, con mucha emoción observan la claridad del día y el Sol resplandeciente que catalogan como una fiesta natural, piensan en el producto de sus trabajos para el bien de ellos, de la familia y de la comunidad.

Así, la filosofía de los pueblos es un eje de reflexión para la vida, que aporta una fortaleza moral, que preserva una serenidad en el actuar y ofrece el ánimo para proseguir existiendo, que concede el buen humor para el buen vivir y seguir luchando por medio del trabajo, que genera el bien para las cosechas de maíz y ganar la plata para la compra de subsistencias. Con la fortaleza anímica se convierte en la solución de los problemas morales, que a veces surgen cosas que desagradan para la vida.

La naturaleza y la actitud del hombre es filosofar, el pensar algo sobre una cosa, con el afán de la razón explica el sentido de todos los movimientos, que investiga para dirimir los dilemas. El filosofar sobre las cosas es la situación misma que se enfrenta en la vida humana. Por ejemplo, los problemas familiares y sociales han sido comunes en la humanidad, aunque le intimidan los problemas, que se ocasionan por falta de comprensión de la vida familiar, por la carencia de alimentos y el desorden social. Ya que el problema social se puede presentar en un determinado grupo, con los actos que a veces se convierten en violencias de una masa colectiva.

Si la filosofía puede ser una ciencia que se sujeta a la razón, con la facultad humana para conocer y pensar lo que observa, siente, razona y habla, que le permite formar ideas, juicios y representación de acon-

tecimientos, que sitúa a la realidad concebida desde la mente. Si bien, la razón es una facultad propia del ser humano, con frecuencia utiliza la razón para entender al mundo, que no se contrasta con los sentimientos por las expresiones intuitivas, pero en los pueblos utilizan la acción del corazón en el que fluye la emoción para pensar perfectamente bien. El ser humano crea una historia o un mito metafórico desde sus hechos e imaginaciones cotidianas de la vida. Cuando se habla de logos occidental está entendido como la razón, pero los pueblos también hablan con las palabras que asignan a una explicación y comprobación del resultado de un experimento científico o construcción arqueológica, que ofrece el orden de hablar y de pensar desde las palabras que se enuncian a las cosas y el diseño de las artes o arquitecturas. En el campo filosófico de los pueblos puede dirigirse a la razón mítica, cósmica y científica, que ofrecen orden de acción, el sentido de la función de la vida y el mundo.

De este modo, el pensamiento es una capacidad que tienen los individuos que formulan ideas y representaciones de la realidad actuando desde la mente, es la cualidad misma del ser humano, que crea ideas nacidas desde la mente innata. Así, la construcción de las ideas de una persona se convierte en una representación mental de la realidad, que examina con cuidado un asunto o una cuestión que se hace con una decisión tomada desde una opinión sólida de la cuestión planteada. Ya que la mente es una facultad de acto del ser humano, que acoge el cúmulo de creencias y vivencias experimentadas, con la capacidad de interpretar la realidad de cada una de ellas, según cual sea de las cosas que existen tienen significados ocultos y adversos, percibidos desde su pensamiento que lo razona para explorar una tesis y le da un nombre con el vocablo de la lengua originaria que expresa todas las cosas que existen, que buscan el sentido para aclarar la noción de la vida.

En sí, ¿qué es la Filosofía de los pueblos originarios? El cuestionamiento, las dudas, ¿por qué se cuestionan? ¿Qué dudas pueden tener? Ellos dicen que todo lo que hay en el mundo les causa sentimientos, se sienten parte de la naturaleza. ¿Por qué se preguntan entre ellos? Los

pueblos sostienen que les gusta saber las cosas y dar las posibles respuestas a través de la opinión de todos. El gusto de saber es semejante como Platón lo dijo: el amor a la sabiduría, pero los pueblos dicen que les da gusto saber y conocer lo conocido y lo desconocido. Ellos pretenden buscar la realidad, con certeza concede respuesta entre todos los miembros de la comunidad.

Asimismo, la existencia del sagrado Padre-Dios es la evidencia absoluta, la gente sustenta que es el origen de todas las cosas, solamente él sabe cómo están hechas las cosas, por ser su obra. Aristóteles en su *Metafísica* dijo que Dios es el primer motor, quien causa todos los movimientos, que les da vida porque ahí surgen los cambios y los ciclos de la vida. En el pensamiento maya se sostiene que el Sol es quien causa los movimientos a través de su energía absoluta, que tiene al control total de las cosas del mundo. La creencia náhuatl sustenta que Tonatiuh (Sol) es el ollín Tonatiuh (Sol en movimiento), lo cual versa que en esta generación estamos en el quinto sol, que genera el movimiento de todas las cosas que están en el tlaltícpac (mundo). En el pensamiento inka se argumenta que el Inti (Sol) es nuestro padre que mantiene la función de la pachamama (la Madre Tierra o mundo), de todos los seres vivos y los minerales, incluyendo al ser humano le origina la vida y la capacidad de existir para pensar. En este sentido, el Sol es la causa primera de todas las cosas y por su energía, da luz y calor. En náhuatl no existe el término Dios, sólo la palabra energía que se asemeja a la idea de Dios. Mientras en la creencia maya sólo está el término sagrado Padre, con similitud en la cultura inka, ya que el Sol es el Padre que lo hizo con sus manos sagradas.

La interrogación del término verdadero en maya es *li stuk'il x-elán xchi'uk snopel* (el conocimiento es la conciencia de sí misma, de la persona, la idea recta por su origen natural); en náhuatl es *in cencah nelly* (lo verdadero de las cosas en el tlaltícpac y la manifestación de flor y canto); en el pensamiento quechua es *in cejan* (lo verdadero que se observa de las cosas del mundo), en el aymara es *in chiqá* (es lo verdadero y auténtico). Sócrates dijo: ¿qué es la verdad? Respondió con

esta frase, “Conócete a ti mismo”. Así, la verdad es el conocimiento de sí mismo, lo que son las cosas según sean su naturaleza física e intrínseca del ser natural.

Además, la enseñanza en el maya de los padres a los hijos es el conocimiento de sí mismos, desde el nacimiento existe una dirección estricta del conocimiento del niño y la niña. Es decir, la enseñanza de la niñez está dirigida desde la sexualidad y con la mentalidad de entenderse y saber el destino de cada ser humano. La niñez recibe una enseñanza de dignidad en ambos sexos, con la mentalidad de no desviarse cuando sea adulto.

Entonces, ¿cuál es la Filosofía de los pueblos? La Filosofía surge desde las preguntas por las dudas planteadas de su entorno y el conocimiento de sí mismos, del hombre y la mujer. Para ellos, las dudas son obvias de preguntar para saber lo que no conoce, en el término filosófico es el tratado de las incertidumbres para acumular la sabiduría humana, con el fin de explicar cuál es el conocimiento de lo bueno y de lo no bueno.

Los pueblos viven bajo las preguntas, siempre han tenido y tienen dudas, observan las imágenes del mundo, pero dudan porque no están tan cabales ni seguros de lo que captan sus sentidos. Como los sentidos pueden equivocarse por ser partes del mundo, con mayor razón deben de unirse en colectivo para formar muchos sentidos, con la posible realidad de entender a la imagen y al Ser que no pueden captar con los sentidos, sino que sólo por la fe de creer en el Ser absoluto.

Los pueblos mayas se han basado a entender el sentido de la vida y del mundo en creer ser parte del mismo, la búsqueda del sentido de la vida y del mundo son ideas universales para el sabio. Con razón Luis Villoro ante la pregunta de su hijo, ¿en qué trabajas papá? ¿Cuál es tú trabajo como filósofo? Villoro le dijo al niño: “Yo busco el sentido de la vida”. El maestro del niño Juan lo mal interpretó, pensó que era un papá que andaba en la diversión o en las cantinas.

Los pueblos originarios también buscan el sentido de la vida, cuando el niño le pregunta a sus padres, ¿por qué ustedes dicen que tenemos una vida que hace mover al cuerpo? Los padres responden que li ch'ulel (alma) es quien mueve el cuerpo, por medio del corazón del alma (espíritu) que es quien ofrece diversidad de acciones al cuerpo. Por ejemplo, la conciencia de estar en el mundo, la coherencia en el lenguaje, las emociones de alegría y de tristeza, las certezas y las dudas en el trabajo, el sentimiento de mal efecto de los problemas al cuerpo, el don de ser creativo en las artes y las ciencias, el corazón endiosado de hablar en metáforas al Ser del más allá, etc.

Todas estas acciones del cuerpo provienen desde li yo'on xch'ulel (el corazón de su alma) que fluye en las acciones de cualquier actividad desarrollada por el cuerpo, con el fin de actuar plenamente y sin reproche, aunque tengan un poco de cansancio prosiguen su acción.

En el pensamiento náhuatl es la búsqueda de la formación del rostro y el corazón, desde las instituciones del (Calmécac y Telpochcalli), ahí moldeaban el rostro y el corazón de los jóvenes para servir al pueblo. Con una Filosofía de forjar el rostro, que significa enseñar el cuidado de la personalidad física al joven, como el buen actor de conservar su verdadera imagen frente a la sociedad. Mientras, el corazón es la enseñanza y la formación de la dignidad, y con la conjunción de ambos atributos el individuo expone la personalidad íntegra a la sociedad macehualli.

Con similitud en los mayas es la enseñanza estricta y cabal, con la idea de servir al pueblo, mas no el individuo servido del pueblo. En el pensamiento inka están las tres leyes de la enseñanza moral: no ser ocioso, no robar y no mentir. Esta es la enseñanza moral de los inkas de los padres a los hijos, enseñan el trabajo, que lo ven como una fiesta, no lo entienden como una obligación, sino que lo ven como parte de la vida del ser humano. En efecto, el cuerpo debe realizar una actividad para mantenerse bien, necesita actuar para que este pleno de la

vida. La enseñanza de no robar, ¿cómo puede robar al otro si está en plena actividad para la sobrevivencia? La idea del trueque es el intercambio de los productos, lo que no tiene uno le pide al otro, por cualquier razón o porque no tiene dicho producto.

El no mentir es la moral misma no debe mentir a la otra persona, porque su propia mentira se regresa a quien está mintiendo. Así, la persona no debe mentir para no ser engañado, porque sufrirá las consecuencias de la mentira, debe tratar de decir la verdad del asunto que se trate entre ellos.

En conclusión, los pueblos mayas, náhuas e inkas, todos piensan, reflexionan sobre la vida, examinan su personalidad, explican el conocimiento de sí mismos, tienen el contacto con la naturaleza a través de la ritualidad, hablan en metáforas y explican el fenómeno social. Es decir, los problemas presentes ellos tratan de entenderlos y buscan la explicación, ¿por qué la situación que viven, de discriminación, la marginación y la exclusión? Sí, los pueblos todos reflexionan, pero cada quien habla de sus problemas, las lenguas y las prácticas cotidianas están entre las coincidencias y diferencias. En fin, ellos tienen la unidad común, viven en comunidad, todos cooperan para buscar el bien y resolver juntos los problemas que observan como parte de ellos y hacen el bien o el mal para todos. Ellos tratan de no juzgar a alguien porque sienten que son partes de una equivocación colectiva.

Entonces, podemos decir que los pueblos originarios filosofan o no, claro que piensan, reflexionan, cuestionan la realidad, la cotidianidad, enfrentan y resuelven problemas que se les presentan a diario, construyen conocimientos que transmiten a las nuevas generaciones de manera oral, expresan a través de la poesía de flor y canto. Tienen sus modos de pensar, las formas y maneras de vivir y compartir la vida para todos, todo.

En efecto, se sintetizan con enunciados los puntos esenciales del pensamiento y la reflexión de los pueblos.

1. En el pensamiento de los pueblos, el diálogo como trabajo es una fiesta por el intercambio de ideas, para analizar las cuestiones y dudas como parte de la definición de las Filosofías de los pueblos.
2. Reflexionar la vida a través de la filosofía de los pueblos originarios en nuestra América (Abya Yala).
3. Sobre este tema de pensamiento filosófico de los pueblos, pocas veces se han hecho estudios en las academias y en las políticas públicas de las naciones latinoamericanas.
4. El pensamiento de los pueblos nos llevaría a reflexionar sobre la recuperación de la dignidad y la epistemología de la cultura de los pueblos.
5. El objetivo de esta ponencia es reflexionar la función oral de las culturas, a partir de la tradición oral. Es decir, la función del diálogo de los pueblos y de los pocos escritos sobre filosofías que nos alientan para la investigación.
6. Lo expuesto, son tareas para todos, la sistematización de la versión oral, que sí existe una epistemología y la moral de las culturas originarias.
7. La otra propuesta es superar las desigualdades que causan una discriminación, marginación y exclusión de estos saberes milenarios.
8. Hoy se pone en las mesas académicas y en las políticas públicas de los gobiernos de Nuestra América y en el mundo, ¿qué opinan sobre el pensamiento filosófico de los pueblos primigenios? Con la esperanza que piensen bien y la cooperación para todos los pueblos, sin exclusión de nadie y manos a la obra.



La utopía de la
interculturalidad
desde la perspectiva
Rarámuri

Guillermo Palma Aguirre*

*Rarámuri de nacimiento, Defensor del derecho a ser diferentes, de la riqueza que ofrece la pluralidad de los grupos originarios por medio del dialogo epistemológico, desde las horizontalidades de cada conjunto humano, solidario de las propuestas de vida de cada nación indígena a partir de las cosmovisiones propias, sobre todo de la cultura rarámuri en los temas de educación, aprendizaje, justicia, territorio, religiosidad, historia propia, convivencia para la existencia.

Buenos días; *kwíra bá*, decimos nosotros en mi lengua rarámuri, gracias por el espacio, gracias por escuchar el pensamiento de todos los pueblos indígenas que estamos presentes aquí, supongo faltan más voces que escuchar, para que construyamos juntos desde lógica indígena esta palabra de los pueblos, la expresión comunitaria, para entre todos construir pensamiento, construir saber.

Vamos caminando así a pesar de más de 500 años de colonización; del principio de la colonización tan violenta para muchos pueblos, pero seguimos firmes defendiendo lo que nos toca hacer en este espacio, en este tiempo, en nuestras casas, en nuestras familias, en la fiesta, en el territorio, en el bosque, en la barranca, en la llanura, se escuchan palabras en esta asamblea, surgen temas, desde perspectivas respetables que nos enriquecen a todos, es difícil para mí hablar en términos académicos, occidentales, porque estoy formado en mi comunidad, a veces es difícil traducir mi manera de pensar a como lo pudiera entender mejor el mundo mestizo, pero haremos un intento.

El pueblo rarámuri históricamente ha vivido en resistencia, nosotros no fuimos colonizados como en las regiones de los pueblos del centro y sureste del país porque había otros lugares a donde ir, siempre había la manera de no confrontar directamente al colonizador que llegó a nuestros territorios ancestrales, pero con el tiempo poco a poco fue llegando a los lugares más inaccesibles, en donde actualmente vivimos, porque había bosque y por lo tanto madera y otros recursos, ahora recientemente hay actividad minera que devasta nuestro territorio, dejan montañas destruidas, lugares que son sagrados para nosotros, que como pueblos tenemos la responsabilidad de seguir conservando, de seguir cuidándolo como nos enseñaron nuestro ancestros.

Nos dicen que no queremos el desarrollo, que queremos vivir en el atraso, pero esta opinión es solamente desde el punto de vista del colonizador, no se nos ha preguntado a nosotros, que pensamos del desarrollo, ni siquiera existe la idea de desarrollo como se expresa en el ámbito político nacional, en el ambiente del vivir mejor, esta idea no se puede expresar en mi idioma, tal vez con mucho esfuerzo se pueda hacer un intento de traducción, tampoco existe la palabra pobreza como lo pudiera entender algún habitante de alguna de las periferias de la Ciudad de México, somos diferentes, podemos decir que somos la antítesis del desarrollo, porque no existe tal idea entre nosotros, en nuestra vida comunitaria.

Tenemos historias en donde los indígenas hacemos como que decimos y damos nuestra palabra y los otros hacen como que nos escuchan, falta un verdadero diálogo, no entendemos lo mismo, aunque el tema sea común, falta abrir canales de comunicación entre las culturas, el desarrollo de habilidades de escucha de la cultura hegemónica.

Aunque se diga que existe diálogo, falta mucho por avanzar en este tema, falta mucho acercamiento, ese diálogo intercultural del que tanto se habla, ese diálogo horizontal, la utopía de la interculturalidad que nos encamina a una constante búsqueda, los pueblos indígenas vemos las realidades desde otros ángulos, nos llaman la atención otras

cosas, tenemos otras miradas, otros protocolos de convivencia con la otredad, otras filosofías, existen también otras miopías, podemos decir, como pueblos indígenas, que nuestras historias así se van construyendo, así las vamos creando en comunidad, así vamos siendo, nos comunicamos con otros códigos que tienen que ver con nuestros orígenes religiosos, culturales, sociales y cada pueblo le da valor distinto a las cosas, ahora; podemos complementar las visiones, desde mi perspectiva rarámuri hacia donde están ustedes y desde donde están ustedes hacia mí, podemos compartir nuestras percepciones, yo no sé qué es lo que esta atrás de mí, pero yo sé lo que esta atrás de ustedes, si nos informamos, nos comunicamos, podemos abrir puentes de entendimiento, de comprensión y de respeto, sobre todo a lo distinto y si el diferente quiere seguir siendo diferente está en su derecho de seguir siéndolo, porque eso le da sentido, es parte de su espiritualidad, es parte de su formación, es parte de la historia que se reproduce en cada persona de las que estamos aquí, ojalá que en estos espacios defendamos nuestro pensamiento con la palabra.

Los sabios rarámuri dicen: ojalá que en las aulas se tomen en cuenta lo que vemos y como vemos el mundo, lo que pensamos y cómo pensamos, para que realmente la educación, que nosotros como pueblos proponemos, sea desde nuestra propia perspectiva. En el mundo rarámuri no aprendemos en cuatro paredes ni tenemos un maestro que nos está dictando lo que tenemos que saber, es la vida misma en comunidad la que va diciendo lo que hay que saber hacer, alrededor de la fiesta, de la convivencia, en el trabajo.

Siendo parte de los pueblos indígenas, a veces tenemos un proceso de aculturación fuerte causado por escuela, aprendemos cosas que nos hacen contradecir lo que somos, de cierta manera, si no somos fuertes en nuestra identidad cultural, la vida de la cultura hegemónica la vamos asimilando, las instituciones externas nos van debilitando, aprendemos nosotros mismos a interpretar lo que somos desde la cultura que nos domina, seguimos siendo colonizados desde los espacios que nos ofrece la cultura que llego a decirnos que somos mexicanos.

Vamos enmarcándonos en un sistema extraño al nuestro como pueblos indígenas para poder sobresalir, para decir que ya somos alguien, eso lo escuchamos en las mismas comunidades, esto hace reflexionar que acaso si somos congruentes con lo que nos heredaron nuestros antepasados.

Somos nada, aprendemos a medirnos en un medio distinto al nuestro, sufrimos para fingir un lenguaje letrado que no coincide con nuestros orígenes, los pueblos indígenas.

Primero reforcemos lo nuestro, reforcemos nuestra palabra, nuestro pensamiento, nuestra historia, para poder saber qué es lo que sigue, lo podemos aprender regresando a nuestros orígenes, conviviendo, estando y participando en nuestras comunidades.

Estos son pensares de la realidad en el tiempo y el espacio de la nación rarámuri, son temas que tocamos en nuestro contexto particular comunitario, tal vez no se comprendan mis ideas, ante esto comento lo que decía alguien; el buen Ricardo Robles "El Ronco", es como explicarle a un canadiense a que saben las chirimoyas si nunca las han probado, hasta que las prueban van a saber a qué saben. Ese tipo de experiencias, solo se aprenden y experimentan estando en una comunidad, entendiendo como construimos el saber, el pensamiento, desde un diálogo epistemológico serio, desde un diálogo profundo, no con un diálogo sin querer experimentar otras razones, entrar en la lógica del otro para poderlo comprender.

En el territorio rarámuri, vivimos un conjunto de personas en comunidades dispersas conocido y nombrado por los colonizadores como Sierra Tarahumara, ubicado al Noroeste del territorio mexicano.

Hablamos la lengua rarámuri con algunas variantes dialectales, tenemos una espiritualidad religiosa que nos permite convivir con el entorno físico geográfico y cultural de una manera armónica y respetuosa.

El contacto con la cultura mestiza a través de los siglos ha causado que nuestras maneras de convivencia con lo otro y con el otro tomen un rumbo, que no nos va permitiendo, como en muchos otros pueblos, cumplir con el encargo de nuestros antepasados, la cultura hegemónica y ahora los jóvenes de nuestras comunidades van negando nuestra historia, nuestra manera de pensar, nuestra manera de estar en la tierra y la relación con lo que nos tiene sobre el mundo.

Ante esto vemos que ésta pérdida de la identidad y valores ancestrales han servido para que otros se sirvan y destruyan nuestro entorno, nuestro territorio.

Desde la cosmovisión indígena se ven un conjunto de imposiciones que, lejos de hacer que el encuentro entre las culturas genere un verdadero diálogo, generan un efecto contrario en estos tiempos, en los que vemos la devastación de lo que realmente genera vida en nuestras comunidades y no solo de las nuestras, sino también de los pueblos del mundo.

Van debilitando nuestras formas de estar en la tierra, por la imposición de otra manera de vivir más destructora de la naturaleza, de la tierra, del aire, del agua, más devastador de las culturas, que proponemos alternativas de convivencia, de justicia, economía, de educación; de los que se podría aprender de que este mundo tiene salvación, con la gente que vivimos en ella y la amamos.

Llegan procesos impuestos desde contextos culturales ajenos a los pueblos indígenas con la noble intención de meternos al desarrollo económico, social, cultural, educativo, religioso etc., asentado en una relación vertical con la cultura hegemónica, ha hecho y va haciendo mella en la fortaleza cultural de los pueblos que no comprendemos del todo, la cultura que domina con sus leyes los territorios y naciones a quienes históricamente hemos vivido en estos espacios, aunque llevamos muchas generaciones siendo lo que somos, viviendo como vivimos, pensando como pensamos, creyendo como creemos, respetamos a otras

culturas, las otras creencias, como rarámuri pocas veces cuestionamos las actitudes que nos hacen daño como pueblo, ya que si así lo hiciéramos los canales que pudieran existir para un intento de diálogo no estarían en la misma sintonía, valoramos otras cosas que otros pueblos o culturas no comprenderían.

Cómo explicar temas que solo se comprenden desde la vivencia en la milpa, la montaña, la barranca, con los abuelos, la familia entorno a la fiesta, el crecimiento en la espiritualidad de todo lo que nos da vida; con el pueblo mismo, desde una historia diferente, vista ahora desde un contexto caótico para las comunidades rarámuri, en donde ya no sabemos qué va a pasar con nuestra historia, los saberes que daban certidumbre a lo que sabíamos que podría pasar en el tiempo y que vinieran nuestros nietos.

Ante éste panorama de colonización perene occidental y resistencia venida a menos de las comunidades rarámuri intentamos reproducir las maneras que aprendimos de los antepasados, la convivencia comunitaria; pensando que uno somos muchos, todos nos necesitamos, no nos comprendemos de manera individual, porque estamos hechos para la convivencia colectiva, todo es todos, aunque existe la propiedad privada y el reconocimiento de la posesión de bienes, la utilidad de ese bien que tiene que ser comunitario, donde la riqueza es de nadie y la acumulación expulsa del contexto comunitario rarámuri, por lo tanto la austeridad es de todos, el hambre es de todos, el trabajo es de todos, pero también el maíz y los productos de la tierra, la curación y la medicina, la fiesta, la historia, el pensamiento y la palabra es de todos, por lo tanto la responsabilidad de seguirla fomentando es de todos, si se rompe con esto, tal vez ya no valga la pena seguirlo cuidando, porque ya no sabríamos como hacerlo desde otra lógica.

El riesgo de ser asimilados por la cultura dominante es cada vez más posible por la cantidad de planes que han llegado a nuestras comunidades en formas de escuelas, proyectos conservacionistas, religiosos, cajitas de despensa, ropa, láminas metálicas, pisos de cemento y más

que contribuyen para que nos eduquemos como lo necesitan los imperios económicos. No es que no necesitemos que se nos atienda como tenemos derecho, pero también queremos que nos pregunten antes de la implementación de cualquier proyecto, en lo que consideramos nuestra casa de acuerdo a nuestras maneras y tiempos, que se nos informe para poder decir sí o no, según convenga para fortalecernos como pueblos y que esa decisión sea respetada, aunque no sea comprendida.

Seguimos haciendo danza en la fiesta, la convivencia tiene que seguir siendo, estando en lo que nos heredaron nuestros abuelos, todo este cúmulo de saberes, de lo que ya se ha hablado es importante para nosotros, para que este mundo siga dando vueltas y que el día y la noche sean posibles.

Si desaparecemos de los lugares donde vivimos, el mundo que conocemos está en riesgo, porque donde vivimos los pueblos indígenas, es donde está mejor conservada la naturaleza, las áreas verdes mayores, es donde vivimos los pueblos nativos, si dejamos de ser lo que somos, va a llegar mucho más fácil la destrucción del entorno natural, la deforestación.

De cualquiera manera, los pueblos indígenas somos necesarios, si no se construyen condiciones para la escucha, para la comprensión, para el respeto del otro; vendrán tiempos muy difíciles para nuestras culturas, incluyendo al pueblo mestizo.



Modo de vida
comunal ayuuik,
entre la permanencia
y el cambio

Zenaida Pérez Gutiérrez*

*Mujer ayuuik de Tlahuitoltepec, Oaxaca. Es Licenciada en Ciencias de la Comunicación por la Universidad José Vasconcelos de Oaxaca, con Posgrado en Género y Comunicación por el Instituto Internacional de Periodismo José Martí de la Habana, Cuba. Promueve y acompaña procesos formativos y de articulación que potencian los liderazgos de las mujeres indígenas para el reconocimiento pleno de sus derechos humanos. En su comunidad ha desempeñado dos cargos comunitarios a nivel municipal. Actualmente es integrante de la Asamblea Nacional Política de Mujeres Indígenas de México y Coordinadora del Programa de Mujeres Indígenas del Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir A.C. (ILSB).

Nmejä'äwep ets ja wunnä'äny miti ja nmëjtääk ojts xtakuwä'äny, nkajxakpy ets ja nmëjtääk ja kymää'jën – ja nyatsäawën.

Nmëjpiktakyp ets ja ntääk ja y'ana'mën jits ja myëjkwunmä'äny, juujnjats nayitë'n ntaxontaky ja wyunëë'nik, ja kyutäyäjätën ku ja meeny ja jinkäap wunaty tkaukpättnë, ku ets ntsimy jaak ëjxpëkwä'ny.

Työskujuyip nmëëpy ja pujx ja käjp, ja teetty amëj-ja tääk amëj pen yä'ät ayuujk jujkyäjätën ojts tyiktsoonjë'ëkti tyik tso'ontä'ktë.

Ja et ja näxwii'nyit ntamëjä'äwip yä't awäts äjtën, yä'ät wënejxwä'kxën, yä'ät wejin kajin, miti yäm ntamimatyä'äkwampy ja nmiku'uktëjkti.

Grandiosidad al pensamiento, el sueño y la visión que para mí intencionó mi abuelita.

Engrandezco las enseñanzas y orientaciones que mi madre me comparte y por supuesto admiro su fortaleza. Agradezco también las veces que recreé algunas situaciones para no enterarme de que ya no había dinero cuando yo quería seguir estudiando.

A mi comunidad, al pueblo ayuujk, a las abuelas y abuelos que germinaron esta vida ayuujk. A la naturaleza-madre-tierra agradezco este espacio, este despertar, esta oportunidad para compartir su presente-pasado con las personas que hoy estamos aquí.

Gracias por su presencia.

Este día ofrendamos nuestra palabra, pensamiento e historia a las mujeres y hombres que nos congregamos en este espacio. Agradezco la oportunidad que me brindan quienes gestionaron este espacio. Este Coloquio se vuelve necesario en estos tiempos actuales donde la crisis nos coloca a cada quien frente a nuestras carencias y riquezas.

Para hablar de pueblos indígenas se revuelven en la cabeza tantas preguntas y perspectivas como, ¿quiénes somos hoy? ¿Cuántos habitamos este México? ¿A quién le hablamos? ¿Qué aportamos y pedimos de vuelta? Así que lo primero que me puse a investigar es cuántos indígenas somos reconocidos en México, y en esa búsqueda me encontré con uno que otro elemento que va más allá de los números.

La aparición de los pueblos indígenas de México como actores políticos, presenta contradicciones y desafíos sobre lo que debe ser el presente y el futuro de la nación, tanto por sus gobernantes como ante la sociedad en general, cuando lo que significaba calma era pensar y decidir por los indígenas.

Historias de genocidio, dominación, etnocidio y exclusiones formaron y forman parte de la vida de los pueblos indígenas, sucedieron en el tiempo de la colonia y siguen sucediendo hoy aunque algunos métodos y estrategias se han transformado; sólo por mencionar, hoy desde los partidos políticos, los medios de comunicación, el sistema educativo, las instituciones religiosas, y otros, nos quieren seguir diciendo que lo de afuera tiene mayor valor y que hay que renunciar a ser indígena para entrar al desarrollo.

Como dato oficial, la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) maneja que "Conforme al Censo de Población y Vivienda 2010, el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) estima una población de 15.7 millones de indígenas en México. Existen 11.1 millones que viven en un hogar indígena, son ubicables geográficamente y son el entorno poblacional de las políticas públicas en materia indígena. De los que 6.6 millones son hablantes de lengua indígena y 9.1 millones no hablan lengua indígena. 400 mil de los hablantes no se consideran indígenas".¹ Para quienes no han sido víctimas de la discriminación, éste último dato les sorprenderá, para quienes llevamos más de 500 años de resistencia, sabemos que justo esta es la meta del sistema actual, que en la continuación de su modelo integracionista y de asimilación,² discursa que mientras menos indígenas halla, mayor será "desarrollo" en este país.

Escuché hablar por primera vez a una compañera del feminismo comunitario sobre el "etnocidio estadístico", que investigando más encontré que este concepto se usa para "definir factores que disminuyen demográficamente a la población indígena, uno es el racismo inherente en las sociedades nacionales que permea los criterios de los propios censos, en donde se oculta una realidad; otro es el estigma étnico, la

¹ Programa Especial de los Pueblos Indígenas 2014-2018, Diario Oficial de la Federación, 30 de abril de 2014. Consultado el 31 de julio de 2016.

² Es una política etnocida que busca terminar con lo diferente, en donde están los pueblos indígenas, busca homogenizar a la nación entera.

negación de la condición indígena por los propios indígenas. Por otra parte, sucede que quienes censan no van a los rincones más apartados, donde muchas veces encontramos poblaciones indígenas y por tanto no se hace un recuento real".

Acorde a esta afirmación, antes del intercensal de 2015,³ los datos variaban de entre 7.5 millones a 15 millones de personas indígenas, dependiendo si este dato lo enuncia la CONAPO, la CDI o algún organismo internacional como la CEPAL. Gracias a la lucha de mujeres y hombres en diversos ámbitos y niveles de la sociedad, se ha avanzado en el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas, uno de los resultados de ese avance es que en la Encuesta Intercensal 2015 del INEGI se integró el elemento de pertenencia indígena o autoadscripción.

El resultado refleja que 25.7 millones de personas se autoadscriben indígenas que representan el 21.5% de la población nacional, aumentando considerablemente al porcentaje de población hablante de lengua indígena, de los cuales 13.2% son mujeres y 12.5% hombres. Cabe mencionar que a nivel estados, Oaxaca y Yucatán son las entidades federativas donde más del 65% de la población se considera indígena.

Los datos por sí solos no logran nada, pero si construyen indicadores que orientan el diseño de las políticas públicas y las decisiones de los gobernantes al referirse a la población que por antaño se ha considerado de "minorías" y "vulnerables". Cabe recordar lo que Eva Sanz Jara menciona, que "El Estado mexicano contribuye a definir lo indígena mediante el discurso que emite sobre el término. Este discurso

³ Información extraída del documento, los Principales resultados de la Encuesta Intercensal 2015 (INEGI), herramienta que actualiza la información sobre el volumen, composición y distribución de la población residente en el territorio nacional, y renueva diversos indicadores socioeconómicos y culturales de ésta, así como las condiciones prevalecientes en sus viviendas. En un muestreo de 6.1 millones de viviendas, se refleja que en México habitamos 119,530,753 habitantes, 48.6% son hombres y 51.4% son mujeres.

se difunde y simultáneamente se construye a través de varios medios como: censos de población, discurso político, legislación, y la producción intelectual".⁴

El hecho de que más personas se consideren indígenas podemos tomarlo como un reconocimiento al alcance de nuestras luchas, en la insistencia del reconocimiento de la diversidad y su valoración como riqueza, también refleja un retornar a la memoria y raíces de las personas indígenas que por motivos de migración o discriminación se vieron obligadas a negar su identidad, y refrescará argumentos sobre lo que hoy somos las personas indígenas, y los lugares en los que vivimos.

Indagando en las redes y medios, me encontré con una cita que decía, desde hace una década el sacerdote jesuita Ricardo Robles advirtió que el próximo siglo será el siglo de los pueblos indios. Sus propias consideraciones y experiencias las tendría Ricardo Robles para con los pueblos indígenas, pero hoy nosotras y nosotros tomemos este pretexto para colocar nuestra palabra, nuestro modo de hacer comunidad y nuestra forma de existencia ante esta crisis económica-social-política-ambiental y cultural que atraviesa la humanidad.

Esta crisis dada por un sistema que antepone lo económico a la vida humana o al bienestar integral en armonía con la naturaleza, se basa en la extracción de recursos naturales energéticos, minerales y genéticos, en territorios indígenas, lo que ha modificado la dinámica de organización de las comunidades, generando división en las mismas, o en alianza con el estado criminalizando, persiguiendo y encarcelando a las mujeres y hombres que defienden su territorio. Ante esto "Las respuestas de los pueblos indígenas han sido diversas, pero destaca que su nivel de asociación comunitaria es un elemento clave para no solo

⁴ Sans Jara Eva, La diferencia étnica construida por el estado: identidad nacional mexicana e identidad indígena, *Limina R. Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. III núm. 2, diciembre 2005, Centro de Estudios Superiores de México y Centro América San Cristóbal de las Casas, Fecha de consulta: 11 de enero de 2018, <http://www.redalyc.org/pdf/745/74530207.pdf>

resistir, sino superar dichos procesos con enseñanzas significativas en la construcción de una sustentabilidad".⁵

Las y los pensadores y documentadores de la cultura indígena nos comparten grandiosas herencias. Desde finales de los años 70's y principios de los 80's mujeres y hombres mixes y zapotecas de la sierra norte de Oaxaca, lideraron procesos de defensa de tierras, territorios y recursos naturales que empresas papeleras o mineras llegaban a explotar esos recursos sin dejar ningún bien a la comunidad, por el contrario, generó graves afectaciones, por ejemplo, la alteración del ciclo natural de renovación de sus recursos naturales.

Este nuevo embate desafió la resistencia de los pueblos, quienes hicieron frente a esta irrupción con la organización comunitaria. En esta defensa se fortalecieron las uniones de comunidades, las asambleas regionales de autoridades, en fin, encuentros que consolidaron la organización comunitaria y se hicieron uno frente al externo, logrando con ello parar proyectos mineros y de tala inmoderada de árboles por empresas como el Fapatux. Así lo recuerda Jaime Luna:

"En 1955 el Estado mexicano declara concesionado nuestro bosque a una empresa en sus inicios canadiense, más tarde de capital estatal; por 25 años. Teníamos la madera, pero sólo podíamos vendérsela a Fábricas de Papel Tuxtepec. (...) Al finalizar los 25 años, las comunidades lograron detener la voracidad del estado que quería seguir beneficiando a empresas de su interés. Ahí empezó una nueva lucha, más comunitaria y por lo mismo más consensada, empezaron nuevos problemas internos, no lo negamos, pero a fin de cuentas, nuestros".⁶

El pensamiento integracionista ha enfatizado que el subdesarrollo de nuestro país se debe a la presencia de personas indígenas, que se

⁵ Fuente Carrasco Mario Enrique, La comunalidad como base para la construcción de resiliencia social ante la crisis civilizatoria, Polis [En línea], 33 | 2012, Publicado el 23 marzo 2013, consultado el 11 enero 2018. <http://journals.openedition.org/polis/8495>

⁶ Martínez Luna Jaime, Comunalidad y Autonomía, México, 2002, p 5.

oponen al desarrollo. El hecho es que nadie nos ha consultado –aún con el avance del marco legal– a los pueblos indígenas, nuestra visión sobre el modelo de desarrollo, de bienestar, de buen vivir, el "ëy äjtën" que queremos para todas y todos los que habitamos esta tierra, seamos indígenas o no, seamos personas o no.

No podemos esperar hasta que se nos consulte, no podemos esperar hasta que este sistema colapse. El presente nos demanda hablar y hacer propuestas, por ello, traigo a la mesa la propuesta que nuestras paisanas y paisanos nos han compartido en este caminar colectivo de perseverancia, resistencia, recreación y memoria, desde la vida comunal, comunitaria e indígena.

Desde el embate colonial, los pueblos indígenas desarrollaron un fuerte sistema de resistencia y adaptación-adeacuación, que nos ha permitido cohabitar con formas de organización social diferentes a la nuestra. En esta cultura de la resistencia hemos permanecido y continuamos, gracias a ello hoy México se reconoce jurídicamente como un país pluricultural.

Historias de colonización, colonialismo, racismo y exclusión han permeado la forma de vida e identidad de los pueblos indios, sin embargo, hoy permanecen con su identidad propia adaptada a las nuevas dinámicas socioculturales, haciendo ver que la colectividad es contrapoder a un sistema integracionista hegemónico –que busca el aniquilamiento de la identidad del otro por pensarlo dañino–, configurándose en un frente de contrapoder desde la resistencia comunal.

Los pueblos originarios, –nëwempit jä'äy, los wäjkwempët jä'äy, los ayuujk han debido recrearse para hacer frente al etnocidio, reivindicándose desde la etnicidad y comunalidad para ampliar las miradas de un México diverso que es necesario mirar, reconocer y admirar. Un aporte importante de los pueblos del sureste mexicano ha sido la comunalidad.

A esta forma de organización, de entendimiento y relación con el entorno, a la forma de convivencia, de hacer comunidad, de nacer o perecer, de engrandecer o despedir, de encontrar y desencontrar, a este modo de vida en común, de filosofar, de resistir, de visionar le hemos llamado comunalidad. Enseguida citaré algunas interpretaciones que del concepto han dado personas no indígenas, y retomaré las reflexiones de los propios creadores, de Floriberto Díaz⁷ y Jaime Luna.⁸

Fuentes Carrasco⁹ señala que "La comunalidad representa una contribución epistémica que da cuenta de procesos de apropiación de la naturaleza de una manera alterna a la ortodoxa visión e instituciones del proyecto civilizatorio occidental, que aglutina un conjunto de atributos institucionales comunitarios", como la comunalicracia, el trabajo comunitario, la posesión territorial comunitaria, la construcción de la identidad cultural y la cosmovisión.

Floriberto Díaz¹⁰ expresa que la comunalidad es base de un sistema de pensamiento y conocimiento que permea y da sentido a las nociones de educación, autonomía, derecho indígena, cultura y comunidad. Comunalidad es una categoría viva que basa su fuerza en la categoría tierra-territorio. Es una apuesta por otra visión del mundo, donde el motor de existencia es la vida y no el mercado, donde a través de la palabra, nos comprendemos, revaloramos y nos relacionamos a partir de nuevos referentes.

La comunalidad –señala Jaime Luna– es una ideología emanada de acciones establecidas en muchos casos de manera obligatoria. El ir

⁷ Antropólogo, sistematizador del conocimiento indígena e intelectual ayuuik de Tlahuitoltepec, Oaxaca.

⁸ Maestro comunicador, investigador, escritor, radialista y músico zapoteco de Guelatao, Oaxaca.

⁹ Fuente Carrasco Mario Enrique, La comunalidad como base para la construcción de resiliencia social ante la crisis civilizatoria, Polis [En línea], 33 | 2012, Publicado el 23 marzo 2013, consultado el 11 enero 2018. <http://journals.openedition.org/polis/8495>

¹⁰ Díaz Gómez Floriberto, Comunidad y comunalidad, Colección: Diálogos en la acción, Dirección General de Culturas Populares e Indígenas, México, 2004. <http://rusredire.lautre.net/wp-content/uploads/Comunidad.-y-Comunalidad.pdf>

a la asamblea en la comunidad, el hacer los cargos, el dar tequios, son pautas de obligación ciudadana que reproducimos con mucha conciencia pero que nos han sido inyectadas como líneas de comportamiento; a diferencia de la solidaridad¹¹ que la ejercemos en un ámbito libre, es decir actuamos por iniciativa propia por corresponder a la solidaridad del otro.

Existen interpretaciones múltiples de diversos estudiantes, docentes, investigadores, antropólogos sobre todo, referente a este concepto, que trate de ser una aproximación-sistematización, del modo de vida de los pueblos indios.¹² Con todos los asegunes, Jaime Luna sostiene que la comunalidad es un aporte de los pueblos indígenas a esta sociedad, es un modo de pensamiento y concepción del mundo que los indígenas sureños-serranos "hemos logrado exportar a las grandes ciudades, a través de la acción que realizan nuestros hermanos que han tenido la necesidad y el interés de emigrar. No es extraño que en ciudades tan grandes como la ciudad de México y Los Ángeles, California, nuestra comunalidad se exprese en todo su colorido y esencia,¹³ pese a la adversidad que ofrecen los espacios urbanos".

La comunalidad, yo diría es una puerta, un modo para hacernos ver, escuchar y reconocer hacia afuera. Adentro no nos preocupamos de ello porque cada acción tiene su propio nombre y significado, así al tequio le llamamos kiimuny tyunk, al cabildo kutunk, a la tierra-madre et näxwiiny, a la fiesta-celebración xëëtü'nin- jotkujkäjtën, en fin; sin embargo, para darnos a entender con quiénes son ajenas/os a nuestra identidad, es necesario nombrarnos en este idioma.

¹¹ Expresado en una reflexión, en comparación con el programa de Solidaridad que el gobierno del Presidente Carlos Salinas de Gortari emprendió como política asistencial para los pueblos indígenas.

¹² En el presente escrito se usará este término en un sentido de reivindicación del ser de un pueblo originario. En ocasiones se usará de manera indistinta los conceptos indígena, indio y originario, sabiendo que lo indígena es por el reconocimiento legal, por tener un consenso en el nombre ante instancias internacionales o nacionales ajenas a los pueblos indígenas.

¹³ Sobre todo en las fiestas, la guelaguetza, la gozona, los modos de organización, la música, los conocimientos tradicionales en la curación, y el uso del idioma propio.

En la comunalidad se refleja nuestra organización socio-política (formas de gobiernos, asambleas, elección de autoridades), la relación diferente que tenemos, como la naturaleza-deidades que las sostienen, así como los recursos de subsistencia que de ella obtenemos. Queremos también a través de esto mostrar al indígena constructor, propositivo, portador de un conocimiento milenario que se ha nutrido de saberes humanos y naturales, buscamos, a partir de la palabra escrita, sumar y heredar el conocimiento compartido de nuestras ancestras y ancen-tros para seguir construyendo comuneras y comuneros comunales que refrendan su identidad y retoman valores positivos de otras culturas para seguir fortaleciendo y recreando la propia.

Dentro de otros elementos que puede brindarnos este modo de vida comunal, retomo algunos ejes que se han trabajado e intento aportar otros que las compañeras indígenas nos han compartido en diversos diálogos y caminares colectivos en articulación y alianzas.

1. Tierra-territorio. Permite nuestra existencia y subsistencia, engendra vida y al término nos resguarda en ella. Es base de nuestra identidad cultural-espiritual y de nuestra autodeterminación como pueblos indígenas. Nos provee de elementos, símbolos, sitios y espacios de adoración, pedimento, curación y de agradecimiento, provee del kopk, nēj-tuj, poj anäaw, del viento, las aguas, las montañas y sitios sagrados de donde retomamos energía y ofrendamos disculpas y agradecimientos para continuar nuestro camino.

Especialmente son las madres, las curanderas las que nos guían en este camino, ellas conocedoras de las buenas semillas de maíz, frijol o papa que debemos sembrar en la temporada para tener buena cosecha cuando se necesite. Con las abuelas o curanderas aprendemos a contar los tiempos para ofrendar y devolver algo de lo que nuestra madre tierra nos da.

2. Formas de organización comunitaria. El sistema de cargos lo he dicho en diversas ocasiones es nuestra escuela comunitaria y en la

medida que a las mujeres se nos permita participar en ella, estaremos aprendiendo a dimensionar otra parte de la vida comunal, que no se aprende-valora tanto como cuando se tiene la oportunidad de estar en ella, para entender los tiempos, las formas de tomar acuerdos, el respeto a la sabiduría comunitaria, el pedir por la colectividad, el asumir cuidados y pedimentos por las otras y otros.

Participar en la Asamblea es ejercitar nuestra capacidad de escucha, pero también tener el valor para hacer pública nuestra palabra, y en consecuencia asumir las consecuencias que nuestra palabra decante, porque el principio es "si usted lo dijo, es que usted es capaz de hacerlo" para bien o para mal.

La oportunidad que tuve de servir a mi comunidad dentro de la regiduría de educación, me permitió ver que más allá de vivir en comunidad, necesitamos estar en esos espacios donde las personas caracterizadas se reúnen para entender sus formas de pensamiento y argumentos, necesitamos escuchar cómo las autoridades dialogan y cómo generan consenso.

3. Fiesta familiar y comunal. No todo en la comunidad es obligación, cumplido el ciclo, llega el tiempo de celebración. Cuando digo fiesta, pienso exactamente en la Calenda de mi pueblo que es donde miro el xontäjkën al máximo, o sea la alegría-felicidad-gozo en plenitud. En este baile comunal participan, por supuesto, las bandas filarmónicas anfitrionas e invitadas, encabezan el baile las comisionadas y los comisionados de festejo, así les llamamos a quienes dan de comer a las bandas, deportistas y visitantes. Conducen esta celebración las autoridades comunitarias, presencian y hacen suya la celebración todas y todos los participantes, sean o no de la comunidad. Mujeres y hombres pasan a la cancha a sacar sus mejores pasos, las penas y la pena se olvidan porque la energía y buena vibra de la multitud contagian, además la celebración se acompaña por bebida y comida. En general el

clima es frío en la comunidad, entonces al inicio podemos ver personas bailar con gabanes y al cierre, ya estos se quedan a reposar en las escalinatas de las canchas.

La fiesta comunal o familiar es para ofrendar, es para cumplir una manda, es para cumplir el encargo de la comunidad, es para agradecer por un logro alcanzado o para pedir un buen comienzo.

Antes los preparativos de la celebración eran muy marcados, los roles tradicionales de las mujeres por un lado y los hombres por otro, gracias al reconocimiento entre los saberes de las mismas comunidades, hoy podemos ver que cada vez más hombres se suman a las tareas que se encargaban a las mujeres como meserear, servir la comida o lavar ollas grandes. La fiesta es cooperación, por eso cuando nos ayudamos entre todas y todos, el bienestar es mayor, así logramos el verdadero xëtuunën.

4. Autodeterminación. Jaime Luna dice que la encontramos más claramente en lo político. La representación política en una comunidad es el resultado de una convivencia directa y diaria, es el conocimiento profundo de cada ciudadano, pues este demuestra sus capacidades desde niño. Esta organización política ha tenido la presión de adecuarse al Estado-nación, ¿cómo? mediante pactos o acuerdos.

Esta autodeterminación política se sigue limitada al ámbito comunitario, sobre todo en el político y jurídico, puesto que son los ejes que claramente se colocan en oposición al sistema político-partidista electoral y al sistema de justicia occidental.

5. Educación. Los procesos de aprendizaje, del wejën kajën, implican todas las esferas de la vida comunitaria. En las épocas de Lázaro Cárdenas, de José Vasconcelos las políticas integracionistas tenían como mandato eliminar el uso de las lenguas indígenas en las aulas. Nuestras abuelas y abuelos cuentan con dolor

estos padecimientos. El forzar a los pueblos a asumir otras culturas y adoptar otros gustos obligó a muchos niños a desangrar su garganta para que aprendieran a tocar un instrumento musical, así lo cuenta el abuelo José Bajo. La inteligencia radica que, aunque a imposición del otro, hoy podamos aprovechar ese saber para recrear nuestra cultura propia.

Quienes pudieron sobrevivir a ese proceso de imposición, usaron esos nuevos aprendizajes para compartir sus nuevos conocimientos, así hoy sigo agradeciendo al abuelo-teety Palemón Vargas, la creación de su pedagogía popular-comunitaria, el hecho de transmitir conocimiento a través de sus canciones en ayuujk, que de alguna manera nos permitió, antes de ir a la escuela, saber cómo se escribían las vocales, o aún hoy en día hacernos pensar y preguntarnos cómo la migración nos ha cambiado, de nuevo para bien o para mal. A través de sus cantos él nos hace entender el proceso de educación comunitaria, entre el deber, la responsabilidad o el derecho. Nos cuenta en sus cantos como luego los grandulones se quieren aprovechar de los pequeños, pero a veces estas "minorías" les sorprenden con su fuerza colectiva, producto de sus alianzas.

Afortunadamente, cada vez, en más comunidades surgen propuestas de educación comunal, hablamos de las secundarias comunales, los bachilleratos comunitarios o las universidades interculturales. Cada vez más algunas personas profesionistas empezamos a escribir nuestras visiones e historias, como los aportes que estamos generando en este coloquio.

6. Tiempo-Historia-Memoria-Conocimiento. Esta es una de las categorías que comparten las compañeras del feminismo comunitario, en aras de sumar sus aportes al fortalecimiento de la vida en comunidad. Esta forma de concebir y de vivir el mundo, no necesariamente empata con el ritmo de otras culturas, por ello es necesario hacer un alto y preguntarnos para qué corremos.

Para el reconocimiento de las otras y otros es necesario hacer memoria, y lo que efectivamente no hemos hecho es escribir esta historia de las mujeres y sobre las mujeres que han hecho grandes reflexiones y aportes a esta forma nuestra de organización y de vida. Pienso por ejemplo en Juana Vásquez, indígena zapoteca de Yalalag, que dice: como en el cuerpo necesitamos de los dos ojos para ver amplio y de los dos pies para avanzar, así mujeres y hombres debemos avanzar en paralelo, en dualidad y complementariedad con pasos parejos.

7. Identidad, cultura y lengua. Implica memoria, cosmovisión, recreación y añoranza. Aquí la migración es elemento clave para generar una estrategia para no perder la cercanía con la comunidad de origen. Se reafirma la relación con la naturaleza. El uso mismo de la lengua es un acto valeroso ante una sociedad racista que discrimina lo diferente, afortunadamente se reivindica más el uso de la lengua en espacios públicos, algunas comunidades han empezado a ponerle nombres ayuuik a sus calles, por ejemplo, yo vivo en el barrio *tsenkutyum* y la calle rumbo a mi casa se llama *matsyut*.

Los negocios locales también empiezan a nombrarse en mixe, otras personas empiezan a cantar y escribir en ayuuik y a combinar saberes, por ejemplo, mi hermanita María Reyna que aprendió soprano hoy canta en mixe por ejemplo la Llorona.

Ahora recuerdo una entrevista donde escuché a Irma Pineda hablar de su experiencia como poeta zapoteca: Dice que empezó a escribir después de una crisis, de una ausencia, era su forma de comunicarse con otros/as. Después empezó a vivir que no era sólo eso, sino era una forma de mantener la memoria de su pueblo, de su cultura, una especie de memoria literaria zapoteca.

Somos entonces los pueblos del pasado y del presente, somos este ciclo de vida que en espiral y dialécticamente avanza, aprendiendo de su pasado, recreándose en el presente. En constante estire y afloje ante un

sistema que en el discurso dice protegerle pero que en la práctica busca eliminarle, para ahora sí entrar a devorar lo que queda de los bienes naturales.

Estoy clara que mientras los pueblos existan defenderán hasta con sus vidas el territorio que habitan, y defenderán su modo de vida en los nuevos espacios, que a consecuencia de desplazamientos forzados y/o por las migraciones han tenido que vivir.

Los retos para seguir permaneciendo como pueblo, son grandes. Sabemos que históricamente los pueblos han sido dinámicos e interculturales, han sabido apropiarse de los nuevos conocimientos y herramientas como los medios de comunicación para seguir recreando su modo de vida. Siempre y cuando se siga dialogando y accionando sobre las necesidades actuales que las nuevas generaciones demandan, seguiremos aportando al bien comunal, como forma de resistencia.

La capacidad de adaptación tal vez hoy nos reduce el tiempo de acción, pues hemos sido testigos de los efectos del desgaste a la naturaleza, que se manifiesta en sequía, derrumbes, inundaciones. Nos demanda entonces crear nuevas estrategias de resistencia y de protección colectiva. La crisis actual y las inconformidades sociales de diversos sectores de la sociedad, nos demanda ser astutos y recuperar el sistema de alimentación sustentable, nos demanda generar nuevos conocimientos para potenciar la cosecha que la tierra pueda brindarnos.

Necesitamos demandar mayores garantías jurídicas para proteger el patrimonio biocultural de nuestras comunidades y evitar que personas con interés de enriquecimiento individual nos sigan robando nuestros saberes, como actualmente está pasando con la vestimenta y medicina tradicional, entre otros.

A nivel organizacional los tiempos actuales nos demuestran que ya no basta sólo una organización comunal local, necesitamos articularnos a nivel regional y nacional, necesitamos establecer y consolidar alianzas estratégicas en niveles macro. En este proceso de auto orga-

nización, seguiremos aprendiendo y adaptándonos a nuevas formas de construir consenso.

Para ir terminando, Jaime Luna dice que "La armonía o una democracia plena en términos exactos no han existido. Las comunidades indígenas, por su pensamiento y acción son las que más cerca están de haberla logrado, es decir, son ellas los que desarrollaron espacio, relaciones e instancias que pudieran favorecer el ejercicio de la armonía y un buen gobierno".

Todo esto nos demanda a reivindicar y fortalecer nuestra identidad como sujetos colectivos, como sujetos de derecho, que mucho hemos aportado a la conformación de México como una nación multicultural, multiétnica y multilingüe, que debe trascender a una relación intercultural con sus co-habitantes.

La apertura para escuchar y aprender de otras culturas es lo que permitirá nuestra permanencia, el no estigmatizarnos y si encontrar caminos comunes y amplios es lo que permitirá un verdadero encuentro y convivencia entre diversas culturas, y en esa gran construcción definitivamente debemos tener oportunidad de participar mujeres y hombres, así como señaló la comandanta zapatista Everilda "Exigimos a todos los hombres del mundo que nos respeten porque un México sin mujeres no sería México... y un mundo sin mujeres tampoco sería mundo".

Así como en el movimiento zapatista y en todas las historias de lucha y resistencia de los pueblos indígenas, las mujeres indígenas han jugado un rol protagónico como agentes de cambio en sus comunidades. Su influencia extiende a los niveles nacional e internacional en la lucha por el reconocimiento de los derechos indígenas, y también llevando a la esfera pública sus demandas específicas.

Hoy 9 de agosto los pueblos indígenas decimos: Aquí estamos y esta es nuestra palabra. Muchas gracias.



Nakúpolis: ciudad
totonaca del futuro.
Sueño, realidad o utopía

Domingo García García*

* Referente del patrimonio lingüístico, artístico y cultural del pueblo totonaco. Originario de la comunidad de Unión y Progreso, Papantla, Veracruz, donde nació el 1o. de febrero de 1948. Ha sido destinado por tradición y comprometido en su formación por su *lismánin* (cultura), que viene desde la niñez y juventud. En su desempeño profesional, es antropólogo, y como servidor público trabajó durante 35 años en el Instituto Nacional Indigenista, ahora Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. Colabora en la continua operatividad consolidante del Consejo Totonaco y Colegiado Totonaca del cual es fundador al lado de su gran Tata Juan Simbrón Méndez, desde 1975. Su compromiso no cesa, siempre, por siempre y para siempre ha continuado en el desarrollo de la cultura para los que conocen su trayectoria, su contribución y de su libre pensamiento lo llaman: *xapuxku* = el hermano mayor.

Reflexioné al tomar la decisión de revelar mis ideas soñadoras y las ideas de otros experimentados investigadores de las causas indígenas, concluí que, como nueva generación totonaca, de los umbrales del siglo XXI y del "renacimiento del saber", estamos destinados a fundir el saber ancestral milenario y el jovial conocimiento científico contemporáneo, lo cual deberá ser una fecunda mezcla de conocimientos para el nuevo crisol del saber cristalino. Invoqué los principios de la verdad del filósofo francés René Descartes, cuando nos dice que: "... los hombres nacimos para seguir la verdad, pero vemos que la verdad no se deja asir y menos poseer fácilmente por el mortal espíritu humano; reside en el seno de Dios y allí tiene su centro y su refugio"; sin embargo el saber ancestral cósmico e infinito me recomendó prudencia, justicia, fortaleza y templanza, en esta primera referencia; por eso fue necesario acudir a la verdad que el mundo de la ciencia del conocimiento nos da, y él nos manda a decir que quien quiera conocer una "cosa" no podrá conseguirlo sin entrar en contacto con ella, es decir, sin vivir y practicar en el medio de esa "cosa" que se nos está reafirmando una y muchas

veces; si quieres conocer tienes que participar en la práctica transformadora de la realidad o verdad aparente; es claro entender entonces que todo conocimiento de las cosas se origina de las sensaciones que se obtienen del mundo exterior o del objeto a través de los órganos de los sentidos; no es científico quien niegue la participación personal en la práctica transformadora de la verdad o busque la verdad de las cosas únicamente en Dios; el juicio lógico es posible cuando se llega al razonamiento que nos lleva al umbral del conocimiento y explicación de las propiedades y leyes que emanan de esa "cosa": "el ama totonaco".

El sueño totonaco es retomar el acompañamiento de los dioses para conocer la verdad de las cosas creadas y por crear, pero actuando, modificando y transformando, sobre la práctica ir descubriendo como emanan leyes y propiedades de cada cosa con que entramos en contacto. El despertar de los sentidos, el aprovechamiento de las capacidades físicas, del buen juicio y razonamiento analítico, como constancia y repetición del actuar es que llegaremos al conocimiento verdadero de las cosas que se nos presentan y que muchas veces detrás de cada verdad hay algo que se le oculta: El ¿Por qué? debe ser siempre la palabra sabia que habrá de responder a cualquier iniciativa del hombre libre de pensamiento.

Como totonacos de la nueva generación del saber infinito estamos destinados a construir un nuevo conocimiento, una nueva filosofía de vida, que dignifique y sea liberador de sueños letargos y néctar de la felicidad eterna, dinamita explosiva de la verdad profunda, torrente de ideas para el diálogo de igual a igual, vencedor del miedo en la torpeza verbal, néctar de la razón, torrente de inspiración para la crítica constructiva, luz que brillantará la torpe mirada, y retará de frente enaltecida 300 años y más de avasallador dominio español y 200 de una cúpula de poderes del mestizaje: será la catarsis mental del nuevo hombre intelecto. Esta corriente liberadora será la catarsis mental del nuevo hombre y sociedad perfecta.

Siguiendo las interpretaciones cósmicas y de razonamiento de la verdad, practicando constantemente, sintiendo las apariencias e impresiones sensoriales de la cosa, repitiendo y experimentando una y muchas veces, formando juicios razonados y concluyendo lógicamente es que nos ha llevado a plasmar esta ideología y vida fecunda que cristaliza la verdad para el advenimiento de la nueva sociedad totonaca que se fortalece y revoluciona espiritualmente en el Golfo de México: El Nuevo Totonacapan.

Queda como profecía que entre más se actúa, se transforma, se practica y se avivan los sentidos, se analiza, se deduce y se razona sobre las cosas culturales, más se cataliza el pensamiento y a más trabajo y producción más se dinamizan las fuerzas sociales y culturales en la construcción del conocimiento científico de la cultura totonaca, porque sólo el trabajo, y sólo el trabajo, es la fuente del conocimiento verdadero, sello de la clase totonaca, aquel que supera el conocimiento de la dependencia.

La revolución cultural que hoy se vive es producto de muchos sueños de los que aquí habitan y que se han fundido con los sueños de otros muchos soñadores que han llegado al Totonacapan. Mentes e iniciativas que han abrigado e impulsado el esplendor del mundo totonaco. Fuerza, espíritu y sonrisa amalgamando un abanico de múltiples colores de la cultura viva y del turismo, de la aromática vainilla, café, citricultura, agricultura, ganadería, comercio, recursos naturales, pequeña y gran industria. Acciones que dinamizan y articulan necesariamente sectores productivos, sociales, culturales y políticas. Los espacios, tiempos y formas son intervenidos en cada momento y en cada rincón territorial.

Los pobladores actores principales, protagonistas, invitados o inmiscuidos voluntaria e involuntariamente alcanzan derrames económicos que van desde los salarios mínimos hasta los más altos sueldos de directivos y administradores, que más de las veces son los que llegaron después o "ahorita". Detrás de cada proyecto o mega-proyecto hay

costo y beneficio en el que están necesariamente involucrados seres humanos, espacios y tiempos de ejecución, con los consabidos impactos sociales, ambientales, económicos y psicológicos. El valor dado a cada proyecto es según la mirada del emprendedor no del involucrado, puede ser impactante para un sector y en un espacio, pero no pensado como necesidad de un sector y adecuado razonadamente a un espacio. Todo proyecto es bondadoso sólo falta descubrir juntos qué verdades encierra, así será más digno, respetuoso, participativo en beneficio para el sujeto, espacio y su tiempo.

Ahí estamos los totonacos ofrendando sonrisa y energía cósmica de la ciudad sagrada de El Tajín, ombligo del Totonacapan. Irradiando fuerza espiritual van surcando por los cielos las danzas voladoras expandiéndose vertiginosas por el suelo mexicano y en los cinco continentes del mundo; misión de dignos embajadores de la paz y de la nueva generación y filosofía totonaca. No hay fronteras ni tiempo de espera para el nuevo espíritu, pues éste ya nos alcanzó.

Los tiempos de la luna nueva y del nuevo sol primaveral en complicidad con los tiempos sagrados, la atracción del arte, perfumada vainilla, tradición viva, pueblos mágicos y tres Patrimonios de la Humanidad reconocidos por la UNESCO se funden mezclando la nueva práctica y la nueva filosofía que invita a la concurrencia, por mayor, y personificada; cientos de miles de hombres y mujeres, lo mismo niños, jóvenes, adultos y sabios abuelos, de credos religiosos e ideologías encontradas a socializarse con "la sociedad del futuro", encubada pronto abrirá su secreto espiritual y filosofía que lo dignifica y lo reafirma en su territorio.

Esta sociedad fundidora del saber ancestral y del conocimiento científico moderno, se abre al mundo contemporáneo, mostrando su nuevo rostro, nueva tesis de la vida futura y de la práctica cotidiana de sus valores de identidad con esa nueva conciencia liberadora de prejuicios y estigmas de dominio y de sojuzgamiento. Se apuesta a la conciencia de la igualdad en todos los sentidos de la verdad, justicia, paz

espiritual y el amor a la naturaleza: siempre articulando: Dioses-naturaleza y conocimientos.

El ser infinito, su principio, vida, desarrollo, cultura, la fusión del saber ancestral y el conocimiento científico contemporáneo fundidos constituyen la nueva síntesis filosófica de vida futura de la nueva sociedad y cultura de El Tajín y de la nueva ciudad del "NAKÚPOLIS".

Esta filosofía tiene un nombre y paternidad, la necesita para poder identificarla y ser poseída, se llamará "SABER INFINITO". Mezcla fecunda y síntesis simbiótica del saber divino y saber científico. Permeará la nueva generación totonaca que sentará las estructuras para los que vivirán en ese mundo nuevo; ciudad cósmica del "NAKÚPOLIS": ciudad de los corazones, sonrisas y espíritus infinitos que los batallones y legiones de las cristalinas nieblas expandirán extasiados en los 4 horizontes del mundo, acompañando a las místicas danzas voladoras.

Sueños o realidades cada quien es de libre pensamiento y puede opinar diferente. En el Totonacapan vamos dejando el pensamiento nefasto de la conquista, cerrando las heridas y amargos sollozos de nuestro pasado, pero caemos en la tentación de pensar que no es posible de manera apacible esperar que las cosas cambien con palabras sutiles y con acciones bondadosas, es necesario revitalizar el alma con la verdad del pasado que es la que alimenta y alienta el futuro glorioso del mundo infinito totonaco. El pasado aclara la ruta a seguir. Hoy, todavía en el presente creemos que miles de ojos extasiados observan las enormes potencialidades con las que se pueden construir nuevas realidades: nuestros ricos recursos naturales, culturales, geografía diversa, población étnica enaltecida, capital humano, organizativos, con una nueva filosofía de vida del saber de las cosas, síntesis simbiótica del conocimiento divino y de la ciencia moderna en construcción para el futuro desarrollo concebido. Nueva generación y sociedad que comprende la nueva realidad que el pasado doloroso y presente continuado le ha dado a saber con brillante lucidez y claridad. Ya no más dolor del pasado, ya no más prejuicios de dominio que lastima la dignidad

humana, pues esto como pensaba Octavio Paz en su libro "Laberinto de la Soledad": "nos impide movernos, caminar solos, siguen y hacen lo que el más fuerte les dice"; debe acabarse el lamento victimario de haber sido abusados, agrega al respecto "...queremos seguir siendo los hijos de la malinche, víctimas de su violación y, por ende, incapaces de superar el dolor del parto". Los totonacos estamos de acuerdo, queremos dejar ataduras del pasado y nuestra historia dolorosa; pero esta conciencia se construyó para fines de dominio y 500 años con esa carga ha doblegado nuestro físico, se incrustó en nuestra carne, nuestra sangre y en nuestra alma. Tarde estamos comprendiendo que esa cadena debe romperse, nos impide aventurar y atrevernos solos; es tiempo hoy de hacerlo. Ya muchos miles de fuera siguen viendo lo rico que somos y la fuerza con que hacemos transformar las cosas en verdades, eso nos hace infinitos, pero que nosotros no nos lo creemos.

Vamos a continuar abriendo más esos pequeños resquicios de oportunidades que se están presentando en esa multiplicidad de acciones productivas, sociales, culturales y políticas en el que necesariamente estamos involucrando o nos están involucrando, vamos a quitarnos la máscara de la simulación para que el sol nos ilumine la cara que avergonzados escondimos o escondemos con miedo hace mucho tiempo, disfrazando nuestra realidad original.

El pueblo cósmico totonaco "NAKÚPOLIS" le apuesta estrategias de acción de bienestar con el fortalecimiento organizativo democrático y libre para la interlocución estado totonaco; la consideración del estado en el reconocimiento de la nueva filosofía de la verdad espiritual y del conocimiento científico moderno en el trato respetuoso, comunicativo y de planeación indígena; diálogo para los acuerdos de planeación; la transversalidad institucional para la acción integral y coordinada; diagnóstico regional para la planeación acorde a las políticas públicas del estado y del sentir de las comunidades; consultas democráticas comunitarias y regionales con participación respetuosa; pero sobre todo al diseño conjunto Estado-Pueblos Indígenas de una nueva filosofía de la teoría y práctica indigenista a partir del conocimiento divino, científico

y del saber infinito; accionar a partir de la verdad que el conocimiento simbiótico de las culturas originarias recomiendan.

La nueva filosofía del confort, del orden y perfección en construcción está destinada a llamarse "SABER INFINITO", en resultado de una trilogía: mezcla fecunda y síntesis simbiótica del primer conocimiento divino explicativo de la verdad; del segundo saber de la verdad que la ciencia del conocimiento moderno nos da, y del tercer tiempo-espacio del conocimiento del saber infinito de la verdad del mundo dimensional del sexto sentido; concepción última donde ya nada de verdad queda para explicar, ni conocimiento de las cosas que perseguir, siendo su mandato el reordenamiento del mundo del conocimiento, práctica y del modo de vida físico y espiritual del hombre, que en su acción irracional y ambiciosa desequilibró el orden establecido. Reconciliación del hombre con su universo, Dios y su ciencia; tiempo y espacio del hombre perfeccionado, felicidad eterna e infinita encontrada, disfrute de sus perfecciones, su comodidad eterna y su satisfacción espiritual y material satisfechos; y desde las trincheras de la ciudad del "NAKÚPOLIS" el nuevo totonaco idealizado, conciliado con su materia, viviendo en su mundo dimensional, proyectará su nueva filosofía.

Nueva sociedad, nueva filosofía simbiótica, resultado de la verdad divina y de la verdad de la ciencia del conocimiento del ser humano, comunión de saberes transformadoras de las cosas del mundo espiritual y material con la ayuda del ser supremo y el poder de la razón. Materia y espíritu de la mano, ya no se contrapondrán, irán de la mano, caminarán juntos en la búsqueda de la verdad infinita, nadie se sentirá superior ni esencia suprema. Los dos serán una autoridad y responderán una sola verdad de los tiempos presentes para concretar y explicar la cosa infinita, síntesis de verdades, resultado racional de la práctica sobre las cosas, resultado de la intervención de mensaje divino y del mensaje de las nuevas verdades de los tiempos; saber que explique también que el hombre está siendo rebasado por su propia creación al haber depositado su espíritu, su materia y su conocimiento a seres insensibles: LA TECNOLOGÍA.

La nueva generación Nakupolitana considera que el presente es eterno al mismo tiempo corto; pero el espíritu, el cuerpo y conocimiento no son simples cosas subjetivas creadas por la mente, sino son realidades de Dios, del hombre y de su futuro.

De esta manera Dios y la ciencia nos han destinado a fundir la verdad del conocimiento espiritual y la del conocimiento científico, esta síntesis simbiótica sabrá conducir la nueva filosofía del conocimiento que habrá de permear en la formación de la nueva generación, cultura y sociedad totonaca, desde el Golfo de México; espacio elegido por los dioses y la ciencia para construir la nueva ciudad del "NAKÚPOLIS": "ciudad de los infinitos corazones, sonrisas enaltecidas y espíritus perfeccionados".

La nueva generación del "NAKÚPOLIS" al revisar su historia pasada se vuelve sobre sí mismo fortalecida, como dice Octavio Paz... *"despertar a la historia significa adquirir conciencia de nuestra singularidad, momento de reposo reflexivo antes de entregarnos al hacer"*, o seguir haciendo, hoy, las cosas mecánicamente como autómatas y no con los procesos de la acción reflexiva y razonada. Si nos equivocamos en cada palabra, en cada juicio y en el discurso, que el tiempo nos corrija, pues estamos seguros que estamos sumergiéndonos en la realidad con esa práctica diaria sobre nuestras tradiciones, ya no hay miedo a las especulaciones sobre el posible carácter, actitud y comportamiento del nuevo totonaco y de quien comparte el pecado de las experiencias y reflexiones contadas en el presente documento.

Hoy se vislumbra el parto de una generación que así empieza a pensar. Ésta se prepara desde las trincheras de una escuela, universidad, familia comunitaria, pueblo; danzando, creando arte, haciendo producir la tierra, haciendo política, estudiando, trabajando, reflexionando; accionando diariamente en su producción consciente de su saber infinito para normar, ordenar, formular y accionar su infinito futuro como decía el sabio abuelo totonaco "... la cultura nueva tiene principio, pero no tiene fin".

La responsabilidad generacional es que cada quien asume libremente sus propias decisiones. No hay espacio, tiempo ni medida para los indecisos, temerosos y de miradas escondidas. Este documento es uno de tantos espacios en que la insinúa verdad se manifestará. Unos irán con nosotros, otros se separarán del arduo camino que se tiende en el horizonte infinito del ser humano, al final de cuentas, es la selección cultural y del nuevo saber infinito que la nueva generación exige. Cada uno actuará según se conoce, según lo que quiere, según sus capacidades, según como está construyendo, ordenando, normando su dicha o desdichada vida en este momento que le está tocando vivir.

En este compromiso generacional el hombre encontrará su significado y visibilidad, el hecho de ser le permitirá conocer, elegir y escoger su camino. La integración de la personalidad será un proceso autoformativo que durará la vida eterna. La muerte no será un fin natural de la vida, sino fase de un ciclo infinito; así el totonaco seguirá alimentando con su muerte la voracidad de su vida, siempre insatisfecha; pues su vida sólo se justifica y trasciende cuando se realiza en la muerte.

El arte de ser totonaco es uno de los principios catalizadores que fortalece los procesos consolidantes de la personalidad y pensamiento de la nueva generación. Esta se bate cotidianamente desde diferentes trincheras de la actividad cultural, económica, social, política y educativa. Fuerzas que transformando realidades describen y explican verdades basadas en la observación sistemática de sus acciones sobre las cosas, conocimientos con nuevas formas de interpretación del mundo y de la vida a través del pleno saber de las normas ancestrales y del conocimiento científico moderno inteligente.

Nuestra filosofía contemporánea del siglo XXI se iluminó con fuertes impulsos catalíticos, de los hallazgos científicos y planes de desarrollo catalizadores, por ello nos propusimos hacer ese maridaje y síntesis entre lo ancestral, las ciencias y tecnologías modernas: separando, fusionando, regenerando, adoptando y conciliando. Hoy se distingue el lúcido universitario totonaco que retoma su cordón umbilical y reclama

su regreso; el intrépido y ofrendante danzante se atrinchera y pide perdón a sus dueños y dioses olvidados; el noble agricultor clama a su madre tierra, a sus hermanos árboles, animales, agua, aire, sol, que le devuelvan la poderosa virtud de las buenas cosechas y alimentar sanamente a su pueblo; el diestro de la palabra y sabio educador unifica la palabra, vocabulario y se esfuerza enseñando que hay una sola patria, una sola voz, una conciencia e ideología totonaca que comprende lo diverso de esta sociedad. El Totonacapan se regenera identificando su territorio donde aviva una sola lengua, valores y costumbres que en uso y práctica son por igual en cada rincón; una variedad de vocaciones productivas formando nichos económicos y sectores de su saber propio; una sola conciencia del impacto petrolero, educativo y productivo que en simbiosis engendra un nuevo pensamiento crítico y propositivo que explica y fundamenta su quehacer, pensar y direccionar su buen vivir.

Ser tutunakú es ser cósmico cuyo significado simboliza sus tres corazones, el primero que ríe con el sol y el mundo, el segundo que ama sin distingo y el tercero el de la energía transformadora. Soy amigo del saber que en mi génesis dios engendró en mis ideas innatas para no llegar en orfandad al mundo de luz-tiempo y espacio kakilhتامakú. Llegando pronto encontraría mi hermano gemelo del saber: lo práctico, que en acción transformadora de mis necesidades y capacidades engendraría mi trabajo. Creciendo en cuerpo y alma a pasos inteligentes, mi pensamiento pronto distinguiría el suspiro espiritual y explicativo dando luz y vida a los objetos de mi creación. Accionando los sentidos y capacidades y en procesos inteligentes marcharían cual abejas del panal transformando cual cosa necesaria que, en práctica constante, experiencia y razonamiento convertiría en saberes que alumbrará el camino oscuro de la mente. El espacio natural y bondadoso que los dioses destinaron para mí, mucho contribuyó a forjar una patria de hombres de resistencia física y espiritual. Los tiempos modernos de computadoras, naves espaciales y de modelos económicos de vida diferente mucho ha dañado la desconfiguración cultural a lo largo de la historia de la vida totonaca, creemos que tenemos la capacidad adaptativa, adoptiva, regenerativa e inteligencia transformadora del espacio de

vivencia prometida. Seguimos enriqueciendo el conocimiento espiritual para el renacimiento, abrimos caminos y agrandamos las pequeñas hendiduras que la sociedad dominante nos abre, soñamos con esa sociedad y ciudad perfecta y feliz con un nuevo saber místico y un nuevo vivir como sueño y dibujó Tomás Moro en su ciudad de los utópicos o como imaginó San Agustín en su "Ciudad de Dios", o en esa sociedad de la "Quinta raza cósmica" que se establecería en algún lugar del Amazonas de la república de Brasil al que José Vasconcelos llamaba "Universópolis" y que Vasco de Quiroga mucho más atrás, 1550, se apoderó del pensamiento europeo utópico y se empeñó en establecer un modelo de mundo mejor con los indios de Michoacán. Sueños utópicos que se fundamentaron con sentidos críticos del despotismo de los gobernantes, la banalidad de los cargos políticos, la obsesión de las conquistas, el lujo y la injusticia de nobles y de la iglesia al servicio del estado, según los tiempos que les tocó vivir cada personaje utópico.

Ser totonaco hoy es seguir volando la imaginación creativa, construyendo el conocimiento moderno en simbiosis con el conocimiento ancestral, transformando, adoptando y rebotando acciones externas e internas que fortalecen, identifican y consolidan las cosas que nos satisfacen y nos hacen felices para el buen vivir lo propio: TLAN LATÁMAT.

La materia reproductiva y fuente de la nueva filosofía totonaca es la esencia y síntesis ancestral que se resiste a morir: son sus recursos naturales, tierra, agua, bosques, cultivos, pesca, artesanía, formas de organización coercitiva que en acción transformada suspiran y generan conocimiento que bien direccionados conducen a explicar el modo de vida totonaca, su mundo cósmico de sus danzas, ceremonias, lugares sagrados, esa literatura que fundamenta la relación con la tierra y con los dioses, todo es: LIKATZIN.

En el Totonacapan de hoy analizamos el significado histórico, para el presente y para el futuro, soñamos señalando espacio y tiempo, procurando no convertir el sueño en pesadilla. En la transformación de cada cosa que las manos y mentes creadoras concretan vamos constru-

yendo la nueva filosofía, conocimiento y pensamiento del objeto con creación deseada y sólo para satisfacer los sentidos cuerpo y sociedad. Estamos conscientes de la coexistencia de dos civilizaciones y más en convivencia: la mesoamericana y la occidental, razón por la cual cualquier decisión que se tome en la planeación para el territorio del Totonacapan o cualquier camino que se emprenda con la esperanza de elevar la condición de vida, implica una opción en favor de uno de esos proyectos civilizatorios y en contra del otro, sin embargo ahí estamos evitando que el modelo desestabilizador, impuesto, de dominio, devastador, etnocidio y ecocidio, trastoque nuestros modelos propios como amargas dolencias de pasadas bonanzas ha dejado la industria petrolera desde los años 1930, 1970, 1998, 2010.

Anunció el advenimiento de una generación que en las tierras sin perjuicios de Mesoamérica catalizará a todos los pueblos sin distinción de color o de número y creará una nueva civilización que se erigirá en las márgenes del Golfo de México, una generación, sociedad y ciudad del "Nakúpolis", como soñaba José Vasconcelos para las américas, desde la cual las danzas y pájaros quetzales volaran y batallones de vestidura blanca surcaran por los cielos del mundo esparciendo la bomba espiritual de la paz, concordia, armonía, felicidad, igualdad, justicia y de la nueva sabiduría que la gente habrá de educarse.

Esta generación totonaca, profesa un profundo respeto y admiración por sus figuras históricas regionales, filósofos naturales que en los últimos tiempos del siglo XXI dejaron grandes sueños de grandeza e inspiraciones del buen vivir; el ícono cultural Don Juan Simbrón Méndez guía espiritual, moral y cultural (1919-2015, acaecido el 23 de febrero); en sus grandes sueños me decía, Dominguito "échale manguillo" tenemos que construir un nuevo pueblo, una nueva universidad indígena y con ella una nueva generación de jóvenes políglotas que con el título bajo el brazo se esparcirán por el mundo, educarán a la gente en los 23 estados de la república y le dirán: "la cultura indígena tiene principio pero no tiene fin"; continuaba la cultura resplandeciente del arte y del saber debe ser la luz del primer piso del edificio de la nueva sociedad;

el segundo piso debe ser la producción o la economía; en el campo los agrónomos tienen que ser inteligentes y pensar cómo modernizarlo, respetando la madre tierra, haciendo ceremonias, todo con abono orgánico, nada con mata yerbas ni mata plagas con química, realicemos pozos profundos para regar los campos, tractores agrícolas, comercializadoras, bancos indígenas y grandes camiones y barcos para transportar productos sanos a los mercados regionales, nacionales e internacionales; el Totonacapan, Veracruz y México alimentarán sanamente al mundo. El tercer piso debe ser la política, porque el hacer y saber buena política es elevar la soberanía de México, hay que organizar a la gente, capacitarla, respetar como se gobierna según nuestras costumbres y darle la herramienta de sus derechos como ciudadanos con sus particularidades, esto nos llevará a ser unos exitosos ciudadanos libres, sin ataduras ajenas, porque nacemos libres y parece ser que todo el tiempo estamos encadenados a algo; siendo libres de actuar y de pensar decidiremos quien nos gobierna y cómo nos gobernará, porque la justicia es darle a cada quien lo suyo. El cuarto piso sería trabajar para la educación porque nosotros los mayores debemos ser el ejemplo, la experiencia, el saber de la vida y el deber de formar con ejemplo a las nuevas generaciones, porque somos los stakayawan: los forjadores de vida.

Siguiendo este modelo de vida ejemplar, experiencia y consejos de nuestros mayores, guías, líderes morales, espirituales, culturales e históricos, vamos reconstruyendo pisos de nuestra estructura e instituciones totonacas; entendiendo, profundizando y sistematizando diariamente nuestra nueva filosofía contemporánea. La ciudadanía mexicana y universal nos dispersa y nos arrastra hacia la globalización, entendemos que es la moda presente, sin embargo nuestro saber cultural del principio que no tiene fin, día a día nos obliga a enfrentarla haciendo buenas prácticas de regeneración cultural y esto nos arraiga, nos identifica, nos regresa, nos vuelve al pasado para recomponer y resarcir nuestro ser para la configuración de nuestros valores insertos en cada acción transformadora de las cosas a las que estamos destinados. La teoría siempre va emparentada a la práctica y viceversa, en un complejo, lento, meditado y experimentado proceso transformador de la cosa: El AMA; así

la cosa objeto deseado va cristalizado en la palabra, explicación que al ser glotalizado, encuentra un lúcido conocimiento y significado que le da vida sensorial, visual, auditiva, olfativa y gustativa, cumpliendo el objetivo de su hecho y destino: ritual, doméstico, ornamental y social; es un don concretado, un éxito, una realización del ser, satisfacción, creación y una valoración sublime de las potencialidades del ser totonaco.

Así construimos el conocimiento de la nueva filosofía contemporánea, diciendo, haciendo y experimentando, retomando los juicios de Descartes acerca de que... "La verdad reside en el seno de Dios y allí tiene su centro y su refugio"; que es compatible con las "ideas innatas" que el hombre totonaco trae al llegar a este mundo, ideas poderosas que dios le ha dado para sobrevivir en la tierra. La concepción totonaca de la génesis del hombre es que el don de nacimiento es dado por el dios "MALANA", poderoso y creador de todas las cosas en el kakilhtamakú: tiempo y espacio del mundo totonaco; por tanto el nacimiento del nuevo ser primero es ofrendado a la madre tierra, después entregado en brazos de la madre engendradora por la partera, ésta descubrirá el don del nuevo ser, es decir su estrella (ix staku), que guiará su vocación a ser un buen danzante, un curandero, un excelente pescador, cazador, campesino, etc. Esta cosa, semilla o luz debe ser transformada, procesada cuidadosamente, formada en su crecimiento por los stakayawanin = los forjadores de vida buena. El niño o niña llega predestinado al mundo del maíz su katuxawat y al mundo de luz y saber su lakáchin los cuales debe conciliar con su sagrado don de adaptación, su takamalh y su xlimiti; desde esta concepción y en este mundo contemporáneo vamos haciendo conciencia en la formación de los cuadros en niños y juventud totonaca. Todos arraigados a nuestro origen maternal, a nuestro cordón umbilical; a nuestras ideas innatas, valores de vida y al advenimiento necesario de nuevos conocimientos científicos modernos que en simbiosis ancestral genera ya la nueva filosofía de explicación de nuestra existencia presente.

Construimos nuestra concepción filosófica de la búsqueda de la verdad y formación en el don innato, es decir a partir de las ideas

innatas dadas por dios. Somos una partícula de cosa creada divinamente, somos un pedazo de dios carne del sol, su sangre, su suspiro espiritual y somos tangibles e intangibles, en nuestro interior profundo está una poderosa verdad que revelar, por eso la misión de la acción transformadora del hombre en su búsqueda inteligente y necesaria para su satisfacción corporal y espiritual y descubriendo esa verdad y realización, por ello a tal realización de cada objeto fruto o producto concretado el totonaco, sabedor de las ordenanzas, deberá ofrendarlo en ceremonias primeramente a los dioses y después a ser destino doméstico, ornamentación, exposición u obsequio compartido en colectivo. Tan somos un pedazo de Dios que el hecho de habernos denominado indios por los conquistadores, evangelizadores y uno que otro intelectual de su tiempo tomaron en consideración conocimientos filosóficos avanzados de su tiempo del renacimiento de las luces y del razonamiento del siglo XVI para denominar a los pueblos conquistados "los que traen dios en su interior" por las palabras IN-DENTRO-DEUS-DIOS; a priori todo es posible si continúa escribiendo el manguillo y profundizando la investigación científica para el advenimiento del nuevo conocimiento de los pueblos originarios. Los totonacos tenemos la esperanza y certeza que estamos pariendo ese conocimiento simbiótico, una generación, ciudad y sociedad del Nakúpolis, sueño sustentado en la fortaleza de la sonrisa, el amor y el más catalizador, la fuerza de la energía transformadora, tres columnas heredadas por nuestros mayores prehispánicos. A esta fortaleza le abonamos diariamente a nuestro árbol de la buena fruta, a la cultura del principio que no tiene fin, a la sociedad de los corazones felices y del buen vivir.

Todo Totonacapan es el nuevo Nakúpolis, desde dentro se impulsa la nueva generación simbiótica nakupolitana que se construye en el nuevo santuario cultural de la comunidad del Takilhtsukut convertido en la universidad totonaca, fuente de la sabiduría libertaria, de los corazones felices, de los trabajos colectivos que viven en armonía, justos e igualitarios, con un gobierno bondadoso e inteligente que respeta las normas y acuerdos con sus habitantes en el impulso del bienestar de vida de todos, este es el sueño nakupolitano, ante la adversidad de su

tiempo presente: corrupción, inseguridad, impunidad, saqueo de sus gobernantes y falta de valores éticos.

Así soñamos utópicamente, y sobre esta concepción trabajamos vastos sectores de este territorio cósmico interestal: Veracruz-Puebla de 2500 km² y con una población de 389,000 totonacos. Somos cósmicos compartiendo saludablemente con la concepción moderna, vivimos tiempos de grandeza y de la internacionalización, tres patrimonios culturales de la humanidad reconocidos por la UNESCO: Ciudad Sagrada de el Tajín, Ceremonia Ritual de Voladores y el Centro de las Artes Indígenas y de las buenas prácticas educativas del arte y su cultura; estos nos acompañan en los nuevos procesos de acomodamiento del pueblo totonaco en esta globalización. Asimilaciones, posicionamientos, administración y operación de estos reconocimientos por los propios totonacos. Hoy es reto. Nos hacen resplandecer, significando y visibilizando nuestro arte como contribución al arte universal hacia los cinco continentes. Comprendemos que estos encumbramientos obedecen a una política de globalización que todo lo envuelve y lo corrompe como en los viejos tiempos. El pueblo totonaco está consciente de muchas experiencias históricas, razón por la cual ve con inteligencia, no se apasiona, ni lanza gritos de júbilo, al contrario, le preocupa todo plan, programa y proyecto impuesto en su territorio, toma estos acontecimientos y los analiza para generar instrumento de resistencia pues, toda injerencia por muy bondadosa que parezca es motivo de razonamiento y de decisiones inteligentes, incidiendo todo en plan como bola de hule prehispánica rebotando de un lado a otro de las canchas míticas del juego de pelota para simular el sacrificio del guerrero, y como caballo de Troya desde las entrañas del enemigo insertar el nuevo ciudadano de pensamiento y acción libre, ese que dialoga, plantea, acuerda y concreta alianzas de desarrollo incluyente, respetuoso y de las políticas públicas integrales acorde a los tiempos, derechos ciudadanos nacionales e internacionales.

Así seguimos escribiendo y explicando la historia y filosofía de nuestro pueblo. Cada acción se transforma en palabra que el cenizontle

envidia. Las danzas voladoras trascienden los tiempos, surcan los espacios celestiales infinitos tejiendo filigranas de filosofías en las páginas espaciales de la temporalidad y en las nubes. Cinco sacerdotes ofreciendo plegarias silenciosas al Dios Chichiní: ese sol de luz resplandeciente que acaricia la piel bronceada y color a barro del totonaco. Bosques tropicales que abrigan calores para abrir pétalos de flor de vainilla, reseda, jazmín y azahares de los jardines y naranjales de la campiña totonaca. Vuelo multicolor de pájaros y quetzalines acompañando el canto del cardenal, tatimulo, el cantor de los cuatro vientos, pájaro, sangre de sol que ofrenda, canta y habla con su padre sol por las mañanas acompañándolo en su largo caminar del amanecer hasta el sepulcro. Todo movimiento es comunicación que guarda secretos como el silencio de los hombres, por ello la danza es fuente inagotable del inmensurable conocimiento filosófico. A cada personaje con su don y vocación le corresponde seguir escribiendo la explicación del comportamiento de su presente, esa es su verdad. El gran Dios Aktsin, trueno mayor, dio la señal para renacer, el fogonazo del 4 de octubre del año 1999, fue el día ya esperado que la profecía había anunciado su regreso de los mares para hacer la gran fiesta de las lluvias y destrucción en el Tajín, así sucedió el diluvio llegó, ¡sputut! ¡sputut! ¡el diluvio! ¡el diluvio! Gritaban sollozantes los abuelos y abuelas que sabían de la profecía, de que el aktzin se desataría de las aguas de los mares para destruir el mundo desconfigurado totonaco. El anuncio irresponsable de un grupo de profanadores irrumpió en las tierras cósmicas del Totonacapan, fue en el centro ceremonial de las pirámides del Tajín donde un grupo de empresarios anunció la realización de la gran fiesta internacional de "Cumbre Tajín" y este anuncio detona el despertar de la leyenda y profecía del regreso del Dios mayor de los truenos.

Para los totonacos de pensamiento libre, conocedores de la cultura y de su filosofía cósmica entendimos la profanación, sacrificios de vidas y destrucción material pero también nos hizo repensar porque de las tumbas de los muertos habían regresado para reclamar tanto silencio. La gigantesca nube negra configurando la víbora ondulante desata lluvias, truenos, vientos, ríos desbordados, montañas incontrolables;

una catarsis mental nos hizo reflexionar, fue un mensaje divino y en todo caso un renacimiento, pues en el 2000 la profecía maya, según el Popol Vuh, se acabaría el mundo, la profecía totonaca acompañó tal hecho, hechos que hablan enriqueciendo el saber de los acontecimientos trágicos que estampan contares para las páginas del tiempo y mentes lúcidas del pueblo que sigue dando motivos y señales de su presencia.

Nuestra dulce lengua totonaca, valioso elemento coercitivo y colectivo del pueblo, es el mejor vehículo glótico que dándole la oportunidad de hablar hace florecer la palabra, en cada acción transformadora, todo sonido se vuelve grafía y fonética, convirtiéndose en figura y palabra, enlazándose una con otra cual desfile de graznidos de calandria y primavera crean el conocimiento que la mente hábil del totonaco procesa para finiquitarla en teoría y práctica; y práctica y teoría en cada quehacer del día. Todo es comunicación del uno y del otro porque viviendo en comunidad, con la misma historia, con el sentimiento colectivo y pertenencia a un espacio y tiempo, nos volvemos uno, una sola voz, una sola palabra y una sola cultura.

Haciendo florecer el arte construimos la filosofía de nuestro tiempo, contando los procesos transformadores de las cosas construimos el conocimiento y la verdad del objeto o realización y eso dicen que es teoría de la cosa hecha resultado de una práctica constante, comprobable y experimentada, porque esa verdad es ese objeto deseado que adquiere vida, uso y destino cuando así se explica.

La filosofía del arte totonaco conlleva al éxito, la realización, el éxtasis y el descanso del espíritu inquieto: así son las danzas voladoras haciendo ceremonias, ofrendándose, haciendo plegarias; diestros en la técnica del vuelo, contando el significado de su danza, dialogando con el sonido melancólico y respetuoso de la música salida de la silvestre flauta de carrizo y tamborcito, descendiendo majestuosamente como águilas y mariposas a la tierra para libar el néctar de las flores, en cada vuelta y en cada suspiro de la flauta van hilvanando etapas de la historia milenaria que el calendario totonaco de 20 días por mes, 18

meses por año y 52 años del ciclo totonaco reclama seguir preservando y contando para siempre. Esa es su misión invocatoria milenaria que día a día se multiplica, cambia, se moderniza, pero en su esencia sigue contándose así. Hoy el diestro volador y danzante, curandero, artesano, campesino y nakupolitano moderno es pedagogo, abogado, arquitecto, agrónomo, contador, catedrático, maestro; inteligencia y razonamiento es un don perfectible, y capacidad para volar aviones, hacer casas, saber de medicina, dominar computadoras y tecnología de los tiempos, mostrando habilidad para el inglés, francés o idioma necesario.

El barro y mano de la mujer se vuelve uno, a cada vuelta de la pieza es una caricia, a cada moldeado y tersura es mucha palabra y conocimiento silencioso empleado. La alfarera sabe del secreto ritual de la madre tierra, la tierra es uno y al contacto con la mano, se vuelve ternura, caricia, sensación extraña, miedo y respeto contado por la experimentada y sabia tlawaná. Tierra, agua, aire y fuego entran en complicidad con la hacedora de objetos de horno y se mezclan inteligentemente según su tiempo y necesidad, todo se conjuga, todo es pensado, todo es conocimiento contado en palabras que bien sabido lleva a la concreción del objeto o al fracaso cuando no hay saber de la cosa, por ello el saber de la verdad de cómo hacer las cosas es la filosofía y es la presencia física y espiritual de la cosa, pues la filosofía hecha palabra, sonido y saber es el suspiro de la cosa viviente.

La música ritual es conjuro, es plegaria, va dedicada a los dioses y dueños, es ofrenda, es palabra petitoria, cada son de flauta, tambor o instrumento musical lleva el mensaje de los hombres terrenales. Los músicos se vuelven sacerdotes invocadores, saben distinguir los momentos, los lugares, los personajes, los géneros y los repertorios necesarios de su don comunicador.

La gastronomía con su aroma y sabor expansivo escribe su propia filosofía gustativa según su variedad. Los tiempos modernos nos han alcanzado, los gustos al paladar van desconfigurando sabores, colores,

olores, fogones, sustituyendo el ancestral epazote, cilantro, yerba buena, condimentos y productos alimenticios tradicionales que los agroquímicos exterminaron en los campos agrícolas totonacos; sin embargo, se recupera la historia gastronómica y vuelve el sabor del mole de guajolote, caldo de frijol con orejitas de pipián, chabacanas, atole morado, tamales de puerco, bollitos de elote, etc. Contar de sabores, aromas, ingredientes, manjares rituales y del diario, sólo las mujeres de humo, aquellas que del fogón dejan las tibias cenizas de la noche para que al amanecer vuelvan a revivir el sabor ancestral de la cocina totonaca y dejar que la historia siga contando el quehacer y vocación de la mujer de larga cabellera, sonrisa coqueta, forjadora de generaciones comunitarias.

El telar de cintura: Recibimos jubilosos el regreso memorial de la siembra de algodón, procesado delicadamente se vuelve hilo, sensibilidad, destreza y técnica de la hacedora: Tlahuaná. Atando nudos, cintas, cada uno es la página multiplicada del libro y manto sagrado del pueblo totonaco. Es símbolo, síntesis del saber y del árbol genealógico estampado que la diestra escribiente y tejedora resume en el lienzo concretado. Cada nudo trenzado, cada puntada, la tejedora va describiendo el secreto de las palabras y de los hechos, símbolos que narran muchos contares que no se atreven a decir en público, ahí está el silencio de los muchos, los secretos de los tiempos, lo que no se ha contado, del que nadie sabe, pues vendrán los tiempos en que ese conocimiento guardado en el "lienzo de nudos" será interpretado por la nueva generación y entonces la profecía del mundo feliz, bienestar, justo e igualitario se cumplirá, porque cada hombre tendrá su vocación y misión que cumplir en los tiempos venideros, para ellos se guarda la simbología y conocimiento en el presente como los que dejaron nuestros antepasados de los cuales aún no acabamos de interpretar el por qué aún estamos aquí.

Por eso sectores de la sociedad totonaca estamos detonando, catalizando y generando condiciones para la construcción del nuevo saber de las cosas nuestras.

La nueva cultura del saber verdadero que explique el ser totonaco de los tiempos modernos, se vuelve complejo a más de 300 años de la devastadora e ignominiosa destrucción de la vida material, cultural, espiritual y psicológica, y a más de 200 años de perfilarse a construirse como ciudadano nacional y homogéneo. Sobrevive mucho o poco pero basta decir que los valores coercitivos atrincherados en el silencio del tiempo, en la cultura del principio que no tiene fin, en los testimonios arqueológicos, en los mitos y leyendas, en la vida sedentaria de las montañas, a la sagacidad para la adaptación y adopción, a la regeneración, fortaleza e inteligencia con que asimila, recupera y rebota planes, programas y proyectos impactantes que le han producido heridas que lo han acalenturado; espera los tiempos, pronto ha de recuperar sus espacios territoriales, valores culturales, recursos naturales y su protagonismo legítimo en los ámbitos sociales, políticos, económicos y de justicia.

Hoy nuestros valores culturales, nuestro protagonismo nacional e internacional, nuestros recursos, nuestros conocimientos cósmicos, nuestros activos agrícolas y pecuarios, nuestra posición geográfica envidiable, nuestro potencial natural y nuestra explicación presente del saber de cómo fuimos, lo que pasó, cómo vivimos y qué queremos hacer para el futuro, nos obliga a esforzarnos para superar estigmas de dejadez, silencio y de vulnerabilidad, hoy nos sentimos como sujetos de derechos políticos, sociales, culturales, económicos, de educación, de salud y de justicia; tenemos fortaleza que nos dan significación y visibilidad en la sociedad mexicana e internacional, muchas miradas han vuelto al Totonacapan, algo está sucediendo en el oriente, aquí desde donde sale el sol, una luz más resplandeciente aparece más y más cada día y pronto se expandirá a través de nuestras internacionales águilas voladoras, que no sólo están en Papantla y Veracruz, sino que están en toda Mesoamérica. Debe quedar claro que nuestros valores propios tienen maternidad, los valores ajenos a su tiempo encuentran paternidad y que nuestra adopción sagaz les da su acta de nacimiento nakupolitano.

Así se sigue escribiendo la filosofía y la verdad del conocimiento de nuestros tiempos, el totonaco explica hoy la ignominia avasalladora

como tragedia y experiencia que no debe volver a pasar, y a los problemas hay que ir a su encuentro con la organización de los pueblos, de la mano con nuestros derechos, con educación, con planes y programas incluyentes, ese es su reclamo.

De su gran legado presente se sirve para construir su explicación de su ser ante el mundo moderno, es su nueva filosofía y conocimiento de vida. El totonaco moderno explica su ser regenerando costumbres y tradiciones, valorando, sonriendo como las caritas sonrientes prehispánicas, amando a la tierra y las cosas de su entorno, trabajando con energía física que le ha dado la naturaleza y la fuerza espiritual que sigue emanando de su ciudad sagrada El Tajín; siguen sus fiestas comunitarias, el mundo de magia y sincretismo; ofrendando música a sus dioses, haciendo ceremonias y plegarias; multiplicando y unificando la palabra e idioma materno hacia los 2500 km² y a una población interestatal de 50,000 niños y jóvenes en escuelas interculturales atendidos por 2,200 maestros bilingües; trabajando el campo, actuando y transformando el medio ambiente acorde a sus necesidades materiales y espirituales que el cuerpo pide y la sociedad reclama, cuidando normas, tiempos y lugares señalados. Todos colectivos y sectores activos hacemos florecer no sólo el campo sino la palabra: huele a pimienta, café, vainilla, jazmín, resedá y flores de asares de naranjales y limonares toda fragancia envuelve el territorio totonaco, hombres, mujeres y niños, cientos bajan y suben laderas y montañas. Todo es movimiento según las señales de los soles y lunas: árboles frutales podándose; los productos cortando, fecundando, asoleando, beneficiando y empacando. Todo es vocación, práctica, técnica, conocimiento ancestral y moderno que rigen los tiempos que el experimentado productor hace gala de su saber quedando satisfecho de su conclusión del trabajo realizado.

Artesanos que con sus hábiles manos y mentes creadoras hacen florecer sus saberes, sentidos y diestras manos para crear el tatlau, ese objeto de realización ritual, doméstico, de ornamentación y de exposición. En cada objeto lleva complejos procesos que encaminan teoría-práctica-experiencia hacia el término de la pieza.

Los sentidos conjugan: el color, el olor, el sabor, el sonido, el tacto, la forma, imagen, medida todo es creación, es juego, habilidad y destreza, donde el diseño y acabado conduce al éxito: Lo es para la pieza de una olla, una flauta, un bordado, un mueble y un adorno.

Los totonacos modernos NAKUPOLITANOS, hoy somos amigos del saber.

La profundidad del principio será siempre con conceptos de continuidad explicativa de la filosofía contemporánea del pueblo de Nakúpolis, en estos basamos el retorno de la verdad; así se cumplen las ordenanzas de los abuelos que cultivaron la mente cognoscitiva en la antigua ciudad sagrada de El Tajín, que hoy modela para el mundo.

La cultura tiene un principio pero no tiene fin, es infinita, así está dicho en el libro sagrado, esta será la plataforma de la estructura institucional de la sociedad perfecta y feliz a la cual se sobrepondrá, a medida que ésta consolida sus fines; el segundo piso la economía; el tercer piso la política y así sucesivamente, pero estos pisos estarán permeados y significados por una filosofía nueva producto de una síntesis simbiótica entre el conocimiento ancestral y el engarzamiento con el conocimiento científico moderno: lúcido, transparente en remanso infinito. Así soñaba utópicamente nuestro tata y filósofo totonaco Juan Simbrón Méndez, acaecido a los 96 años el 23 de febrero del 2015.

A este pensamiento indígena del futuro se le abona a grandes principios que alientan la producción intelectual, consejos que catalizan y motivan, es el caso del líder y pensador mixe Antropólogo Floriberto Díaz Gómez que filosofando decía que la cultura mixe "... es una cultura enterrada bajo las cenizas, como los tizones que conservan el fuego para reavivarse al día siguiente"; por eso a nuestras culturas originarias hay que avivarlas, actualizarlas, reexplicarlas, está dicho que no tienen fin, ni destinos finales que no tienen cambios, sino culturas de futuros infinitos que se construyen y reconstruyen día con día, trabajando; "... les habrán cortado sus frutos, sus hojas, sus ramas, sus troncos, pero

no arrancaron sus raíces..." principio maya; por eso los totonacos no nos quedamos en el infinito de las cosas destinadas, cosas impuestas, cosas dirigidas; nuestra acción y fuerza inmensurable de la sonrisa solidaria, del amor colectivo y de la energía transformadora consolidan nuestros corazones que distingue a este pueblo y cultura del golfo; acciones que caminan a procesos de experimentación, pragmatismo y razonamientos lógicos en la construcción de la aurora del conocimiento, pensamiento libre y saberes infinitos que se contraponen a los conocimientos y verdades establecidos.

Soñamos una sociedad perfecta y feliz a partir del renacimiento profético y catalítico de finales del siglo XX y umbrales del siglo XXI; es la época del redescubrimiento y regenerativo de la luz del hombre que aún mantiene comunicación con su cosmos, con dioses y dueños, con su naturaleza, con su saber ancestral y que sabe cómo encargarse sin violencia con las ciencias modernas que le explica la verdad negada. Hoy entendemos e interpretamos la doctrina cósmica manipulada, las revelaciones tendenciosas de la iglesia Católica, los planes y programas encubiertos del estado en todas las fases de nuestra vida; no negamos nuestras tradiciones vamos a su encuentro fortalecidos, no violentamos las políticas públicas generamos la inclusión para el diálogo, acuerdos, respetuosos con igualdad y en la diversidad, ya no nos atoramos en el silencio, miedo, tradición estática, cosmicidad y sometimiento: registra una nueva actitud ante toda acción dominante, desplazante, trastocadora y de acciones desmedidas en nuestro territorio.

La filosofía contemporánea totonaca es un pensamiento libre de la verdad de las cosas, explica la situación sociocultural, que se opone al pensamiento nacionalista, de homogeneidad y de desarrollo uniforme de poder, dominio y de manipulación de un sector que diseña, dirige, opera, administra y decide sobre el destino de la mayoría oprimida históricamente.

El nuevo pensamiento en gestación se usa capitalizando en grupos, segmentos, sectores, familias de la sociedad totonaca, desde trin-

cheras productivas, sociales, políticas, culturales, educativas, formando nichos ideológicos en comunidades, municipios, sub-regiones y regiones. Fenómeno resultado de actuaciones constantes de hombres que quieren liberarse de ataduras cósmicas, religiosas, reglas impositivas que han sido utilizadas para enfrentarlos, no para comprenderse y conciliarse.



Una reflexión sobre los conceptos de honor y prestigio y kaxumbekua "honorabilidad"

Alicia Lemus Jiménez*

*P'urhepecha. Nació el 13 de junio de 1978 en Cherán, Michoacán. Doctora en antropología social por el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Maestra en historia por la Universidad Iberoamericana. Becada por la Fundación Ford-CIESAS (Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social), en el programa de Becas para Estudiantes Indígenas, generación 2004-2006. Licenciada en Historia por la Facultad de Historia de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Integrante del Seminario de Cultura P'urhépecha. Sus líneas de investigación son: migración indígena, mujeres indígenas migrantes, sistema de valores P'urhépecha, realización de materiales didácticos del P'urhépecha como segunda lengua.

Reunir a un número considerable de estudiantes e investigadores indígenas es una tarea ardua que requiere habilidades de liderazgo, nivel académico, amor y compromiso por la cultura en la que se nace. Al recibir la invitación para participar en este coloquio no dudé dos veces en aceptar. Definir el tema sobre el cual platicaría fue un poco más difícil e intenté realizar un pequeño análisis sobre conceptos y estudios clásicos que ha realizado la antropología en México: honor y prestigio. Inicio mi texto haciendo preguntas sobre la importancia de estudiar al pueblo indígena de pertenencia, continúo haciendo un diálogo con antropólogos que han estudiado el sistema de cargos en México y las posturas teóricas y metodológicas que emplean; continúo haciendo una reflexión sobre lo que, a mi juicio, sustenta el sistema de cargos desde la perspectiva ideológica o de pensamiento entre los p'urhepecha actuales; fundamento el concepto kaxumbekua "honorabilidad" y trato de reflexionar y definirlo en el presente ensayo. A continuación, me explico.

¿POR QUÉ ESTUDIAMOS NUESTROS PUEBLOS?

En una de las múltiples pláticas con amigos integrantes del Seminario de Cultura P'urhepecha nos hacíamos las preguntas de ¿Por qué escribimos o estudiamos los temas que hemos desarrollado hasta ahora? ¿Qué hay detrás de ello? ¿Para qué sirven nuestras tesis doctorales o trabajos de investigación? Las respuestas en su momento fueron varias, todos coincidimos en que nosotros los indígenas investigamos sobre hechos que nos afectaron, para bien o mal, de manera directa en nuestra adolescencia o juventud. Provenimos de grupos familiares en donde había carestía económica, poco acceso al sistema educativo, pero sobre todo porque nos tocó enfrentarnos al rechazo y discriminación en contextos urbanizados y la mayoría nos movió el ideal de querer hacer algo por nuestra gente. Todos los indígenas aquí presentes hemos vivido en carne propia la desigualdad en sus múltiples formas. Pero también, la mayoría somos personas preocupadas por contribuir al desarrollo de las comunidades a las que pertenecemos. Y nuestros estudios tienen el objetivo de contribuir al cambio de nuestros pueblos.

En mi caso desde que estudié la licenciatura, la tesis se enfocó en investigar cuáles eran los efectos económicos de la migración internacional en un pueblo como Cherán. El compromiso moral está presente al llevar acabo los temas de investigación. Y pensamos que, por el hecho de salir de casa, estudiar y analizar a nuestros pueblos tenemos un fuerte compromiso de devolver algo. Así como en las mayordomías, los cargos civiles el objetivo es servir a los demás, desde esta trinchera también tenemos la idea de servir, de dar algo al colectivo sin esperar el reconocimiento, con la firme intención de hacer algo por aquellos que nos han dado una historia, identidad, una forma distinta de entender la realidad y el mundo.

Al entrar al tema de investigación, en este caso, a analizar los efectos de la migración internacional de p'urhepechas en el campo de las ideas, del pensamiento de aquello que otros nombran como filosofía.

El tema específico es cómo la kaxumbekua honorabilidad, se reconfigura en una comunidad en donde históricamente sus habitantes han migrado a Estados Unidos. Algo novedoso de la investigación es hacer un diálogo entre la antropología mexicana y el tema honor y prestigio y kaxumbekua analizado desde la perspectiva filosófica basada en el sistema de creencias.

EL DIÁLOGO HONOR Y PRESTIGIO VS KAXUMBEKUA "HONORABILIDAD"

La antropología mexicana aplica el concepto de honor y prestigio en el sistema de cargos religioso, a partir de ahí explica la economía de los pueblos indígenas. Por los años cincuenta de siglo XX Aguirre Beltrán menciona que entre los p'urhepecha de ese tiempo su economía era una mezcla con rasgos primitiva, preindustrial y capitalista, argumenta que es una economía en transición. El análisis lo hace desde la perspectiva teórica del marxismo, corriente teórica que influyó en el gobierno posrevolucionario y en la forma de analizar desde la antropología y la etnología a los pueblos indígenas (específicamente con el gobierno de Lázaro Cárdenas), desde esa óptica el autor argumenta que la mayoría de los indígenas no basaban su economía en la acumulación de capital, y no es que no existiera, sino que había una visión entre quienes acumulaban capital y quienes trabajaban para mantener la economía de prestigio.

En este esquema la división de clases entre los p'urhepecha de ese tiempo fue a los ricos, quienes se caracterizaban por tener mayor capital (comerciantes, profesionistas, empleados, militares, etc.) y por el otro lado aquellos individuos con acumulación de capital y que lo disponían para el consumo de la comunidad mediante el servicio, principalmente en las fiestas. De esta manera se clasificó a los individuos. Los p'urhepecha de ese tiempo nombraban "pudientes" a los que sustentaban su poder en la acumulación de capital y "principales" a quienes cimentaban el poder en el despilfarro y el derroche institucionalizado. La sociedad occidentalizada no entendía por qué los p'urhepecha gastaban

tales sumas de dinero en comida, música, ofrenda, y cargos de los santos. El autor en su obra de economía de prestigio se hace el cuestionamiento de ¿Cuál es el destino [finalidad] que se ha dado a tales sumas [de dinero] y por qué los pueblos tarascos se ven tan miserables cuándo están rodeados de una inmensa riqueza forestal? La respuesta fue que el sistema económico de los tarascos tenía dos características: la primera, cubrir las necesidades biológicas de la subsistencia y la segunda en la adquisición de prestigio.

Tal pareciera como si el denominarse principal, estuviera basado solamente en la parte económica y la forma en cómo se hace uso del capital. Encajonando al servicio y al sistema de cargos como una institución donde se invierte mucho y lo que se logra es el reconocimiento y el respeto de la gente de su localidad. Desde la óptica económica es entendible el análisis. La fiesta patronal para ese tiempo, y los gastos que generaba el cargo era sumas cuantiosas, entre comida, baile, licor e intercambio de bienes y servicios las sumas de dinero superaban cualquier expectativa. En la actualidad si analizamos el sistema de cargos religioso y las fiestas que lo acompañan la diferencia no es mucha. Los miles y millones de pesos que se utilizan en las fiestas patronales y familiares entre los p'urhepecha es cuantiosa.

Los estudios de Aguirre Beltrán fueron la base teórica para otros estudios sobre el sistema de cargos en el suroeste mexicano. A finales de los años setenta Frank Cancian, en su estudio sobre "Economía y prestigio en una comunidad maya" estudia el sistema de cargos entre los tsotsiles de Zinacantán, Al referirse sobre el sistema de cargos y el tema de honor y prestigio los relaciona con el capital económico que poseen los zinacantecos, principalmente la producción de maíz. Aquellos que poseen tierras de cultivo en la zona templada, que es donde la producción del maíz es mejor, mayores ingresos económicos tienen. Una de las formas en cómo se financian los cargos es mediante la adquisición de deudas familiares y entre amigos y conocidos de la localidad. El sistema de endeudamiento ha sido tal que la mayoría de los que han tenido cargos incluso perdieron sus tierras de cultivo.

En esta comunidad los cargos mayores son los más costosos y los que todos quieren adquirir. El autor menciona que "el costo del cargo, incluyendo el rango y autoridad tradicional, determina el prestigio adjudicado a la persona que lo ocupa, es decir, el costo del cargo determina el prestigio. Para los tsotsiles "el prestigio es el valor total de la actuación. Es la deferencia y respeto que un hombre recibirá por servir en su cargo, la variable por la cual puede compararse él mismo con los otros que también han ocupado cargos". El autor menciona que el prestigio es una cualidad difícil de medir, y consideró que puede juzgarse como una combinación de costo y la autoridad. Durante la recopilación de datos hizo preguntas a sus informantes sobre qué era el prestigio para ellos, no tuvo respuestas claras. Más aún cuando intento hacer una escala de prestigio los zinacantecos respondieron que todos los cargos están al servicio de los santos y que todo servicio prestado a los santos es igualmente virtuoso, es decir todos los cargos son buenos.

Esta sola afirmación en el texto por parte de los tsotsiles deja entrever que los cargos no se toman por la construcción de prestigio que el autor elaboró, es decir, no se basan en el costo-autoridad. Afirmó que entre los tsotsiles los hombres pueden comprar el prestigio y demostrar su éxito económico a través de los esquemas tradicionales de participación en el sistema de cargos. Ante esta teoría mi análisis del sistema de cargos entre los p'urhepecha de Araken y su sistema de cargos sí implica gastos económicos, pero no es la base en la que se sustenta el cargo. Si todos los cargos son buenos significa que es un servicio de humanos a los santos/dioses, es un compromiso moral que los individuos otorgan hacia el colectivo.

Efectivamente los costos que implica un cargo son elevados, si se analiza desde la perspectiva económica, ¿cómo un individuo puede trabajar y ahorrar durante años de su vida para gastarlos en fiesta en unos cuantos días?, más aún ¿Cuál es el sistema ideológico que sustenta cargos tan costosos? Para tener tal respuesta es necesario hacer un análisis de aquello que para los indígenas es importante en plano espiritual. Entre los p'urhepecha de Araken honor y prestigio, entendido desde el

campo económico, no es lo único que sustenta el sistema de cargos. Los motivos por los cuales los individuos sirven en el cargo es un complejo entramado de creencias que determinan el deber ser de los individuos y su relación con lo que ellos consideran sagrado. Existe en lengua p'urhepecha un concepto mucho más amplio que honor y prestigio, y este es kaxumbekua "honorabilidad".

Kaxumbekua es un concepto clave para entender la cosmovisión de los p'urhepecha actuales. Es un concepto polisémico porque aglutina otros valores como buena crianza, cortesía, amabilidad, servicio, respeto, dignidad, trabajo, ayudanza, reciprocidad y obediencia, la reunión de todos estos valores da la honorabilidad. El término se aplica tanto a hombres como a mujeres. Se adquiere en la familia durante la primera infancia y son los adultos principalmente los ancianos, quienes inculcan las cualidades que debe tener una persona kaxumbeti.

Kaxumbekua se fundamenta en el sistema de creencias de los arakeños. El sistema de creencias actual de los p'urhe es una mezcla de muchas creencias religiosas. Están aquellas que tienen que ver con las religiones emanadas del cristianismo, la hechicería, y podemos encontrar reminiscencias de una religiosidad precolombina como son las creencias agüeros, en seres sobre naturales y la lectura del posicionamiento de los astros que son la base del sistema agrícola. Al ser un ideal de cómo debería ser las personas kaxumbekua tiene normas no escritas bien definidas para hombres y mujeres en etapa de niñez, juventud y adultez.

Si bien es cierto que existe kaxumbekua individual, para los arakeños tiene mayor importancia la kaxumbekua colectiva. Y está relacionada a una amplia red de parentesco que incluye a parientes consanguíneos y rituales, teniendo importancia ambas. Es decir, los individuos siempre están pensando en los demás, trabajan para otros, los bienes económicos son para cubrir necesidades, y fiestas y ritos para el colectivo, contraen matrimonio pensando en la importancia de los grupos familiares que emparentan en la alianza matrimonial, practican gobernanza en función de lo colectivo, pero sobre todo no existe práctica

religiosa como única, podemos encontrar grupos familiares que practican el catolicismo, la hechicería, asisten o en algún momento han formado parte de religiones protestantes, siembran su maíz tomando en cuenta los ciclos lunares, etc., siempre están pensando su vida en función de los demás.

El objetivo principal de kaxumbekua es poner en práctica el sesi irekani "vivir bien" en armonía con las personas y los santos, dioses o aquello que consideran sagrado. Kaxumbekua y sesi irekani puede aplicarse a distintos campos: al matrimonio, sexualidad, parentesco, la gobernanza, sistema económico, a la relación hombre naturaleza y al sistema de cargos, sólo por mencionar algunos. Cada uno de estos campos tiene su normatividad en donde la multiplicidad de valores debe estar presente. Este tipo de normatividad tiene dos categorías: lo que se debe hacer, y que es el ideal, y lo que no se debe hacer. Kaxumbekua, al ser un sistema de normas consuetudinaria resalta en situaciones de conflicto o cuando no se hacen tal o cual cosa conforme a la costumbre o tradición. Así mismo, kaxumbekua al ser un ideal del deber ser, se aprende y obtiene según los actos de los individuos, pero también se pierde cuando no se cumplen las normas que lo sustentan. Es un sistema cíclico en donde por los actos, la edad, el servicio a la comunidad entre muchos otros elementos está en un constante renovar para los individuos. Y también existen las excepciones a la regla, como en los casos en que la kaxumbekua jamás se recupera, como el caso de las mujeres que comenten adulterio o los hombres que cometen asesinato, sólo por ejemplificar algunos.

Kaxumbekua aplicado al sistema de cargos en Araken tiene un fuerte sentido colectivo, a diferencia de los cargos que observa Cancian en Zinacantán no recae en un individuo jefe de familia, es la pareja de casados, quien ostenta el cargo, ellos son los representantes del clan familiar que asume dicha responsabilidad. La kaxumbekua colectiva de la familia que asume el cargo se refleja al momento de ejecutar los rituales. Aquellos grupos familiares que reúnen a la mayoría de los integrantes del clan, participan, aportan insumos, y desempeñan tareas específicas según su rango, jerarquía, edad, género y grado de parentesco,

son familias catalogadas kaxumbetiecha. Los individuos muestran sus cualidades que denotan honorabilidad y son bien educados en cuanto a su función e importancia en la familia y el desempeño en el cargo.

La economía de prestigio y el derroche de insumos de los p'urhepecha que aborda Aguirre Beltrán no se entenderían sino tuvieran una explicación de las prácticas basadas en la religiosidad. Los p'urhepecha se identifican por tener fuertes vínculos entre lo humano y lo sagrado, principalmente hacia los dioses. Constantemente realizan ofrendas, rituales, fiestas para agradecer los favores y beneficios que otorgan los santos/dioses. A ellos se les atribuye todo tipo de beneficio o perjuicio, si se tiene salud, trabajo, buenas cosechas, se llega a la edad adulta o cualquier evento de la cotidianidad se atribuye al favor de los santos/dioses. Cuando es lo contrario, enfermedad, malas cosechas, mala suerte, o incluso la muerte también se atribuye o se explica porque los santos/dioses así lo han dispuesto, todo lo que sucede es por designio divino, nada sucede al azar. Esto demuestra que los p'urhepecha de Araken son individuos extremadamente religiosos. En la fiesta patronal, siempre que es la hora de la comida colectiva, el integrante mayor del grupo familiar, invita a comer diciendo la frase: "venganse vamos a comer, ya que tata kuerajpiri quiso que otra vez llegáramos a esta fiesta, porque sólo él sabe si el próximo año vamos a estar o no".

Ofrendar a los dioses o santos es una forma de mostrar la kaxumbekua de los grupos familiares. Es en este acto donde se pone en práctica la jarojpikua, ayudanza, reciprocidad o lo que otros pueblos denominan tequio, mano vuelta etc. En el sistema de cargos en Araken existen distintos tipos de ofrenda, aquellos que directamente tiene que ver con santos y tienen una connotación simbólica y aquellos que además de la connotación simbólica son representadas mediante ayuda económica a quien ostenta el cargo a través de préstamos de dinero a los grupos familiares, o cuando aportan insumos para la realización de la fiesta.

En la primera categoría (insumos no costosos ni en cantidad) los individuos y grupos familiares ofrendan dinero, maíz, vestimenta, incien-

so, veladoras, flores y una infinidad de productos al santo mediante rituales específicos que pueden ser llevados en la casa del carguero, la iglesia, procesiones, o algún lugar específico, designado para tal ocasión. En Araken por ejemplo, el santo patrón y la pareja que ocupa el cargo de esta imagen, en la principal procesión son ataviados con billetes no mayores de cien pesos, últimamente se ponen billetes de un dólar. Por su puesto, el santo patrón es quien recibe la mayor cantidad. A este tipo de ofrenda se le llama el *parandi*, es de manera voluntaria, la persona ofrenda el dinero a nombre de su familia.

Los costos para la realización de las fiestas y rituales en honor al santo patrón implica cantidades que superan los ingresos económicos de la pareja que tiene el cargo. En esta etapa funciona el *jarojipikua* involucrando al sistema de parentesco consanguíneo y ritual del grupo familiar. Por supuesto que la pareja en el cargo hará gastos para las festividades, los parientes en primer grado de consanguinidad de la pareja, son quienes mediante la ayudanza aportarán insumos de los más costosos; comida, leña, música, adorno de la iglesia, pirotecnia, bebidas alcohólicas etc. Esto es posible porque desde que se da la unión conyugal genera una serie de alianzas familiares que ayudarán a solventar este tipo de cargos. Es decir, la vida en colectivo se fundamenta en la reciprocidad que entablan los grupos familiares. Una vez que se tiene el cargo, la red de parentesco con la que cuentan los cargueros llevará el *parandi* a los cargueros (en su investidura de representantes del santo) porque ellos ya lo hicieron en el pasado con otro grupo familiar, o lo harán en el futuro. Este sistema recíproco es lo que autores como Bourdeau llaman capital simbólico, en donde su principio fundamental es la economía de la ofrenda. Al interior de los grupos familiares se dan una serie de intercambios, transacciones que se instauran entre una generación y otra. Este tipo de acciones son parte de una economía simbólica la cual tiene principios generales. El primero de ellos es que hay un intercambio de obsequios, y remite un "contraobsequio" y éste no se devuelve de inmediato. Existe una transfiguración de los actos económicos en actos simbólicos, el obsequio deja de ser un objeto material para convertirse en una especie de mensaje o símbolo adecuado para crear un vínculo social.

A diferencia del prestigio que maneja Cancian, *kaxumbekua* no se puede "comprar" solicitando un cargo y mediante él tener autoridad y respeto de los demás. Si se tiene recurso económico suficiente para solventarlo, eso es casi imposible, no es por este medio por el que se denomina *kaxumbiti* a un individuo o grupo familiar, sino por llevar a la práctica cualidades que tienen que ver con el cúmulo de valores morales en los que se sustenta *kaxumbekua*. La honorabilidad de un individuo o grupo familiar es un proceso constante, tiene un principio y no tiene final, funciona como espiral. Es decir, en el sistema de cargos pone de manifiesto la honorabilidad al servir al santo y la comunidad mediante la ejecución del cargo, pero no termina al momento de entregar el cargo, dependiendo del desempeño de éste se mantendrá y heredará la *kaxumbekua* familiar a las generaciones que aún no existen. Se vuelve a poner de manifiesto la *kaxumbekua* familiar cuando otros integrantes del grupo familiar desempeñan el cargo o cuando lo hace un integrante de otra generación.

Existen los casos en donde grupos familiares han desempeñado cargos de un santo por varias generaciones. En una especie de heredar el cargo y la *kaxumbekua* de una generación a otra. Como el caso de Cherán en el cargo de San Anselmo y la fiesta del corpus. Grupos familiares son quienes han tenido el cargo por más de seis generaciones. Y están asentados en los cuatro barrios, lo que significa que hay cuatro cargueros e imágenes del mismo santo y estos sólo se distribuyen en clanes familiares establecidos en dicha territorialidad. Quienes ya fueron cargueros, años atrás, tienen el compromiso moral de acompañar a los cargueros actuales y entre ellos solventar los gastos de la fiesta y los rituales. Los varones jóvenes de dichos grupos familiares forman cuadrillas de más de veinte individuos y recorren kilómetros en el bosque para recolectar panales de avispa, y en el corpus son la ofrenda que otorgan al santo. Por medio del ritual el día del corpus cada grupo familiar expone mediante danza, algarabía y embriaguez la cantidad de panales de avispa. Muestran sus habilidades de recolectores, entre más panales bajen mayor es la honorabilidad de los individuos del grupo familia, y lo determina el número de hombres que sube al bosque. De esta

manera se conoce a los clanes familiares que por generaciones se han dedicado a la recolección de panales y, por consiguiente, son grupos familiares reconocidos por ser cargueros de los santos y ejecutar año tras año los rituales y fiestas que denota dicha responsabilidad.

Otro ejemplo similar es en la comunidad de Ahuirán y el carguero de San Mateo, santo patrón del pueblo. Quienes acceden al cargo es una pareja de hombre y mujer unidas en matrimonio. Al igual que en Cherán la responsabilidad recae en los grupos familiares de los esposos. Aquí tiene mayor importancia la familia patrilineal. Los grupos familiares que ostentan el cargo están dispersos por el alto índice de migración internacional. Aún y que las familias vivan en Estados Unidos, cumplen con la responsabilidad de la ofrenda una vez que los hermanos o parientes cercanos han adquirido el cargo en el pueblo. El padre y los hermanos del carguero de San Mateo son quienes a manera de ofrenda costean los gastos de las bandas de música, comida y adornos de la iglesia. Los hermanos de la carguera, así como los tíos y primos de ambos son quienes contribuyen con ofrendas menos costosas como el maíz, insumos para la comida, leña, vino, flores, etc. La red de parentesco, tanto la que vive en el pueblo como los que están en Estados Unidos, es la forma en cómo funciona el cargo y realizan una serie de rituales y fiestas durante todo el año, de tal manera que en la fiesta patronal es el inicio y la culminación del cargo, también en este acto los grupos familiares exponen su honorabilidad familiar realizando las fiestas y participando el mayor número de personas otorgando ofrendas al santo y al carguero. La reciprocidad entre los grupos familiares es evidente, servir significa dar, y dan porque agradecen a su santo los favores obtenidos a lo largo del año.

PARA FINALIZAR

Analizar el sistema de cargos debe ser observado desde las múltiples perspectivas. No olvidar la parte histórica, que es algo que no se ha realizado a profundidad antropológica, pero sobre todo desde la filosofía y el pensamiento de quienes lo practican y viven todos los días.

Para ello, tenemos que enseñarnos, aprender las teorías y herramientas que han utilizado los antropólogos, e intentar hacer un diálogo con ellos para fortalecer objetivos en común, en este caso fundamentar en qué se basa el sistema de cargos entre las culturas mesoamericanas y cómo impacta en su cotidianidad.

Desde mi perspectiva para los p'urhepecha kaxumbekua determina la vida en colectivo se aplica en distintos campos: religiosos, familiar, político, económico y cultural. Como todo valor moral es cambiante, se resignifica en algunos casos, se adapta a contextos y momentos históricos, pero sobre todo se vuelve flexible. Para el caso del sistema de cargos existe, en el sistema de cargos religioso, así como en el civil. Y la antropología en México sólo ha estudiado estos dos. Sin embargo, al realizar trabajos de investigación en mi comunidad observo un tercer sistema de cargos que está fuertemente vinculado al sistema de parentesco y familiar porque es dar servicio y asumir responsabilidades entre grupos familiares mediante la alianza del matrimonio. Y al igual que los otros dos, está vinculado al sistema de creencias, lo sustenta la jaroipikua, marhuatspekua, y sobre todo la kaxumbekua colectiva es el pilar de este sistema de cargos parental.

Por ahora, es sólo trabajo de análisis y observación, y puede escribirse y ser argumentado desde la perspectiva del sistema de cargos. ¿Podemos hablar de otros sistemas de cargos? En el caso de que nuestras hipótesis no tengan sustento, ¿de qué estamos hablando entonces? Si no existen otros sistemas de cargos, esta forma de organizarse y convivir ¿qué son y cómo se mantienen y forman parte de vivir en colectivo entre los p'urhepecha? Las preguntas no tienen respuesta por ahora, son la invitación a autoinvestigarnos y contribuir al generar conocimiento sobre nuestros pueblos.



Filosofía de la práctica
y autosuficiencia
versus filosofía
de la dependencia

Nicandro González Peña (Hñähñu)*

* Es Maestro en Antropología Lingüística por el Instituto de Investigaciones Antropológicas UNAM; y Licenciado en Lingüística por la Escuela Nacional de Antropología e Historia, su línea de investigación es la Documentación Lingüística, Dialectología y Procesos de Normalización de Escritura de Lenguas Indígenas y la Antropología Visual. Estudia las lenguas Otomí, Mixteco, y Chontal de Tabasco. Ha realizado investigación sobre la operación del Laboratorio de Análisis y Documentación Lingüística del INAH, Documentación para el Acervo Digital de Lenguas Indígenas CIESAS. Ha publicado artículos de Documentación Lingüística e Intelligibilidad por el INAH, Libros para revitalización y enseñanza del otomí, por el CIESAS. Forma parte como Miembro fundador de la Red Mexicana de Antropología Visual, es miembro del Equipo de Dialectología Fónica y léxica del Otomí y de la Red de Acervos de Lenguas Mexicanas, Actualmente es Director de Investigación del Instituto Nacional de Lenguas Indígenas.

Gracias a todos por estar aquí con este interés y organizar un equipo de trabajo en torno al conocimiento de los pueblos originarios. Como ya me han presentado hace un momento, soy originario de un pueblo otomí del Estado de México. Actualmente dirijo la investigación que hace el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas en torno a la descripción, catalogación, ubicación geográfica y modelos de desarrollo lingüístico de las lenguas indígenas del país. Pues bien, henos aquí discutiendo este tema de la filosofía de los pueblos indígenas. En este caso quiero hablar un poco de algo que he dado en llamar: la filosofía de la *praxis*, una filosofía basada en la práctica, quiero también empezar con una reflexión que en algún momento en otras discusiones sobre el tema surgió como pregunta: ¿cómo es posible que una sociedad multilingüe y multicultural tenga una dinámica social predominantemente monolingüe, monolingüe en español y además que en esta sociedad el bilingüismo únicamente sea reconocido cuando se habla español y otra lengua extranjera?

Si se habla español y otra de nuestras lenguas originarias, eso no se reconoce como bilingüismo, al contrario, aún en estos días se considera que hablar una lengua indígena causa interferencias en el aprendizaje escolar y en el desarrollo profesional y personal.

Apenas y se empiezan a dar algunos cursos formales de lenguas indígenas en universidades del país y a reconocer como bilingüe a una persona que habla español y habla una lengua indígena. La misma Universidad Nacional Autónoma de México recientemente está desarrollando e impartiendo cursos sobre estas lenguas, y muy recientemente está reconociendo también que sus alumnos hablantes de alguna lengua indígena puedan presentar su tesis, defender su examen profesional y titularse con el reconocimiento de su lengua materna, ya sea tsotsil, rarámuri, hñähñu, como segunda lengua, al mismo nivel que alguna lengua extranjera.

Entonces creo que esta situación en la que un *ethos* monolingüe ha predominado en esta sociedad mexicana ha sido fincada por una idea de desarrollo y progreso que magramente aprendió modelos de desarrollo europeos. Tal vez los ideólogos de esta nación, lo que entendieron y consideraron adecuado fue que había que castellanizar, homogeneizar culturalmente, y todo lo demás mandarlo al olvido a la historia sin fin, entonces, estamos ante una situación de este tipo en donde el olvido y desprecio de las lenguas y culturas originarias del país nos han llevado a situaciones en las que todo el conocimiento implícito en nuestras lenguas sea también menospreciado y que hasta apenas ahorita estemos hablando en encuentros, en donde nos dedicamos al estudio, reconocimiento y revaloración del pensamiento indígena contemporáneo, equiparándolo como un pensamiento filosófico a nivel de cualquier otra cultura de mundo.

Pretendo hablar de este conocimiento de los pueblos indígenas de México como *praxis*, como una filosofía basada en la práctica, la de los pueblos originarios del país y que tiene mucho que aportar a un desarrollo sustentable y comunitario. Como ya se ha dicho desde el

principio de las presentaciones, los pueblos indígenas tenemos mucho que aportar para que esta sociedad pueda transitar de ese *ethos* monolingüe que he mencionado hacia un *ethos* realmente multicultural y multilingüe.

El aporte del conocimiento indígena me parece que en principio está implícito en sus lenguas, en el léxico de estas lenguas, en la manera en que han clasificado, organizado y nombrado el mundo, el entorno inmediato. Tal repertorio léxico hace referencia a la transformación, aprovechamiento, procesamiento y mantenimiento de los recursos propios de la región habitada por los pueblos originarios, mucho de este conocimiento ha sido acuñado a través de la observación y ensayo por siglos, cuando no milenios, hablamos de pueblos que han habitado esta región por más de dos mil y hasta más de cuatro mil años. Una referencia general sobre la línea de tiempo ocupada por algunos pueblos originarios de México, basada en genealogía y filiación lingüística, se puede encontrar en Potslom¹ en ella se menciona una aproximación de 2500 AC para el pueblo, p'urhepecha unos 1500 AC para los mayas, 1400 para los mazatecas, entre otros. Así que las realidades nombradas y transformadas por sus habitantes han pervivido decenas de siglos.

Cuando una realidad es mencionada, nombrada; entonces empieza hacerse visible y tangible, se materializa en la mente de quienes la nombran y quienes la escuchan y decodifican la referencia. Cuando se deja de practicar una actividad, ya sea un ritual, la siembra de alguna planta, la preparación de alimentos, la creación de alguna artesanía: todo el léxico, todo el conocimiento en torno a esa práctica deja de hacerse, deja de mencionarse, se desdibuja la actividad, sus objetos, procedimientos y beneficios, se pierden esos nombres y, entonces, se empobrece la transformación que se venía realizando y se empobrece también el mundo. Es decir, el conocimiento acuñado por mucho tiempo

¹ Santacruz Lino, Cuentos de los pueblos indígenas de México, Lenguas originarias, Potslom, Álamos, Alemania, 2016, p. 361.

e implícito en ese quehacer desaparece cuando se deja de nombrar, si no se nombra es porque ya no se usa, ya no se requiere esa referencia y cae al olvido, incluso los instrumentos, plantas y otros recursos quedan físicamente, pero ya cada vez menos personas saben para qué sirven y cómo se llaman. Por lo tanto, el mundo se empobrece cada vez más con este tipo de pérdidas. Pero las causas de que se dejen de hacer actividades relacionadas al aprovechamiento del entorno, que distintos pueblos han hecho de manera diferenciada en virtud de que sus geografías y ecosistemas son distintos, se debe a esa visión monolítica que he llamado *ethos* monolingüe y monocultural. Porque esta postura asume que sólo hay una visión valedera, verdadera y científica del mundo y una sola forma "adecuada" de nombrar el mundo. Por lo que esta visión y proyecto de nación impuso los valores y formas de conocimiento adoptados de la doctrina positivista y capitalista por encima de todos los demás conocimientos y modelos socioeconómicos, a los cuales demeritó y descalificó por todos los medios, hasta llegar a inocular en el imaginario social de la mayoría de los pueblos originarios la idea de que ciertamente no tenían el talante de ciencias sus conocimientos, ni la categoría de idioma sus lenguas maternas, ni el reconocimiento de gente de razón sus idiosincracias, al respecto una referencia de mediados del siglo XIX dictaba:

Escucha querido maestro rural (...) Es necesario que sepas que los indios nos llaman gente de razón no sólo porque hablamos la lengua castellana, sino porque vestimos y comemos de otro modo y llevamos una vida diversa de la suya. De manera que la función tuya como maestro netamente indígena no consiste simplemente en castellanizar a la gente, sino en transformarla en gente de razón.²

² Ramírez, apud Brumm, M., Formación de Profesores en Lenguas Indígenas, INALI, México, 2010, p.58.

Por lo tanto, de manera abrupta se perdió una gran cantidad de conocimiento prehispánico, desde la conquista, durante la colonia y hasta nuestros días.

Y hoy más que nunca es necesario el conocimiento de los pueblos originarios, es necesaria otra forma de relacionarse con el mundo y de transformarlo y aprovechar sus recursos de manera más sustentable, porque actualmente estamos viviendo y padeciendo en diferentes grados un mundo que cada vez es más voraz y más excluyente. Un mundo que cada vez trata de generalizar más esta relación de dependencia humana, en la que se pretende que este conocimiento de los pueblos originarios se desdibuje, se demerite y finalmente se nos olvide y, por lo tanto, las sociedades sean más dependientes y solo entiendan que el acceso a los medios para satisfacer las necesidades de sobrevivencia es únicamente a través de la adquisición de bienes y servicios ofertados por las transnacionales.

Cada vez que se pierde un conocimiento tradicional, nos hacemos más dependientes, transitamos más a la dependencia absoluta en la que la vida sólo se entiende como una lucha constante y diaria por una magra sobrevivencia, en la que estamos solos contra los otros. Se trata entonces de una sociedad de la dependencia, que es la que buscan consolidar las cúpulas hegemónicas y mercantilistas para que nos hagamos cada vez más dependientes versus una filosofía de la autosuficiencia que es la que practican nuestros pueblos originarios.

Además de que el conocimiento tradicional de los pueblos originarios está implícito en el léxico de las lenguas indígenas, también está en otros niveles de la lengua: mencionaba el compañero Miguel Hernández en su presentación, que hay una sintaxis en nuestras lenguas que es bastante compleja, y que es distinta por ejemplo a la de la lengua hegemónica de este país, el español, y él hablaba un poco de la complejidad de dar a entender o de hacerse comprender en otras sintaxis. Al respecto, creo que precisamente nuestras lenguas tienen otra sintaxis, que implica otra forma de entender el mundo, de relacionarse con el mundo

y entonces también otra forma de explicar el mundo. Hace tiempo leía un libro de la serie de *las enseñanzas de don Juan*, el último de ellos titulado "el lado activo del infinito" tiene un capítulo dedicado a la otra sintaxis. Se puede uno preguntar ¿qué hace un capítulo de sintaxis en un libro de chamanismo? Pues bien, este capítulo se ocupa de un tema que a principios del siglo XX había tratado Ludwig Wittgenstein quien, en su texto *Tractatus Logico-Philosophicus* concluye que el límite de nuestro mundo es el límite de nuestra lengua, después de un concienzudo análisis filosófico concluye eso, nuestro mundo es delimitado por nuestra lengua:

Aforismo 5.6 "Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo".

5.62 "Que el mundo es mi mundo, se muestra en que los límites del lenguaje (el lenguaje que yo sólo entiendo) significan los límites de mi mundo".³

Sin embargo lo que deseo destacar al mencionar el texto "el lado activo del infinito" es que los sabios del México antiguo en este libro ya habían comprendido esto mismo, varios siglos antes: "la sintaxis de una lengua define otro mundo, otra percepción, y no solo limita nuestro mundo, también lo acuña, le da forma y le da sentido"; pero estos sabios describen una inmensa posibilidad, un crisol de sintaxis posibles. Es decir, varios mundos coexistiendo. Entonces, si nosotros estuviéramos únicamente basándonos en las posibilidades léxicas y sintácticas de una lengua, nos estaríamos revirtiendo nuevamente a este ethos monolingüe que únicamente puede entender el mundo de una sola forma y quiere, además que todos nos ciñamos a esa forma de entender y comprender el mundo e impone por todos los medios la versión única que en su mundo se entiende como progreso, éxito, bienestar, desarrollo social y económico entre otras categorías.

³ Wittgenstein L., *Tractatus logico-philosophicus*-Investigaciones filosóficas, traducción, introducción y notas críticas de Isidoro Reguera Perez, Gredos, Madrid, Gredos, 2017, p 58.

En "el lado activo del infinito", se puede ver el esfuerzo que los sabios de los pueblos originarios de México hacían por explicar estas otras posibilidades de comprender el mundo y la coexistencia necesaria para que ninguno descalifique al otro. Por lo que necesitamos comprender y practicar esta especie de flexibilidad sintáctica para poder comprender otros mundos y hacer posible que esto de lo que hablamos: el multiculturalismo, pueda transitar a estadios en los que es posible una sociedad multicultural y multilingüe que tiene esta flexibilidad cognitiva y sintáctica y puede percibir, entender el mundo, las explicaciones y las descripciones de otros mundos que están aquí. Muchos de estos mundos están aquí presentes y han estado hablando y tratando de explicar desde esta otra sintaxis, desde otra riqueza léxica las posibilidades del mundo y los conocimientos que cada uno de estos pueblos tiene y que debemos depositarlos en lo que podría ser una necesaria re-creación de este ethos que he dicho monolingüe y monocultural, para trascender a una relación más simétrica entre los pueblos del país, basada en el multiculturalismo y multilingüismo. De la misma manera es importante que la riqueza contenida en la naturaleza multilingüe y multicultural del país no solamente sea vista como una característica de facto, sino como una forma de vida, en los hechos, en la cotidianidad y una práctica común en la dinámica sociocultural de los ciudadanos y sus instituciones.

Otra manifestación importante en la que se ha resguardado y transmitido el conocimiento de los pueblos originarios, además del léxico que he mencionado, es en las prácticas sociales y en las expresiones artísticas y culturales. En estas actividades se manifiesta con claridad esta dialéctica, que he dado en llamar filosofía de la praxis y de la autosuficiencia versus la filosofía del miedo y la dependencia. Por un lado, tenemos que la práctica de la dependencia ha generado un hombre que ya no ofrenda a la tierra, un hombre que ya no está en torno a la naturaleza, que ha creído que puede controlar, manipular y explotar a placer la naturaleza, y que además de que ya no ofrenda, porque no lo considera necesario, también ha dejado de lado las prácticas comunitarias, para vivir solo y cuidar su individualismo como frontera

con los demás y relacionarse con los otros en función de las posibilidades de adquisición de bienes de cada uno a partir de lo que su individual capacidad puede proveerle. Este tipo de idiosincracia, además está basada en una práctica predatoria de su entorno, a través de un uso inconsciente y descontrolado de los recursos naturales, y en virtud de su postura monolítica está excluyendo a todas las demás formas de concebir y relacionarse con el mundo. Este modelo basado en la dependencia y el miedo ha generado y trata de imponer, como única forma de vida, un sistema social en el que se nos debe cobrar por todo. En este modelo se debe pagar por nacer, por vivir, por amar y por morir; todo tiene costo en este modelo, y, esta postura es contraria a la filosofía de los pueblos indígenas. Un campesino piensa: por qué voy a pagar por el fuego para preparar los alimentos, si yo sé leñar y además tengo las posibilidades de tener leña en mi casa y por qué debería pagar por los suministros alimenticios para mi familia si sé trabajar la tierra y puedo tener un huerto y puedo tener por lo menos los alimentos más imprescindibles, además de todas las demás formas de distribución y acceso a suministros varios basadas en el trueque, tequio, mano vuelta, faena y otros modelos en donde si algunas de las cosas no se dan en mi tierra las intercambio con otro pueblo, y lo que a éste le hace falta, nosotros se lo podemos también intercambiar.

Estas dos visiones del mundo son antagónicas. ¿Cómo podrían converger estas sociedades? La de la autosuficiencia y consumo sustentable con la otra que nos pretende vender todo en la que el desconocimiento u olvido de prácticas de autogestivas nos lleva a la dependencia y a la irremediable estadía en la que sólo si podemos comprar lo necesario para vivir, garantizamos la vida.

Otro aspecto de la concepción del mundo practicada por los pueblos indígenas, es una en la que la tierra se concibe como madre, entidad viva y conciente a la que se le debe cuidar y procurar alimentar tal y como se hace con otros seres vivos y especialmente con las deidades. Al respecto, me comentaba un amigo y chaman náhua de Veracruz: Eutiquio Gerónimo, quien realiza rituales diversos, muchos de ellos

precisamente para ofrendar y agradecer a la tierra, que muchas de las catástrofes naturales que ahora acurren, como huracanes, deslaves entre otros, se deben a que ya casi no se ofrenda ni se alimenta la energía de la tierra, y que entonces la madre tierra al necesitar la energía, de alguna manera lo está cobrando.

¿Cómo poder conciliar estas dos visiones? Una que concibe a la tierra como madre conciente con derechos y que además tiene energía y que hay que alimentar esa energía. Mientras la otra considera que es un objeto semi-inerte y que se puede explotar desmedidamente; y esta segunda visión, además ha desacreditado todas las otras concepciones del mundo, a fin de imponer la suya. Esta sociedad hegemónica ha desconocido la filosofía de los pueblos indígenas y la ha clasificado como mitos y creencias; a la medicina de pueblos originarios la ha llamado herbolaria o curandería; a su creación artística la ha subclasificado como artesanía y a su ciencia la ha subestimado como meras creencias y prácticas culturales. Toda esta subestimación y devaluación derivada de una mirada monolítica y una sola forma de entender el mundo, ha provocado una pérdida indiscriminada de conocimientos respecto de cómo transformar y aprovechar sustentablemente los recursos que la humanidad tiene en su entorno. Pero no sólo es el hecho mismo de desconocer las técnicas, filosofías e idiosincrasias de los muchos otros pueblos que conforman la nación mexicana. Sino el efecto que ha tenido el hecho de negar el origen indígena de México. Preguntaba al principio ¿Hacia dónde puede ir una sociedad que se ha negado a sí misma? ¿Qué papel puede jugar en este contexto global y mundial una sociedad que renunció a su origen o que ha negado una gran parte de su origen? Las respuestas a estas preguntas las tenemos tangibles: somos una sociedad, una nación que a la fecha no ha logrado una autosuficiencia ni energética, ni económica, ni política, ni tecnológica, porque ha estado mirando hacia afuera todo el tiempo, y este hecho se ha mencionado muchas veces aquí, estar viendo siempre afuera, estar imitando magramente los modelos que vienen del exterior y tratar de parecernos a esos modelos y tratar de alcanzar los estándares y niveles que dichos modelos exteriores imponen, cuando esos niveles están hechos

para no alcanzarlos precisamente, para que estemos siempre dependiendo en todos los ámbitos de la vida económica, social, tecnológica y demás aspectos; en lugar, de desarrollar modelos desde el interior, transformando los recursos, que son muchos los que México tiene; pero no, mejor se malvenden u ofertan al exterior para que ellos los transformen, y después nos los vendan ya transformados a precios exorbitantes. Todo en aras de alcanzar un anhelado progreso, cuya forma también ha sido definida desde fuera ya que la modernidad y el desarrollo tecnológico, siempre nos han llegado desde fuera, el ethos monolítico también dicta a todos lo que es el éxito y el progreso, y sin más, México inició una carrera desesperada por alcanzar ese progreso sin mirar atrás, incluso sacudiéndose todo lo que atrás tiene, sin reflexionar sobre el potencial que tiene en su origen indígena.

Mi compañero Rarámuri Guillermo, mencionó durante su participación: "somos tal vez la antítesis de progreso", y yo digo que sí, claro, somos la antítesis de ese progreso que nos están vendiendo, que invariablemente dicta que el progreso está en la posibilidad de comprar todo, de tener papel moneda y consumir desmedida y descontroladamente, somos la antítesis de ese progreso que propaga la idea de que la vida y la felicidad deben ser una lucha constante que hay que librar solos. Nosotros proponemos otro progreso basado en un estado que considero es la condición natural de la humanidad: la multiculturalidad, el multilingüismo y la comunalidad, este modelo es una de las formas más sustentables de las que se tiene referencia, los pueblos originarios llevan miles de años practicando tequio, pjoxta (ayuda mutua), mano vuelta, faena y otros tipos de formas comunales que les han dado sustento, no ha sido fortuito que aún estemos por aquí después de tantas prácticas de genocidio y exclusión. Sino gracias a estas formas incluyentes y estas formas de hacer las cosas de manera comunal y sustentable.

Entonces los pueblos originarios tenemos mucho que aportar para el desarrollo sustentable iniciado al interior del país, y para ello es importante empezar por re-conocer que la gran mayoría en este país

somos de alguna manera indígenas, solo que resulta que perdimos la memoria y algunos elementos distintivos del ser indígena en alguna parte de nuestras vidas. Pero algunos estudios recientes mencionan, que tenemos un alto porcentaje de genes indígenas, pero perdimos varios elementos, especialmente la lengua, pero somos indígenas en realidad. En mi caso, por ejemplo, empezamos a perder la lengua desde la generación anterior. En mi pueblo, mi abuelo Felipe, se enojaba y se rete-enojaba si mi abuela Margarita les hablaba hñähñu a mi papá y a mis tíos y todavía le decía: "mis hijos no son indios, y si, sí son, pos tampoco son". Estas expresiones no son más que la negación y renuncia a no seguir siendo discriminados y que su descendencia no padezca lo que él. Con tal consigna se comenzó la pérdida y el olvido de la lengua materna, y, gradualmente, toda la relación con la tierra y con los conocimientos desarrollados por muchas generaciones. Una especie de destierro en tierra propia.

Así, nos encontramos en una sociedad en la que de pronto parece ser que no cabemos, no hay lugar digno para estos "desterrados" y estamos buscando como incorporarnos de manera simétrica. Pero esta misma situación de desencuentro que ocurre a los individuos se replica en todo un grupo social. Comentaba en un principio, nuestra nación en el contexto mundial, tampoco logra una buena cabida, ocupa un lugar liminar y una relación asimétrica en el mundo. Está dependiendo todo el tiempo. Entonces hay que ver ese aporte y este conocimiento de los pueblos indígenas, ¿Qué es entonces lo que podemos aportar?. Por ejemplo, hablemos del reconocimiento de los derechos de la tierra, es decir, si estamos aquí filosofando de lo que debería ser posible respecto a estas relaciones del mundo indígena con la tierra. Entonces por qué no proponer eso: una legislación para que la tierra tenga derechos constitucionales tal y como se hace con la pacha mama en Bolivia, y constitucionalmente la tierra tiene derechos reconocidos jurídicamente. Es necesario plantear una legislación que reconozca también la filosofía de los pueblos indígenas, pero en los términos que se han mencionado: incluir el derecho al pensamiento, cosmovisión indígenas y el ejercicio que de éstos deriva, como tener esta otra relación con la tierra, en la

que es necesario el ritual, la ofrenda, alimentar la tierra. Y que tales actividades puedan coexistir de manera simétrica en dinámica política de todo el quehacer nacional y mundial; también el derecho a vivir el tiempo de manera distinta a la usanza occidental.

Ya que el tiempo para nuestras comunidades no es lineal, es cíclico, desde la visión lineal pareciera que el tiempo siempre es el mismo y siempre podemos hacer las mismas cosas trabajar, trabajar y seguir trabajando para sobrevivir. Pero en el tiempo indígena hay ciclos para la vida, para el trabajo, para el reposo, el agradecimiento y la fiesta. En general este tipo de relación no converge con las formas lineales en las que todo es una carrera constante por la sobrevivencia y para alcanzar el éxito. Entonces la legislación debería ser una que reconozca la necesidad y derecho de atender tales ciclos temporales. Por ejemplo, los animales que trabajan en la siembra, como la yunta, tienen un ciclo de trabajo y descanso y de fiesta para ellos, tal es el día de San Isidro, en el que se llevan yuntas, caballos, chivos y demás animales a presentar y agradecer por su trabajo, se les alimenta y cuida de manera que estén vistosos y en las mejores condiciones ese día, incluso se adornan con flores y otros elementos, a fin de que descansen y se agradezca también la fortuna de tener estos animales como parte del patrimonio.

Todos estos ciclos de tiempo no entran en la visión lineal. Cómo hacer que también los ciclos temporales de nuestros pueblos sean reconocidos y tengamos derecho constitucional de llevarlos a cabo no sólo como una concesión, si no un derecho. La fiesta también es un agradecer y además la fiesta alimenta esa energía que se mencionó anteriormente. Respecto a este tema de la energía, en los pueblos Hñähñu se habla de algo que se conoce como *xi* este *xi* es algo que permea todo el mundo y que está dentro de todas las cosas, podemos hablar de *ximhäy* que es como la energía, la sangre de la tierra y ese *xi*, también lo tenemos dentro de nuestro cuerpo. Es como el tuétano de los huesos, la sangre de nuestro cuerpo. Entonces, entendido el *xi* como una energía y la sangre de la tierra, es sagrada, por lo tanto es intocable. Esta concepción-relación tierra-hombre contrasta con las posturas exacerbadamente mercan-

tiles, en las que se extrae indiscriminadamente la sangre de la tierra, a través de la explotación de varios minerales, gases, y otros elementos depositados en las entrañas de la tierra.

Esta concepción de la energía de la tierra, como entidad sagrada, debería tener una protección legal, constitucional, por lo que deberíamos proponer formas de legislar para que esto ocurra y en la práctica cotidiana sea ejercida con todo reconocimiento. Afortunadamente se sigue practicando en la gran mayoría de los pueblos, no tienen que esperar que una ley los ampare, pero cada vez más se concesionan montañas enteras para explotación extranjera, por lo que una legislación que reconozca los derechos de la tierra, a su cuidado y protección ayudaría a conservarla y evitar que de manera casi automática se puedan instalar mineras por siglos, extrayendo minerales y arrojando deshechos a la tierra y sus mantos acuíferos. En una sociedad que se pretende actualmente multicultural, este tipo de derechos asignados a la tierra derivados de la concepción y filosofía de los pueblos originarios deberían ser tan válidos como el actual derecho a la propiedad privada.

Una filosofía basada en la práctica como la de los pueblos indígenas, también puede mejorar sustancialmente el modelo educativo del país. El aprendizaje en las comunidades indígenas no ocurre en las aulas, su modelo de transmisión de conocimiento no es estar en un aula sentado, escuchando las enseñanzas. Se hace en la práctica, el campesino le dice al hijo vente conmigo y ve como se hace la siembra y practícalo, de inmediato se incorpora la familia extensa en distintas actividades y se aprende a través de la práctica no por la teoría, y eso se hace en todos los quehaceres. Este es otro potencial aporte de la filosofía de la práctica hacia los modelos educativos oficiales y nacionales que han dado por hecho que todos aprendemos de la misma manera y que ha privilegiado el razonamiento científico y metodológico sobre la imaginación y la percepción sensorial en la práctica.

Qué postula que invariablemente todos debemos llegar a un mismo resultado con un mismo método. Una sociedad multicultural debe

convertir tales modelos educativos; transformarlos, hacer que transiten hacia una forma de educación y de aprendizaje en la práctica y la percepción multisensorial, con aulas abiertas, ir a los lugares en donde se manifiesta la vida y donde ocurren las transformaciones de nuestro entorno. ¿Cómo saber a qué sabe una chirimoya? Ninguna explicación puede alcanzar a transmitir su sabor, se tiene que comer una para saberlo.



La gente es una entidad
socionatural
y la vida es un tejido
inconcluso

Rafael Cardoso Jiménez*

*Originario de la comunidad de Tlahuitoltepec, estado de Oaxaca. Maestro en Ciencias en Investigaciones Educativas por el Centro de Investigaciones y de Estudios Avanzados (CINVESTAV) del Instituto Politécnico Nacional (IPN). De 1995-1999 fue Director General del Centro de Capacitación Musical y Desarrollo de la Cultura Mixe, (CECAM). Tiene algunas publicaciones, entre las que se cuentan: "Learning and Human Dignity Are Built Through Observation and Participation in Work", en el libro *Advances in Child development, Children Learn by Observing and Contributing to family and Community Endeavors: A Cultural Paradigm*. Volume Editors Maricela Correa-Chávez, Rebeca Mejía Arauz & Bárbara Rogoff, 2015 USA. Es compilador del libro *Floriberto Díaz. Escrito. Comunalidad: energía viva del pensamiento mixe, ayuujksënää'yën-ayuuikwënää'ny-ayuuikmëjk'äjtën*. 2007, UNAM, México.

La gente es una entidad socionatural y la vida es un tejido inconcluso

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. En las siguientes páginas describo con algunos ejemplos los hechos socionaturales que configuran los principios filosóficos mencionados.

LA PERSONA-GENTE ES UNA ENTIDAD SOCIONATURAL

Si bien la especie humana tiene cualidades específicas distintas de los demás seres, su existencia no se concibe de manera independiente;

antes bien, es sencillamente un hilo más de la trama con el que los seres de la creación tejen su vida. Todo lo que existe está conectado entre sí, lo que le sucede a uno, le sucede a los demás.

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 sionatural.

LAS ENTIDADES NATURALES SON VIVAS Y TRABAJAN

Se sabe a través de la historia oral y de la vivencia misma que las entidades naturales son vivas y que trabajan para posibilitar la existencia de todos los seres de la creación. Cuando alguna vez le pregunté a la señora Salustia, originaria de Tlahuilotepic: ¿Por qué la gente le ofrenda alimentos y bebidas a la tierra? ¿Acaso cree que la tierra es viva? Ella me respondió: "pues yo creo que, si la tierra no tuviera vida, las semillas de maíz no se transformarían en plantas ni se multiplicarían en mazorcas, tampoco nos daría fuerzas el consumo del maíz". La sabia respuesta condujo a la siguiente conclusión: "No puede proveer vida algo que no tenga vida".

A continuación, muestro de cómo las entidades naturales son vivas y trabajan.

Ja tsuuj ja poj (el viento y la noche), son entidades vivas que se caracterizan por su capacidad de desplazamiento y de moldeamiento, llegan a lugares donde los otros seres no acceden. El viento-aire trabaja en la respiración de la gente, de los animales y de las plantas; el viento trabaja en los sueños de las personas; en los sueños las personas tienen la posibilidad de ver o interpretar lo que les puede suceder a ellas o a sus familiares cercanos. El viento y la noche reciben los alimentos y las bebidas que la gente ofrenda a la Tierra-Naturaleza, es el viento el que

se encarga de encontrar y llevar de vuelta la energía de una persona cuando ésta se ha alejado de ella y se encuentra solitaria en algún lugar.

Ja nēēj ja mejy, ja mejy ja anaaw (el agua como mar, trueno, lluvia, río o arroyo) es fresca y líquido vital. No hay un día que no se requiera el agua, su consumo es de primera necesidad. El agua es la que trabaja humedeciendo el suelo para que germinen las semillas, para que crezcan, floreen y fructifiquen las plantas. El agua despierta a la gente, limpia a la gente, cura a la gente. El agua como lluvia, manantial, río, laguna o mar es el espacio y alimento de las aves, de las mariposas, de los lagartos, las serpientes, los peces. Todos los animales llegan a poner su boca en el agua para saciar la sed y continuar con vida. Cuando las personas mueren se les provee agua con la idea de que emprenden un largo viaje y necesitarán del líquido para recorrer el camino de la transformación hacia la otra vida.

Se hacen rituales de petición de lluvia antes de la siembra del maíz, precisamente porque no puede faltar el agua durante el tiempo de crecimiento y desarrollo de las plantas. Se cree que existe una entidad que cuida y administra el agua, en lengua Ayuujk es conocida como *Konk Mejy, Konk Anaaw*.

Ja usjts ja ääy (las plantas), trabajan propiciando fresca, alegría y respiración. Las plantas constituyen el alimento primario de la gente, bebida y medicina de la gente. *Ja moojk ja xējk* (el maíz, la milpa) trabaja dándole rostro y palabra a la gente. El maíz es alimento milenario de los pueblos de origen prehispánico, el maíz es por excelencia el alimento ritual que la gente ofrenda a la Tierra-Naturaleza y al Creador y Dador de Vida.

En el caso de la comunidad de Tlahuitoltepec, es común que en las tres comidas del día estén presentes los alimentos hechos de maíz.

Las plantas, además de propiciar fresca, constituyen la medicina que cura enfermedades diversas de la gente. *Ja tuu'xejts* (el anís), así como *tuu'paajt* o *xuu'kxpijy* son efectivas para el tratamiento de enfer-

medades del estómago, *pu'teety* (epazote) es buen desparasitante, *xuxyky* (cola de caballo) es efectivo para limpiar los riñones, *ja mē'ku'ujts* (la ruda) combinada con mezcal es buena para el control de las náuseas, basca y la angustia. *Ja et ja nääix* (la Tierra) es la madre de los seres vivos.

La tierra trabaja amamantando a las plantas y animales. La tierra carga (*tsyēm'ijtypy*) a todas las plantas que enraízan en su vientre, la tierra carga a los ríos y al mar. En la superficie de la tierra vive el venado, el conejo, el zorro, las aves, los insectos.

El movimiento giratorio sostenido de la tierra (*awētejt̥p ja näxwii'nyēt̥*) y la presencia permanente de la luz del sol (*ja xēēw ja po' ja jyāj*) dan lugar a la noción de la temporalidad encarnada en la vida de los seres de la creación. El vientre de la tierra es el lugar de la otra vida de la gente una vez que deja de existir en esta vida.

Ja xēēw ja po' (el sol, la luna), trabajan para proveer claridad en la tierra y en el espacio y calor a las entidades existentes. No se concibe la vida sin la luz y el calor del sol. Con la luz del sol y el movimiento de la tierra se norma la cuenta de los días, meses y años; con el calor del sol se norma el comportamiento de los ecosistemas. Con el calor del sol se evapora el agua, se propicia la nube y la lluvia.

Si la noche hace que las plantas y animales reposen; la luz y el calor del sol, hacen que despierten y estén activos para favorecer la continuidad de la vida. El calor y la luz del sol hacen que las plantas se muestren vigorosas, pues las que están bajo sombra, están flácidas.

HECHOS EN LOS QUE SE MUESTRAN
QUE LA VIDA ES UN TEJIDO INCONCLUSO
POR LOS SERES DE LA CREACIÓN

Ritual antes de la siembra del maíz (*ku ja et ja nääix yikwentsē'ēkē yikwen jäwē*). Antes de depositar las semillas de maíz, frijol y calabaza

en el seno de la tierra, se hace un ritual de ofrenda y petición para que *Yikujky'yäjpë* (el Creador y Dador de Vida) conceda permiso para trabajar el suelo, favorezca la presencia de la lluvia y, conceda la abundancia en la cosecha.

La gente ofrenda con mucho respeto a la Tierra-Naturaleza alimentos especiales hechos de maíz, aves y bebidas rituales como el tepache y el mezcal con la intención de pedir que el Creador y Dador de Vida sea benévolo para que haya suficiente lluvia, para que los animales domésticos y animales del monte no dañen las semillas recién sembradas, que no haya plagas y enfermedades, que las ardillas, los tejones y los pájaros no coman los elotes y las mazorcas.

La gente no hace acto de petición si no ofrenda, esta es una característica visible en este ritual. La ofrenda de aves, alimentos y bebidas, va acompañada de palabras con significados profundos que brotan de las personas. Estas palabras refieren a la tierra, al trueno, a la transformación de las semillas más o menos en los siguientes términos:

Tierra, espacio, vida; a ti, nos, como nuestros abuelos y abuelas nos han hecho ver y saber. Te ofrendamos las aves, la comida y bebida especiales para ti. Te ofrendamos todo esto para que la comas y la bebas en grande.

Discúlpanos Tierra por herirte con nuestros instrumentos de labranza, por herirte con nuestras manos. Nosotros pedimos nos perdones, nos comprendas; todo esto lo hacemos para alimentarnos, para hacernos de cuerpo y rostro, para vivir, para hablar, para estar aquí en este tiempo, en este lugar.

Nosotros somos pequeños, somos limitados. No encontramos palabras precisas para agradecerte, para expresarte todo lo que nos das. Te decimos con humildad nuestra palabra, nuestra voz, sabemos que nos escuchas, sabemos que nos oyes.

A cambio de todo lo que nos provees, te ofrecemos alimentos hechos de maíz, tepache, mezcal y aves para que los comas y los bebas en grande, para que te agrade, te haga feliz.

Tierra, sembramos y tejemos en ti nuestro amarillo, nuestro matizado, nuestro rojo, nuestro blanco (ixyäm ëëts nkuneepe nkukoijë ja npu'ts, ja nkäjts, ja ntsäjpts, ja npoop). Te pedimos creas y sientas verdadera nuestra palabra. Nosotros pedimos y deseamos encuentre crecimiento y rostro el maíz (weenpatp ja moojk).

Nuestra palabra es humilde y sincera. Te pedimos germines las semillas, las crezcas, las transformes, las multipliques y las pongas en alimento disponible para nosotros.

Pedimos también al llovedor (ja menpe ja këtäkpë), al Creador y cuidador de los mares, de los rayos, de los truenos para que propicie la lluvia y que no le falte agua a nuestra milpa; que nuestra milpa no se seque, que nuestra milpa encuentre el agua y el camino (nee'päät, tuu'päät) para que se alimente y crezca así.

Espacio-Tierra (mejts et mejts nääix) confiamos que nuestro trabajo se transformará en elotes y mazorcas (wenpetp tēkätsp ëëts ja tunk ja npëjkk), esperamos se llenen de plantas de maíz nuestro terreno, no se mueran ni se pudran las semillas, no trozadores ni arrancadores de semillas y plantas, que el maíz en germinación no lo tapen las piedras, no lo tapen las maderas (kitiij tysä'atuky kitii kyipy'atuky).

Reiteramos nuestra alegría y agradecimiento por tu benevolencia, agradecemos todo en cuanto nos sostienes y decimos a ti que nos sigas proveyendo vida.

Sabemos que será cansado para ti cuidar y abrigar en tu vientre nuestra milpa, no tenemos otra forma de vida, sólo así encontramos nuestro alimento.

En este ritual se puede observar que las entidades de la Naturaleza tejen la vida de manera conjunta. La tierra recibe y transforma las semillas de maíz que la gente deposita en su cuerpo; la lluvia hume-

dece el suelo, alimenta las plantas de maíz y de frijol para que crezcan, floreen y fructifiquen; el sol provee luz y calor, con el calor del sol brotan las semillas de maíz, con el calor del sol crecen las plantas, con el viento y el calor del sol maduran y sazonan los elotes.

Si algunas de las entidades o seres de la Naturaleza dejaran de existir, se rompería el tejido de la vida y la vida no sería como la conocemos.

Todo ordenado y organizado está en la Naturaleza, toda acción de la Naturaleza es motivo de admiración: la variedad de árboles del bosque, la diversidad de formas, tamaños y colores de las flores, de las aves y de los insectos.

Admirable es el agua que cae por las cascadas, admirable la sensación mágica de la gente que se produce por los efectos de la espesura del bosque, los rayos del sol y la densa neblina que camina lenta.

Las acciones o el trabajo de las entidades de la Naturaleza se encadenan, se tejen como se ha dicho. El mar, los ríos y arroyos responden al calor del sol agitándose y elevándose en el espacio para caer en forma de lluvia; las plantas despiertan, abren sus brazos (*yikxon ja ujs ja ääy 'yakë'ëpäktë 'yaxäjpäktë*), floreen y fructifican por el trabajo de la lluvia; los animales del monte comen los pastos y la hierba que reverdece, la gente abre nuevos campos de cultivo, prepara sus herramientas de trabajo, hace rituales antes de quitarle ropa a la tierra.

La gente realiza las actividades de acuerdo con el comportamiento de la Naturaleza. Cuando el tiempo está despejado, la gente quita las malezas de la milpa con el fin de que las hierbas se sequen y no le quiten alimentos a la milpa; si esta actividad se hace en días de lluvia, las malezas reviven y dañan a la milpa.

La gente cosecha miel de abeja en temporadas de floración de las plantas pues sabe que hay abundante miel y las abejas no se quedan

sin alimentos; si lo hace en otras temporadas, no obtendrá suficiente miel y dañará a las abejas.

Por todo lo dicho, se confirma que la gente es una entidad socio-natural, que las entidades naturales son vivas y trabajan.



Justicia



El ejercicio del
pluralismo jurídico
en el Sistema Jurídico
Mexicano

Tomás López Sarabia*

* Hablante de la lengua TU'UN SAVI (Mixteco). Originario de la comunidad de Unión y Progreso, Santiago Nuyoó, perteneciente al distrito de Tlaxiaco, estado de Oaxaca, México. Egresado de la Licenciatura en Derecho por la Universidad Autónoma "Benito Juárez" de Oaxaca. Socio fundador y actual Presidente del Centro Profesional Indígena de Asesoría, Defensa y Traducción, Asociación Civil (CEPIADET, A. C.). Colabora en la asesoría y acompañamiento a comunidades indígenas en el Estado de Oaxaca, a organizaciones de la sociedad civil en diversas partes de la República Mexicana que trabajan sobre los derechos de los pueblos y comunidades indígenas. Ha coordinado y realizado diversas publicaciones, entre ellas: *Derechos Indígenas en el Sistema de Justicia Electoral*, Los intérpretes de Lenguas Indígenas: una forma de garantizar los derechos lingüísticos y el debido proceso.

Buenas tardes a los compañeros, compañeras, señores y señoras que nos acompañan, gracias por el espacio y la invitación a participar en este espacio de reflexión y análisis en torno a lo que acontece en los distintos ámbitos de la vida de los pueblos y comunidades indígenas de este país. Algo enriquecedor el día de hoy, es dialogar sobre las problemáticas que enfrentamos los pueblos indígenas a lo largo y ancho de este país, pero sobre todo es fundamental para seguir visibilizando los aportes que nuestros pueblos han hecho a la humanidad y que seguiremos haciendo en esta búsqueda de respuestas ante las problemáticas actuales que enfrentamos como sociedad.

Para ello, algo elemental es reconocer que los Pueblos Indígenas del mundo existimos y que somos capaces de conducir nuestros destinos con dignidad, para ello, cito lo que el escritor Uruguayo Eduardo Galeano decía, *el primer paso es reconocer nuestras cegueras mentales, como el racismo, que nos impide ver el arcoíris terrenal.*

La primera parte de mi ponencia versa sobre el contexto de nuestro país, México es el país con mayor población indígena en América Latina, es un país que en el año 2010 registraba aproximadamente 16 millones de habitantes indígenas y que en el año 2015, según el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), registró un poco más de 25 millones, es decir, un salto cuantitativo de casi 10 millones de habitantes que se auto adscriben a alguna comunidad indígena; además de ello, es uno de los países, con mayor diversidad lingüística y cultural en todo el mundo, muestra de ello, son los 68 pueblos indígenas reconocidos, se hablan aproximadamente 364 variantes lingüísticas.

Estos datos de diversidad cultural, lingüística, jurídica, social, económica, entre otros elementos, son una muestra de fortaleza, de enorgullecimiento, de un pluralismo existente. Sin embargo, también se vuelven una gran debilidad para el Estado mexicano, y no porque las comunidades seamos débiles –muestra es la gran capacidad de continuidad histórica a pesar de todos los embates de que han sido y siguen siendo objeto los pueblos y comunidades indígenas del mundo, de México y de la entidad de donde provengo, como Oaxaca–, sino porque no se han logrado generar de manera plena las condiciones para que las políticas públicas o acciones de gobierno tengan un impacto adecuado en la vida de las comunidades, muestra son los datos e índices de desarrollo, educación, salud, justicia, en donde existe una gran rezago en la atención. Justamente es acá en donde observamos ese doble discurso con el que somos tratados cotidianamente, somos el gran orgullo, el rostro de la diversidad, pero también somos el gran problema que no se ha podido atender, el problema cuando requerimos recursos para la atención de alguna problemática específica, y es cuando aflora el racismo histórico con el que se ha tratado a los Pueblos Indígenas, concluyo esta parte con lo que citaba el compañero Francisco López Bárcena, "seguimos siendo colonia dentro de un país".

Mesoamérica sigue siendo el portador de esa gran riqueza y diversidad, en las entidades del sur-sureste del país, es en donde se concentra la mayor población indígena, a su vez también es en donde se

concentran los mayores recursos naturales y biológicos con los que cuenta este país, razón por la que ahora, se han emprendido acciones como las Zonas Económicas Especiales (ZEE) que pretenden generar un "desarrollo" que no ha sido consensado con las propias comunidades indígenas violentando diversos derechos, entre ellos, el de la consulta libre, previa e informada.

Un punto central de este déficit que he comentado, no parte necesariamente de la falta de un reconocimiento legal o institucional, existen normas locales e internacionales que hacen un recorrido de los varios derechos con los que contamos los Pueblos Indígenas. En otras palabras, si bien es cierto que hace falta legislar para que seamos sujetos de derecho y no sólo sujetos de interés público, con ello, maximizar la libre determinación y autonomía como un derecho humano colectivo, el gran pendiente es la voluntad de hacer realizables los derechos reconocidos hasta el momento, no sólo en la retórica constitucional, convencional y legal, sino en la realidad cotidiana de las comunidades, acá cobra importancia lo que el ex relator de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas señalaba hace más de una década, *la brecha de implementación*, la distancia entre lo que se reconoce y lo que sucede cotidianamente.

La entidad de donde provengo, no es ajena a este escenario nacional, sino más bien, cobra especial importancia por los siguientes datos, el INEGI en el año 2015 registró que el 65.7% de la población total se reconocía como indígena; el 4.9% se identificaba como afrodescendiente; el 32.2% de los habitantes hablamos una lengua indígena; del 70% al 80% del territorio estatal es propiedad social; de los 570 municipios, 417 se rigen por sus propias normas de nombramiento, con estos datos de diversidad y de mayoría indígena se podría establecer hipotéticamente que toda acción o política pública debería de realizarse con un enfoque intercultural, sin embargo, no sucede en la realidad.

Antes de entrar al análisis del tema que hoy me toca presentar y reflexionar, hago la siguiente precisión, la relación entre las comuni-

dades de donde provenimos y el Estado, siempre ha sido asimétrica, se han adoptado mecanismos de asistencialismo que no buscan generar una real transformación y reconocer una realidad diversa y plural en nuestro país, esa relación desigual, ha contribuido a tratar a las comunidades como incapaces de conducirse por sí mismas, menores de edad, salvajes, violadores de derechos humanos, etc., esta situación, pone en riesgo a que muchas formas de organización de los pueblos desaparezcan, y con ello, una "democracia" intercultural que poco se ha visibilizado. Y para finalizar esta reflexión, quisiera manifestar con mucha claridad que las comunidades indígenas como cualquier otra sociedad, tenemos fortalezas y debilidades, no ocultamos nuestras problemáticas, sin embargo, no podemos seguir estigmatizando una realidad que también tiene aportes elementales a la vida nacional, estatal y local. Lo que hablamos, son lenguas no dialéctos, tenemos sistemas jurídicos, no usos y costumbres –incluso les denominan "abusos y costumbres"–.

Antes de adentrarme al tema que hoy me toca comentar en este espacio, contextualizo lo siguiente, las reformas de los últimos 10 años –energética, hacendaria, educativa, laboral, penal, etc.–, siguen careciendo del mínimo interés del Estado mexicano para garantizar el derecho a la consulta libre, previa e informada, esto genera incertidumbre y preocupación porque parece que al Estado le cuesta mucho reconocer los derechos que los Pueblos Indígenas han ganado en estas últimas décadas y es más notorio su interés en no generar las condiciones para garantizar dichos derechos individuales y colectivos.

La reforma penal como las demás reformas son un claro ejemplo de lo ya mencionado, en un país con las características que he venido reiterando, sólo aparece en el artículo 420 del Código Nacional de Procedimientos Penales, un intento por reconocer el derecho a la jurisdicción indígena, sin embargo, es un reflejo de la tutela y subordinación bajo el cual el Estado ha mantenido el control sobre las comunidades indígenas, contraviniendo la maximización del derecho a la libre determinación que establece el artículo 2 de la Constitución Federal y ahí mismo se establecen las limitaciones de este ejercicio.

Para aterrizar mis planteamientos, el día de hoy plantearé algunos casos que he venido observando en mi comunidad y que son efecto de todo lo anteriormente ya referido, lo que el día de hoy comentaré lo hago a título personal, sin ninguna representatividad más que la de ser originario del municipio de Santiago Nuyoo, comunidad ubicada a aproximadamente 6 horas de la capital del estado de Oaxaca, pertenecemos al distrito judicial de la Heroica Ciudad de Tlaxiaco, somos de la nación Nñuu Savi –pueblo de la lluvia– o conocidos como Mixtecos; nuestra lengua es Tu’un Savi –lengua de la lluvia–, originariamente nos ubicamos en tres entidades Oaxaca, Guerrero y Puebla, sin embargo por el factor de la migración nos podrán encontrar en distintos lugares como la Ciudad de México, Estado de México, San Luis Potosí, Jalisco, Sinaloa, Baja California, Baja California Sur, entre otras entidades.

La organización política, económica, jurídica, social de mi comunidad de origen, es un todo, es decir, es difícil encontrar una separación entre un elemento y otro, todo converge en un sistema de organización que más que plantearse de manera lineal, parece un círculo en donde convergen estos mecanismos de organización. Habrá que advertir que en los últimos 25 años se han venido viviendo y observando cambios que pueden resultar en un deterioro de las formas de organización, sólo citaré dos ejemplos, las personas que deben ser nombradas para el sistema de cargos en la comunidad ya no cumplen en su totalidad con el escalafón para llegar a ser autoridades, esto se debe a varios factores.

Sucede lo mismo con el modelo económico bajo el cual la comunidad se ha sostenido, gran parte de Nuyoo ha subsistido por la producción del café, las plazas locales –o tianguis como se le conoce en otros lugares– eran muy fuertes para mantener el mercado local, no sólo por la compraventa, sino por el trueque que se generaba en esos espacios, sin embargo, en relación al café después de 1994, aproximadamente, ha sido un verdadero reto mantener una producción rentable, las plazas se están extinguiendo, lo que ha dado paso a depender de los programas sociales que los diversos niveles de gobierno trabajan, estos

dos ejemplos, son muestra de una realidad de lo que acontece el día de hoy.

Actualmente, ¿cómo es el sistema de justicia de la comunidad de Santiago Nuyoo? Se organiza de la siguiente manera, existe una asamblea que es la autoridad máxima; un cabildo que representa a todo el municipio administrativamente; las autoridades locales de cada núcleo rural, agencia a quienes les toca resolver en primera instancia cualquier conflicto suscitado en la comunidad; al síndico y alcalde del municipio quienes resuelven en segunda instancia. Cabe señalar que todo lo referente al territorio y posesión de parcelas de Santiago Nuyoo recae en el Comisariado de Bienes Comunales, quienes atienden y dan trámite a éstas problemáticas.

En la comunidad, como en muchas otras, no existe una clasificación de delitos o de materias –civil, mercantil, familiar, penal, etcétera–, únicamente nos referimos a *Kuatyi* (el problema); a quienes corresponde resolver *ra kuatyi* (los problemas), son a las personas que denominamos *te'e axi ña'a nee tiñu*, *jiene kuatyi* (hombre o mujer que tiene un cargo corta el problema); las sanciones están basadas en la violación de principios o valores que la comunidad considera elemental respetar y se manifiesta de la siguiente manera *iyó tu'un nakeeno nu seya ñuu*, *so suni iyó skunkuvín nu ñuo*, *ne saá je katyi seya ñuu*, *ya ñ+v+ naa kuvín nu ntakao* (tienes derechos que te protegen como ciudadano, pero también debes cumplir con tus obligaciones, hasta en ese momento serás una persona de bien), cabe señalar que las oraciones en *Tu'un Savi* que se convierten en discursos, en varios momentos son ceremoniales como los han denominado varios colegas, representan no sólo las palabras del contexto en el cual se ocupan, sino, de un gran respeto por hacer uso de ellas en un espacio específico. De manera personal, he observado que la pérdida de estos discursos, ha contribuido al debilitamiento, por ejemplo, de las asambleas comunitarias.

Las audiencias, ¿cómo se desarrollan? Se llevan a cabo de manera oral, con la presencia de las partes involucradas, incluso de parientes

o familiares que pueden contribuir a resolver el *kuatyí*, el castigo dependerá de las circunstancias en que haya ocurrido el hecho *n+ra ñuji kanta vetiñu jiene kuatyí, iyo téso'o ra, neé sa je kunio na ityi kaka ra tu'un ntixi* (todos los asuntos que llegan a la casa de autoridad que corta el problema, se deben escuchar, hasta en ese momento podemos advertir cuál será el rumbo de la palabra del problema).

Participantes en las audiencias, ¿quiénes participan? Se escuchan a las diferentes partes, además se llama a los familiares, padrinos y personas que pueden coadyuvar a resolver el *kuatyí*, y se manifiesta de la siguiente forma *jini ñuú kana ra ñ+v+ ini, nasa va iyo ñuji tixi, kuví teé axi ña'a kanta vetiñu jiene kuatyí* (es necesario llamar a las personas que saben cómo sucedió el problema, sea hombre o mujer, deben llegar a la casa de la autoridad que corta el problema).

Resolución, ¿cómo concluyen con las sanciones? Derivado de todo el procedimiento, en el caso de existir sanciones, dependerá de las circunstancias, arrepentimiento, compromiso de no repetición frente a las autoridades y familiares, ello no sólo implica un castigo económico, sino moral y se traduce así *ñ+v+ naa kuvirá teé axi ña'a ñaa kuv ini, ya su tiñu kini saá ta'an* (Las personas, hombres y mujeres son rectas por su forma de pensar y actuar, por eso no se debe dañar a nadie).

Ahora bien, para mantener vigentes los sistemas de justicia de las comunidades, como el caso de Santiago Nuyoo, es elemental el reconocimiento no sólo en el discurso, del pluralismo existente, sino, además, generar las condiciones de interlegalidad para la convivencia de estas formas de organización, a continuación, enumero algunos retos que actualmente enfrenta el sistema de justicia de Santiago Nuyoo:

1.- Existe un debilitamiento de las distintas formas de organización, entre ellas el sistema de justicia; 2.- La formación de los síndicos y alcaldes por la parte de las instancias de procuración y administración no se hace desde una óptica del pluralismo jurídico, sino más bien, desde un esquema de subordinación; 3.- Acceder al sistema de justicia

del Estado, genera costos altos para las personas que lo requieren –traslados, alimentación, hospedaje, pago de honorarios de abogados, entre otros–, situación que pone en desventaja a quien requiera seguir un procedimiento que no concluye a la brevedad en muchas ocasiones y 4.- Problemáticas que antes se atendían en la comunidad, ahora son canalizadas de manera recurrente y a la autoridad estatal, sin que ello, implique necesariamente una solución al conflicto, porque en muchas ocasiones las instituciones no cuentan con los elementos para asumir una atención intercultural.

Bajo este contexto, enfatizo que el deterioro del sistema de justicia de Santiago Nuyoo también nos ha llevado a que la población tampoco esté obteniendo respuestas a sus planteamientos de justicia en la comunidad, y quisiera apuntar un tema que me parece clave, la forma de resolver un conflicto hace algunas décadas y cómo se realiza ahora. Algo que ha caracterizado a los sistemas de justicia indígena, es la forma colegiada en la que se resuelven o resolvían los problemas, bajo el nuevo escenario en el que se han estado resolviendo los conflictos en mi comunidad de origen, es que la atomización y las dinámicas de gestión en las que se encuentran actualmente las autoridades, ahora sólo les toca resolver *ra kuatyi* (los problemas) al síndico o alcalde y en el caso de los referentes a posesión de tierras al Comisariado, pasando ahora si por una distinción de materias, esto es nuevo, derivado precisamente de los cursos que les han dado las instituciones como la Fiscalía General del Estado y el Poder Judicial del Estado de Oaxaca, esto considero que no ha ayudado a generar una confianza para la resolución de los conflictos, la forma colegiada en donde todos participaban, generaba un consenso y mayor atención.

Una muestra de lo anterior es el caso de dos homicidios culposos por tránsito de vehículo, uno suscitado en el año 2001 y el otro en el año 2015, los dos ocurrieron en la jurisdicción de la comunidad de Santiago Nuyoo. Sin entrar al fondo del asunto, el homicidio ocurrido en el año 2001 logró resolverse en la propia comunidad, sin generar un daño al tejido social, participaron diversos actores para la atención y

para buscar una salida que no generará mayor tensión; el mismo delito, ocurrido en el año 2015, no se logró resolver en la comunidad, aún con el esfuerzo del síndico para tratar de llegar a una salida, que no canalizará la problemática a la cabecera distrital. Lo que puedo observar en los dos casos, es cómo un sistema vigente y sin la intromisión de actores externos se puede llegar a generar acuerdos y salidas que mantengan el tejido social, el otro escenario es un sistema debilitado que no logra generar las condiciones para dar una salida interna y que la mejor salida parecería canalizar el tema a las instituciones estatales, sin que hasta el momento se haya resuelto el problema, además de haber dañado el tejido social, las familias involucradas en el último caso no se hablan, el síndico tuvo que rendir informe justificado por los diversos trámites legales emprendidos por las partes. Ante este escenario, la expresión del síndico en algún momento fue: "lo intente resolver, pero la verdad ya no lo quisiera hacer, nos sentimos observados y para no meterme en problemas, preferiría enviar los casos a la cabecera distrital".

Ante esto planteo algunas conclusiones para que nos sirvan como reflexión: reconocer que la convivencia de lenguas, culturas, formas de organización en un mismo espacio territorial, representa retos que es necesario revisar no en el discurso, sino en el ejercicio cotidiano de derechos.

Debe darse un reconocimiento no sólo teórico sino real de los derechos de los Pueblos Indígenas de este país. No se puede seguir subordinando un sistema de justicia a otro, es fundamental garantizar el ejercicio del pluralismo jurídico como parte del sistema jurídico mexicano. Dejar de observar a los Pueblos Indígenas con prejuicios y reconocer nuestra capacidad de conducir nuestro propio destino –con errores y aciertos como cualquier sociedad compleja–. Algo fundamental es retomar los casos de interlegalidad que se han presentado en el país, con ello generar mecanismos de coordinación para la atención de las problemáticas de una sociedad que requiere urgentemente una atención adecuada y sobre todo credibilidad institucional, de lo contrario debemos asumir las consecuencias.

Por último, quisiera concluir con lo siguiente: **El reconocimiento de los sistemas de justicia indígena, implican una transformación jurídica no sólo en la norma, sino en el quehacer cotidiano de las instituciones encargadas de la procuración y administración de justicia de este país; sólo de esta forma estaremos dejando de aparentar una democracia en donde los Pueblos Indígenas seguimos siendo colonizados.**



La justicia oral y comunal o'dam: un análisis desde los principios de vida y directrices jurídicos

Honorio Mendía Soto*

*Originario del pueblo o'dam (tepehuanos del sur de Durango). Cuenta con estudios de licenciatura en Derecho y maestría en Estudios Antropológicos. Trabaja temas sobre derechos indígenas y ha prestado sus servicios en el Instituto Nacional de Antropología e Historia de México; en la Escuela de Antropología e Historia del Norte de México; y actualmente, asesor en el Consejo General del Instituto Electoral y Participación Ciudadana del Estado de Durango. Es miembro-fundador del colectivo Centro de Estudios y Asesoría para Pueblos Indígenas, Durango.

El presente artículo tiene como objetivo hacer una aproximación al sistema de justicia o'dam. Por tal, el territorio juega un papel central para entender su lógica de regulación social. Pues como se mostrará, en lo que respecta a los tepehuanos, al ser en su territorio el primer espacio en donde se desenvuelven y que además suministra lo indispensable para vivir, a partir de éste han construido (con elementos propios y externos) sus instituciones de convivencia social, y entre ellos, su sistema jurídico.

De esta manera, para analizar dicho sistema, se plantea abordarlo desde dos perspectivas: por un lado, los "principios de vida", mismos que permiten dar un panorama general de la filosofía de vida o'dam, es decir, son principios que explican la manera de pensar y vivir, así como de actuar, ya que también contienen diversas normas u obligaciones de conducta social. Por otro lado, las "directrices jurídicas", las cuales explican de manera más concreta la lógica para mantener la regulación social, ya que son los criterios que ponderan o guían las resoluciones. Así entonces, con la conjunción de estas dos perspectivas, además de que son a las cuales se acude cuando se presentan

"problemas" o conflictos, permiten mostrar las otras características de justicia o'dam: cómo y en dónde se producen dichos principios y normas; cuáles son sus instancias de resolución; cuál es el papel de la familia y la organización comunal; cómo se desarrollan los procesos de resolución, es decir, quienes actúan, deciden y dictan la resolución; y cuáles son las sanciones, etétera.

CONTEXTO GENERAL

Los o'dam o "tepehuanos del sur" se ubican en el municipio del Mezquital, perteneciente al estado de Durango. Si bien existen diversas comunidades tepehuanas dentro del mismo municipio, las siguientes reflexiones versarán sobre Santa María de Ocotán y Xoconoxtle.

En términos generales, esta comunidad cuenta con una extensión territorial de 421,139 hectáreas, el cual es administrado bajo el régimen de propiedad comunal.¹ De acuerdo a su organización interna, dicha comunidad puede verse en tres estructuras: una cabecera comunal, 38 anexos y estas últimas a su vez en diversos poblados. En relación a su sistema de gobierno, existen diversos cargos distribuidos en las estructuras mencionadas, investigadores que han trabajado este tema –si bien anotan que en la práctica no existe una separación como tal–, proponen distinguirlos en: autoridades agrarias, de gobierno y religiosas.² Respecto a su densidad de población, las elecciones internas para los cargos agrarios (Comisariado de Bienes Comunales) llevadas a cabo en marzo del 2016, arrojó un resultado total de 25,474 habitantes.³

¹ Reyes, A, Formas de gobierno y autoridades indígenas: el caso de los tepehuanos de Durango, CDI, México, 2010; Quiñones Martínez, Cinthya Teresa, Estudio histórico del título de tierras de los pueblos de la Sierra Tepehuana, 1705, Tesis de Mtra., Universidad Juárez del Estado de Durango, México, 2011; Soto Soto, Onésimo, La conquista de un bosque: la explotación forestal en Santa María de Ocotán y Xoconoxtle, 1940-2000, Tesis de Maestría., Universidad Juárez del Estado de Durango, 2015.

² Escalante, Y; Gutiérrez Sandoval, S, Etnografías jurídicas de rarámuris y tepehuanos del sur, INI, México, 1994; Reyes, A., Formas de Gobierno y autoridades Indígenas: El Caso de los Tepehuanos del sur de Durango. CDI, México, 2010.

³ Los ja'kulhiñ o "los conteos" como medio de elección de los tepehuanos, participan desde aquellas personas que pueden empezar caminar. Dichos comicios se realizan en la cabecera comunal y en los 38 anexos (excepto en los poblados, ya que los habitantes de este nivel se trasladan a sus respectivos anexos).

Ahora, regresando a las tres estructuras de organización, cabe resaltar que éstas se constituyen a través de dos escalas: por las *Kikcham* (unidades parentales) y el *Pue'mblo* (pueblo). Para el tema que ocupa ésta reflexión, estas dos escalas son el eje central, ya que, para el sistema de justicia tepehuana, dichos espacios de convivencia familiar y comunal, también son ámbitos de producción y sociabilización de principios y normas, así como de regulación y resolución.

Sin embargo, para entender dicha lógica de regulación social, es necesario hacer un acercamiento a su forma de organización interna y de subsistencia. Por tanto, el territorio juega un papel fundamental, ya que como se verá para el caso tepehuano, al ser el primer espacio en donde se desenvuelven y que además les suministra lo indispensable para vivir, a partir de este han moldeado (con elementos propios y adaptando los externos) sus instituciones de convivencia social, y entre ellas, su sistema de justicia.

De esta manera, para explicar dicho sistema, se toma como referencia al anexo de Cerro de las Papas, una de las 38 que componen a la comunidad de Santa María de Ocotán y Xoconoxtle.

DAI NA XI CHUM A'GI / LA JUSTICIA ORAL Y COMUNAL

Como se ha señalado anteriormente, la forma de organización interna, de subsistencia y regulación social están mutuamente conectados. Por tal, para explicar la justicia o'dam, se realizará a la par de los otros dos elementos.

En lo que respecta a Cerro de las Papas, según las elecciones de marzo 2016 referidas anteriormente, cuenta con una población aproximada de 641 personas. Así entonces, por una parte, dicha población se organiza mediante dos escalas: las *Kikcham* o "unidades familiares" y el *Pue'mblo* o "pueblo". Por otra parte, en el caso de los tepehuanos, estas escalas también son espacios de producción y sociabilización de principios y normas, así como de regulación y sanción.

La siguiente imagen (1) permitirá explicar a detalle las dos escalas de organización.

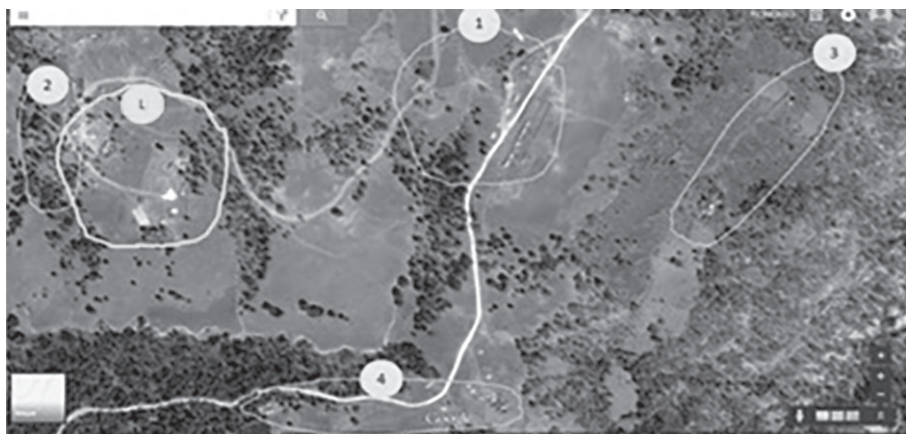


Imagen 1. Escalas de organización del anexo Cerro de las Papas. Las Kikcham/unidades familiares" (1, 2, 3, 4) y el Puem'blo/pueblo" (L).

ESPACIOS DE PRODUCCIÓN Y SOCIABILIZACIÓN DE PRINCIPIOS: LAS "UNIDADES FAMILIARES" Y EL "PUEBLO"

Cabe anotar de inicio, que el territorio de Santa María de Ocotán y Xoconoxtle, y por ende, el anexo de Cerro de las Papas, al encontrarse bajo el régimen de propiedad comunal, influye en su forma de organización social interna. Esto es porque entre los tepehuanos, por una parte, toda persona que nace dentro del territorio tiene derecho de poseer un espacio para su vivienda y subsistencia familiar, es decir, de un espacio denominado como el *Kicham* y que se compone por un *bakam* (casa para dormir), *kusiñ* (cocina), *chikir* (un traspatio para árboles frutales y crianza de animales domésticos) y un *gabhar* (espacio de tierra para sembrar).

Por otra parte, como se puede observar en la imagen (1), generalmente los descendientes de una familia viven en un solo lugar, llegando así a conformar los *Kikcham* o unidades familiares. Regresando a la imagen, si bien es una pequeña parte del anexo, permite vislumbrar a algunas de las unidades familiares que lo componen, mismas que se

pueden distinguir por los apellidos: en el (1) viven los "Soto", el (2) los "De la Cruz", en el (3) los "Solís" y (4) la familia "Santana", etcétera.

De esta manera, los tepehuanos, al ser en las *Kikcham* en donde se desenvuelven la mayor parte del tiempo con sus lazos parentales, por tal, se convierte en el primer espacio de enseñanza, es decir, es en donde se producen y socializan los diversos principios a través del "consejo oral" y la práctica (ejemplo).

LAS KIKCHAM (UNIDADES FAMILIARES): REPRODUCTOR DE PRINCIPIOS Y EL PRESTIGIO

Entre los o'dam podemos encontrar cuatro principios de vida: nosotros necesitamos estar curándonos, ser trabajador, vivir bien y convivencia comunitaria.⁴ Como se verá, los tres primeros se reproducen en esta primera escala, mientras que la cuarta se reproduce en el pueblo.

PRINCIPIO DE "SER TRABAJADOR/A" (JIX CHUJUANARA' KA')

Al no existir trabajos remunerados económicamente entre los o'dam, la mayor parte de la población subsiste a partir de trabajar la tierra. Lo anterior se hace posible debido al territorio comunal, ya que vivir dentro de éste no se tiene que pagar: el acceso al agua, tenencia de la tierra o renta de casa, gas, transporte, material para construcción de vivienda, etcétera.

Se trabaja generalmente para producción de comida y algunos otros objetos de primera necesidad, tales como ropa y zapatos. De esta manera, los medios de subsistencia son principalmente dos actividades. Por un lado, la agricultura, en lo que respecta a Cerro de las Papas existe una siembra de maíz por año, la cual inicia el mes de abril y se cosecha entre los meses de septiembre y octubre; asimismo, también

⁴ Por cuestiones de espacio, el primer principio se suprime. Sin embargo, este sostiene la obligación de los tepehuanos de estar haciendo rituales (curándose), entre ellos asistir como curandero. Asimismo, plantea que algunos rituales también fungen como reguladores sociales.

se siembra frijoles, calabaza, tomatillos y entre otros productos para autoconsumo. Por otro lado, la ganadería familiar, ya que la mayor parte de los pobladores tienen ganado caprino principalmente, estas sirven esencialmente para venderse en caso de alguna necesidad urgente, por ejemplo cuando se enferma algún integrante de la familia o para la compra de ropa y calzado.⁵

Cabe destacar que en las actividades para la supervivencia participan todos los integrantes de una familia. Por tal, éste principio se reproduce a partir de las actividades diarias de subsistencia, pues cada miembro participa a partir de diversos roles, por mencionar: los hombres se dedican a limpiar los barbechos, a buscar leña, arreglar los componentes del *Kicham* (casas, cocinas, cercos, baños, etc.), hacer muebles, etc.; las mujeres se dedican a los quehaceres domésticos, tales como preparar comida, ir por agua, tejer, etcétera. Por su parte, los niños asisten a la escuela generalmente con un horario de 9:00am a 2:00pm, y cuando salen regresan a reinsertarse a las actividades familiares.

De esta manera, el principio de "ser trabajador" se enseña a partir de la práctica y el ejemplo. Principio que, por un lado, es funcional para la sobrevivencia familiar presente, y por otro, sirve como proceso de enseñanza para la vida futura, en el cual se inculcando la visión de que a partir de la unidad familiar y el trabajo compartido se puede acceder a una vivienda digna y proveer comida para todos los integrantes.

PRINCIPIO DE "VIVIR BIEN" (JIX BHAI' CHU KIOKA')

Otra de las características de las *Kikcham* tepehuanos, es que predomina la existencia de un *kusiñ* (cocina) común. Esto es, aunque algún integrante varón de una familia nuclear ya esté casado y tenga su *bakam*

⁵ Cabe resaltar también que muchos tepehuanos, en algunas ocasiones salen fuera del territorio para trabajar por algún periodo de tiempo y así comprar artículos de primera necesidad.

(dormitorio propio), generalmente sigue compartiendo la cocina con sus padres y demás integrantes. Dicha particularidad se entiende a partir del principio anterior, es decir, al contribuir todos para la subsistencia, por ende, todos comparten un mismo lugar de consumo.

De esta manera, la "cocina" como punto de reunión familiar por excelencia, alrededor del fogón, es el espacio donde se produce y socializa este segundo principio. Pues al reunirse la familia para compartir los alimentos, los padres especialmente, a través de platicar sus vivencias diarias, experiencias y del *sobkia'* (contar anécdotas, historias, cuentos, leyendas o mitos), aconsejan a los hijos sobre cómo comportarse para "vivir bien" en la sociedad.

Este principio engloba diversas normas, prohibiciones y responsabilidades por medio de las cuales se regulan las conductas hacia el interior y exterior de la familia. Por mencionar algunas: *tu respetarkat ap* (el deber de respetar), *tu palhbui'ñdhat ap* (el deber de ayudar), *cha'p mu ja'p maimka'* (no andar de borracho), *cha'p ti ixi'ñdhat* (no robar), *cha'p iatbi'ka'* (no ser mentiroso), *xim chianit ap* (deber de estar curándose –realizar rituales–), *jix ja jigi'ñdhat ap gum gi'kora'* (hacer caso a los padres), *jix bhai'p ja titdat gum jaduñ* (tratar bien a hermanos y familiares), *ja respetarkat ut ap gu jueces* (respetar a las autoridades), etcétera.

Es de tomarse en cuenta, si bien estos principios y normas se transmiten a través de los consejos orales, estas se tienen que enseñar también con el ejemplo de los padres. Así durante el crecimiento, se ponen en práctica primero en las unidades parentales (*Kikcham*), y posteriormente, en la comunidad en general.

EL PUEM'BLO O PUEBLO (L): LA ORGANIZACIÓN COMUNAL

Lo que caracteriza a este lugar, es que se ubica la oficina comunal, cárcel, la iglesia y, algunas cocinas comunales; todas estas edificaciones construidas y restauradas mediante trabajos colectivos por los

propios pobladores. Asimismo, se pueden encontrar otras instituciones provenientes del Estado, tales como escuelas, casa de salud, tiendas, etcétera, mismos que también entran al dominio comunal.

En suma, es el espacio para las actividades y convivencia colectiva de los pobladores, es decir, para las asambleas comunitarias, fiestas comunales, trabajos comunales, y para la resolución de problemas sociales o conflictos. A partir de las cuales surge el siguiente principio.

PRINCIPIO DE "CONVIVENCIA COMUNITARIA" (BIX DIHT ACH XICH NINIIDHAT)

Como se abordó anteriormente, los tepehuanos al tener garantizado un espacio para su vivienda y subsistencia, por ende, entran a un sistema de deberes con los otros comuneros en general. Así entonces, dicho principio contiene diversos deberes u obligaciones comunales, por mencionar: ser parte del sistema de cargos sin remuneración económica; participar en los trabajos colectivos en beneficio de la comunidad (construir o remodelar casas comunales, arreglar caminos, limpiar los ojos de agua, apagar incendios forestales, etcétera.); cooperar o realizar fiesta para los comuneros; asistir y participar a las asambleas comunitarias; cuidar el territorio comunal; subordinarse a la asamblea de comuneros como máxima autoridad, etcétera.

Finalmente, cabe resaltar que los padres de familia juegan un papel principal en la producción y sociabilización de los principios, pues como se explicó, son ellos los que tienen que enseñar a través de "consejo oral" y la "práctica". Por tanto, el cumplimiento cabal de todos los principios y las normas que contienen, las familias obtienen ciertos valores como el respeto y prestigio dentro de los mismos comuneros, por tal, son bastante valorados dentro de los o'dam.

ESPACIOS DE REGULACIÓN Y SANCIÓN: DIRECTRICES JURÍDICAS

Para entender y explicar el sistema de justicia, se tiene que indagar principalmente en tres elementos dentro del vivir cotidiano de los tepehuanos.

Por un lado, en quienes radica el "vigilar" lo que acontece en el territorio; por otro, en dónde y en quienes reside mantener la "regulación social" y la aplicación de "sanciones". Entre los tepehuanos se puede encontrar las siguientes características:

EL "VIGILAR" COMUNAL

Dentro del sistema de gobierno tepehuano, no existen cargos que se ocupen específicamente para cuidar o preservar la seguridad social. De esta manera, son los mismos comuneros quienes se encargan de vigilar lo que sucede en su territorio. Por mencionar algunos casos: "cierto día aparecieron dos caballos desconocidos en Cerro de las Papas, los comuneros los retuvieron mientras notifican a la autoridad, posteriormente éste se encargó de mandar avisos a las otras localidades y en tres días apareció el dueño"; otro caso refiere que "una noche desaparecieron del corral las vacas de la familia Soto, al día siguiente se solicita ayuda comunal y muchos se incorporaron a ir tras las huellas de los animales perdidos, tras cinco horas de búsqueda los encontraron escondidos y amarrados en un barranco".

185

ESPACIOS DE "REGULACIÓN" Y "SANCIÓN"

Al existir dos espacios de reproducción de principios y normas, por tanto, también dos "escenarios" de resolución: en el ámbito familiar y por la asamblea comunitaria en la oficina del pueblo. Algunos de los problemas sociales o conflictos que se resuelven en dichos escenarios son: disputa por territorios fértiles entre familiares, violencia intrafamiliar, amenazas, riñas, desobediencia a la autoridad, daños en cultivos ajenos, infidelidad y separación, abandonos de hijos, no cumplir con los cargos, robo, maltrato a lugares sagrados, etcétera.⁶

⁶ En lo que respecta a los delitos graves como el homicidio, violación y robo agravado; estos se remiten directamente a la jurisdicción del Estado por medio de los policías del municipio o ministerio público, los cuales tienen la sede en la cabecera municipal del Mezquital.

Cabe anotar que es complicado señalar cuales de las anteriores transgresiones de normas se tratan en tal escenario, pues dada la importancia de conservar el respeto y el prestigio familiar entre los tepehuanos, algunos de ellos prefieren arreglarse en el primer escenario. Así entonces, el segundo escenario funge sólo como nivel máximo en la resolución de problemas en Cerro de las Papas. Ésta se explicará más adelante.

Sin embargo, podemos encontrar tres directrices jurídicas en ambos escenarios, es decir, criterios que se ponderan en el ejercicio de la justicia. En otras palabras, son los objetivos a los que se pretende llegar, tanto desde el momento que empieza a presentarse algún problema social o conflicto, así como en los procesos de resolución. Es de señalarse que dichas directrices o criterios vienen precedidos por los principios de vida y la importancia del prestigio, ya que sólo así se les puede entender.

LA PREVENCIÓN

186

Esta directriz se promueve: por un lado, desde que los padres socializan los principios y normas de conducta social en las *Kikcham*. Por mencionar un ejemplo, una vez que los padres acuden a una resolución comunal, cuando regresan a los *Kikcham* comparten con la familia el tema del conflicto y la resolución a la que se llegó. Así entonces, a partir de ésta se dice a los hijos: "por eso cuando ustedes sean grandes no hagan esas cosas, ustedes pórtense bien, es vergonzoso si ya te tienen encerrado por allá y a nosotros que nos van a estar citando también, pues van a vernos mucha gente". Por otro lado, durante las resoluciones en ambos escenarios, siempre se busca que la persona no vuelva a cometer la misma transgresión, para ello se aconseja sobre la forma en cómo debe de vivir, y por tal, se regresan o refieren a los principios de vida anteriormente explicados.

LA CONCILIACIÓN

Este segundo criterio se presenta también en los dos escenarios, es decir, una vez que algún conflicto está en proceso, además de que se trata de

evitar que se haga más grande o se vuelva a repetir, siempre se promueve en primer término que las partes lleguen a un acuerdo mutuo, es decir, siempre se busca la conciliación.

LA REINCORPORACIÓN FAMILIAR Y SOCIAL

Otro de las características de la justicia tepehuana, es que generalmente no se busca un castigo, sino que a través de la conciliación el transgresor se reincorpore a la familia y sociedad de manera inmediata. Por tal, esta tercera directriz se pondera, por un lado, para mantener la unidad de la familia, ya que como se mencionó, para la sobrevivencia de los tepehuanos, sólo es posible con la participación de todos los integrantes. Por otro lado, se hace para mantener vigente la "convivencia comunitaria", es decir, seguir conviviendo y cumpliendo las obligaciones entre todos. Pues como hace referencia el fiscal de la iglesia en una resolución: "nosotros vamos a platicar contigo porque eres hijo de este anexo, nosotros contamos con ustedes que van creciendo, porque mañana o pasado les va a tocar estar sentados de este lado diciendo lo mismo, les va a tocar aconsejar, les va a tocar platicar lo que es mejor".

Es a partir de los principios de vida y las directrices jurídicos a los cuales se acude para mantener la regulación social entre los tepehuanos. Si bien como se comentó, la mayor parte del tiempo los comuneros están en sus unidades familiares realizando actividades de subsistencia, por tal, también en éste escenario se resuelven algunos asuntos o transgresiones. Para dar una idea general del segundo escenario, como nivel máximo para las resoluciones dentro del anexo, se presenta continuación a grandes rasgos la lógica de sus procesos de resolución.

IDEAS BÁSICAS SOBRE EL PROCESO DE RESOLUCIÓN EN EL ESCENARIO COMUNAL: PROCEDIMIENTOS ORALES

Es de resaltar que, hasta lo aquí abordado, se ha podido observar la inexistencia de códigos escritos en el sistema de justicia tepehuana,

ya que los principios y normas, así como las directrices jurídicas se producen y socializan a través de la oralidad y la práctica. De esta manera, como se verá, los procedimientos de resolución también son totalmente orales.

REQUISITOS PARA LA ACTUACIÓN DE LOS JUECES

Para la resolución de problemas sociales o conflictos, los cargos de jefes de cuartel del anexo de Cerro de las Papas solo pueden proceder en dos casos: por un lado, con la existencia de una queja (oral) por parte de la persona afectada o algún familiar. Es decir, ellos no pueden actuar sin una petición expresa con pruebas que fundamenten una culpabilidad, pues caso contrario, sólo se convierte en una calumnia. Por otro, las autoridades pueden actuar sin queja o solicitud, solo en aquellos actos que afecten directamente a los comuneros, por ejemplo, para evitar que se altere el orden en una fiesta comunal.

CONVOCATORIA A LA ASAMBLEA

Esta se presenta en cualquiera de las dos formas de inicio de alguna resolución. Pues es de saberse, que una persona al ocupar el cargo de juez o jefe de cuartel en el sistema de gobierno tepehuano, éste se convierte en representante de los comuneros, más no tiene autoridad para decir algún asunto. De este modo, cualquier tema que refiera a mantener la regulación social y que se necesite la intervención de los jueces, éstos tienen que convocar a una asamblea comunitaria. Por tal razón, cuando se presenta la queja fundamentada ante el juez, éste tiene la facultad de mandar a que traigan a la persona acusada por medio de los alguaciles, dicha detención es con el fin de evitar que se sustraiga de la justicia mientras se convoca a los comuneros.

En la convocatoria a la asamblea, además de invitar a todos los comuneros, se prioriza en convocar a los familiares del involucrado o

detenido. Pues como se comentó anteriormente, es al interior de la unidad familiar en donde se reproducen los principios y normas de conducta social, y por tal, al dialogar en la asamblea con la persona que cometió la falta, también se estará recriminando/aconsejando a la familia. El prestigio familiar se pone en juego.

LA PLÁTICA COMUNAL: ACTORES, RECONSTRUCCIÓN DE HECHOS Y TESTIGOS

Durante el desenvolvimiento de una resolución, entonces participan los siguientes actores: estructura de gobierno (civil, religiosa y agraria, sin distinción), el detenido y familiares, y los comuneros en general. En dicho escenario no existen especialistas que se encarguen de llevar el proceso, sino que se construye a partir de la participación de los comuneros, siendo la parte acusada el principal actor que se encarga de reconstruir los hechos. Mismos que son complementados, además de los alguaciles que se encargan de hacer las detenciones, posteriormente por los familiares y comuneros.

189

RESOLUCIÓN COMUNAL

Finalmente, así como entre todos reconstruyen los hechos, también los mismos comuneros producen y socializan sus normas en comunidad, igualmente para la aplicación sucede lo mismo. Es decir, durante todo el proceso, todos los que asisten en la asamblea, además de ir reconstruyendo los hechos, también proponen las resoluciones. Así entonces, una vez tomada la decisión comunal, el juez o jefe de cuartel solo se encarga de ejecutarla.

CONCLUSIONES

A través del presente artículo se ha podido hacer un acercamiento al sistema de justicia o'dam. Como se observó, por un lado, el territorio juega un papel central para comprender su lógica de regulación social.

Puesto que sólo a partir de este, se puede entender la forma de organización interna y de subsistencia, que finalmente son los que moldean y dan sentido a la justicia tepehuana.

Por otro lado, los principios de vida y directrices jurídicas son esenciales para comprender las demás características propias del sistema referido. Ya que dichas propuestas, como se vió para el caso tepehuano, permitieron mostrar la importancia de las familias (en las unidades familiares) y la organización comunal (en el pueblo), no solo para reproducir principios y normas, sino para regular y sancionar.

Finalmente, se puede decir que, así como las justicias de otras comunidades y pueblos indígenas, la justicia o'dam conforma uno de los principales medios para mantener su regulación social en la comunidad de Santa María de Ocotán y Xoconoxtle. Por tanto, es necesario seguir promoviendo el respeto a su ejercicio y preservación por medio de los diversos instrumentos jurídicos. Pero también, buscar una coordinación entre este sistema y el derecho occidental, no con la idea de absorber o aniquilar el uno al otro, sino un respeto a sus lógicas de regulación social, y por tal, de jurisdicción. Tiene que existir un respeto mutuo entre los dos sistemas para garantizar un Estado pluricultural.



Participación política de mujeres en el ámbito comunitario

Violeta Hernández Andrés*
Judith Bautista Pérez**

* Chocholteca. Licenciada en Derecho. Ha cursado diversos cursos y diplomados en materia de derecho indígena, incidencia política y derecho electoral. Ha participado con ponencias en diversos congresos sobre pueblos indígenas de América Latina, acceso a la Justicia de Mujeres Indígenas y Pluralismo jurídico. Actualmente es Coordinadora de Incidencia, Investigación y Diálogo Intercultural en el Centro Profesional Indígena de Asesoría, Defensa y Traducción, Asociación Civil (CEPIADET, A.C.) donde participa en la ejecución de proyectos de capacitación dirigidos a operadores de justicia ordinaria y autoridades indígenas con especial énfasis en la coordinación y dialogo entre justicias. Colabora en diversos en proyectos sobre la observancia de derechos lingüísticos, consulta previa, acceso a la justicia con perspectiva de género y pluralismo jurídico.

** Zapoteca originaria de San Juan Bautista Atepec, en el Distrito de Ixtlán de Juárez, Estado de Oaxaca. Estudió Sociología en la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco y la maestría en Sociología en la Universidad Iberoamericana. Actualmente es integrante del Colectivo para Eliminar el Racismo en México.

No me pidas
el olvido padre
que mis heridas aún no cierran,
sobre mi cuerpo puedes mirar los hilos
con que intento juntar la piel abierta.
No puedo fingir que no he mirado las flores arrancadas y pisoteadas.
En mis ojos aún late el desconcierto que encuentro en la mirada de los niños.
No dejan de sonar en mis oídos los ayes salidos de la boca de mis hermanas.
No me pidas que perdone, padre
pues las cicatrices son memoria.

Irma Pineda

Las que aquí estamos, hoy en esta plática, en este convite; desde distintos lugares hemos visto el caminar que ha sido al mismo tiempo lucha y fiesta de nuestros pueblos. Nuestras vidas, nuestras inquietudes, sueños y miedos han estado acompañadas de las inquietudes, sueños y aspiraciones de la vida de nuestros pueblos. Nuestro actuar, el de nuestras abuelas y abuelos, nuestras madres, hermanas, hermanos y padres son la manifestación incuestionable de la decisión de seguir vivos.

De esta manera, estamos hoy aquí muy interesadas en escuchar, pero también de hablar en voz alta acerca de lo que pensamos, de las explicaciones y reflexiones sobre cómo hacer, qué hacer con lo que sucede en nuestros pueblos de los cuales somos y a los cuáles pertenecemos.

Hay razones importantes para generar espacios en los que nuestra palabra se haga fuerte con otras; porque esas otras y las nuestras

hablan de situaciones que nos atañen a todos. Sobre todo, en un momento en el que el discurso perverso del poderoso –diría el EZLN– confunde, reprime, neutraliza, divide y causa un daño tal que nos hace más difícil la vida, la subsistencia. Esta es la razón principal que nosotras, mujeres *enne gaa* y *runixa ngigua*, estamos aquí, cuestionando la subordinación y el genocidio, pero también retomando esos caminos casi abandonados por los que podemos buscar otras maneras de autonomía y justicia.

Por ello, que nuestra palabra acaricie sus corazones y su pensamiento para que se hagan fuertes con las de ustedes, con las luchas cotidianas y determinantes de mujeres, ancianos, niñas, hombres, abuelas y niños.

En la época contemporánea en México hay una tendencia a considerar como únicas formas de representación y participación política, las elecciones y la organización en partidos políticos; lo que reduce muchas prácticas, concepciones, manifestaciones y expresiones que tienen una lógica distinta a las propias de un esquema occidental. En este sentido, nos referimos a aquellas otras prácticas y lógicas de la política en la vida de las comunidades indígenas en México y específicamente en el Estado de Oaxaca. Aquellas que se han mantenido por las necesidades físicas y espirituales de reproducción de sociedades originarias.

Cabe aclarar, que estas propuestas de reflexión no minimizan o reprueban la lucha de muchas mujeres por acceder a espacios de decisión, principalmente, en la administración municipal. Si no más bien, de enfatizar la importancia de mirar cuales son los otros pilares comunitarios que fortalecen el tejido de las organizaciones sociales y políticas de los pueblos originarios; y en los cuales las mujeres deciden, acuerdan, reproducen o sancionan.

Consideramos que para entender otras maneras de organización de lo colectivo necesitamos ubicar que las decisiones, la toma de acuer-

dos, las confrontaciones, los desacuerdos y la manera de resolverlos son con el objetivo de preservar la vida en colectivo; y, por lo tanto, la vida de mujeres, niñas(os), ancianas(os), hombres, territorio, y vida animal y vegetal. Pero que estas maneras de organización, garantizan la reproducción de la vida no sólo como una mera cuestión biológica sino también con el mismo valor, la cuestión espiritual. Es decir, los pueblos indígenas en la vida cotidiana reproducen expresiones de la política y realizan acciones en un marco de lucha, de defensa y de construcción de dignidad para vivir como quieren.

Lo anterior, lo saben y lo reproducen los distintos pueblos amuzgos, cuicatecos, chatinos, chinantecos, chocholtecos, chontales, huaves, ixcatecos, mazatecos, mixes, mixtecos, náhuas, tacuates, triquis, zapotecos y zoques de Oaxaca; y también aquellos que salen del esquema de medición de las políticas públicas del estado y que son categorizados como "pobres", sin identificación "étnica" pero son objetivo de políticas públicas de exterminación social, cultural y demográfica; y que se resisten a dicho exterminio. Una lectura de lo anterior, aunque parcial, es que en esta entidad federativa los municipios se rigen en su mayoría (más del 70%) por sistemas normativos internos para el nombramiento de autoridades y tomas de decisión de la vida colectiva intrínsecamente relacionada con la vida "privada". Lo anterior, si bien es un pretexto para la afirmación de que en Oaxaca incide otra forma de hacer política, consideramos que, aun así, muchos de los procesos y prácticas que fortalecen la vida comunitaria, no son valorados; y muchas de las veces son incluso invisibilizados a conveniencia. Tal es el caso de las prácticas, procesos y manifestaciones que las mujeres reproducen y que indicamos, se enmarcan como elementos fundamentales de la vida política de sus comunidades.

ALGUNAS PRÁCTICAS POLÍTICAS DE MUJERES EN EL ÁMBITO COMUNITARIO

Si bien uno de los elementos primordiales para considerar la participación política en comunidades indígenas son los cargos comuni-

tarios,¹ que en *titzaquiriú* (nuestra palabra –zapoteco–) de la Sierra Norte del Distrito de Ixtlán se nombra *Laadi*, que se puede traducir como "nombramiento de gran autoridad", muchos de esos nombramientos son invisibilizados desde fuera de la comunidad. Los que para este escrito mencionamos, son aquellos que por lo general pasan por esta lectura ajena y parcial de lo que sucede con cargos comunitarios que realizan mujeres y que son para el caso de algunos varones también, actividades que son menos dinámicas al momento de pasar la autoridad (es decir, puede haber dos o tres mujeres que se especialicen en actividades como las que señalaremos, pero se van rolando entre ellas a lo largo de su vida, hasta su muerte). Los cargos son: 1) cocineras y repartidoras de carne y bocado, 2) parteras y médicas; y 3) rezadoras.

Partimos del hecho de que la valoración de estas actividades, en algunos casos son cargos formales, asignados por la autoridad máxima que es la Asamblea y por tiempo determinado, y en otros casos se tratan de cargos que se heredan a discreción, donde la portadora del mismo, primero prepara y transmite sus conocimientos y formas de realizar las actividades que corresponden al trabajo específico que tiene a su cargo.

Por otra parte, un elemento más a tener en cuenta en este acercamiento que hacemos, es que las actividades que se realizan en los cargos a los que hacemos referencia, no son vistas desde un discurso liberal, como actividades valoradas como participaciones políticas al mismo nivel que los cargos identificados como relevantes; a esto, necesitamos precisar que el problema no radica en realizar estas labores de reproducción de la vida cotidiana sino en que estas no son valoradas

¹ Los cargos comunitarios son nombramientos como "Autoridad" a personas que, por su trayectoria en el servicio a la comunidad, realizan un conjunto de funciones específicas y especializadas como la impartición de justicia, la toma de decisiones, el consenso, y la administración de los bienes comunes. Por lo general, hay una observación sesgada e imparcial de dichas "Autoridades" ya que desde el exterior se notan aquellas realizadas por hombres; y de manera automática se omiten las que realizan las mujeres.

en este sistema en el que la lógica del mercado subordina y desvaloriza actividades cruciales para la subsistencia por razones obvias: a mayor subordinación y desvalorización de las actividades que tienen que ver con la reproducción de la vida, mayores ganancias para el capital.

Otro punto crucial que insistimos en exponer, es que el racismo institucional e institucionalizado en este país; ha condicionado de manera brutal nuestras miradas, nuestras voces. Ha hecho un daño tal en nuestras vidas como pueblos, como mujeres y hombres, como personas, por lo que muchos de esos pueblos, de esas personas, han tenido que tomar como estrategia: el silencio.

Con esta palabra previa pasamos entonces a lo siguiente:

1. *Cocineras y repartidoras de carne y bocado.* Las fiestas patronales y las fiestas grandes como las bodas contribuyen a la articulación comunitaria por medio de un proceso colectivo de "hacer" la fiesta y "disfrutar" de ella. La comida, la bebida, los rituales, los lugares, las maneras de comportarse durante el proceso festivo, las danzas, los gritos, "la palabra", van integrándose en un proceso articulador y sanador para la comunidad. Son momentos en los que de una u otra manera participan todas las personas y en las que se reafirman las figuras de autoridad y de trabajo colectivo; incluyendo a los que no viven en la población, pero si viven en comunidad. En la mayoría de los pueblos, las fiestas patronales son la actividad más importante del año, una de sus finalidades es festejar la vida, celebrarla, agradecerla; y esto principalmente, por medio de la comida y la bebida. Para tal efecto operan las mayordomías y/o comitivas especializadas que se van rolando año con año, en tiempos distintos para cada comunidad. Algunas comunidades eligen a sus comités o comisiones medio año antes de la festividad, otras eligen mayordomías desde 10 años antes.

Las mujeres en la mayoría de las comunidades (ya que hay algunas en las que las comidas festivas la realizan los varones) deben

conjuntar conocimientos y destreza necesaria para poder hacer un cálculo de los insumos necesarios para los alimentos que se van a ofrecer, así como conocer a la población para decidir la cantidad, el tiempo y las personas a las que va dirigido el alimento. Los días grandes de la festividad se dedicarán a repartir la carne y bocado de los cientos y hasta miles de invitados. Las mujeres que desempeñan esta función no son en absoluto elegidas al azar; por el contrario, son mujeres distinguidas y con una autoridad y fuerza suficiente para encargarse del alimento que mantendrá la energía física y espiritual de la fiesta ya que "pueden ausentarse hasta las autoridades municipales pero no las que van a hacer esta labor, porque entonces, ¿qué se le va a dar a la gente?".²

Por otra parte, en el área en el que se desarrolla esta actividad, converge la comunicación de las principales noticias de la fiesta, los arreglos de enemistades, o se discuten tomas de decisión que tienen que ver no sólo con la continuidad de la fiesta sino con la continuidad de la comunidad. Las reflexiones, observaciones y comentarios que realizan estas mujeres influyen y se replican al resto de la comunidad.

2. *Parteras y médicas.* La reproducción de la vida es indispensable para la continuidad de los pueblos e históricamente ha requerido de la acción especializada de mujeres que se han formado en la partería y medicina. Las médicas fusionan sus conocimientos entre la herbolaria, medicina de patente y el contexto comunitario que tiene que ver con "que se venere a los dueños del lugar, es decir, a los espíritus, duendes o gachupines que protegen los terrenos comunales y en los que se cultiva"³ o a los mensajes

² Entrevista de las autoras para la investigación *Nociones de Política y Mujeres*. Registro del 02 de julio de 2016, San Pedro Buenavista, Nativitas, Coixtlahuaca, Oaxaca.

³ Peritaje jurídico antropológico sobre el sistema normativo de San Cristóbal Suchixtlahuaca, Coixtlahuaca, Oaxaca presentado en el legajo de investigación 08 (FEMCCO-SA) de la Fiscalía General del Estado de Oaxaca en 2016, que fue el primero que resolvió la Sala de Justicia Indígena del Tribunal Superior de Justicia del Estado de Oaxaca.

transmitidos por medio de sueños premonitorios o visitas de animales a los espacios domésticos;⁴ de ahí que atiendan casos complejos como el susto o que durante las crisis de los núcleos familiares o de todo un pueblo, sean las que con su sabiduría mantengan la cordura y las tomas de decisión racionales de una población: sea para luchar con toda la fuerza del pueblo, o sea para mantener una distancia discreta y silenciosa para pensar en la mejor decisión. O bien, para canalizar el miedo, el enojo, la avaricia o el daño que trae una persona o un pueblo; y usar su cuerpo como medio de sanación física y espiritual intrínsecamente relacionados: sea con sus manos, con su voz, con su mirada y con el efecto que las enlaza con la tierra que es nuestra casa, y con las personas.

3. *Rezadoras.* La cohesión de lo espiritual y lo mundano como la manera en que se concibe la vida y el mundo en cuyo proceso intervienen las rezadoras, es un ámbito valorado ampliamente en nuestras comunidades. Las rezadoras cuentan con un vasto capital social ya que actúan en eventos trascendentes como entierros de difunto, ceremonias de navidad y año nuevo. En varias comunidades su actuación es honorífica, en otras se da una gratificación en especie o en efectivo. Sin embargo, lo importante para este acercamiento, es que justo con esta actividad que aparentemente nada tiene que ver con la política; se observa que lo privado y lo público están íntimamente relacionados; y que lo espiritual observado como un lugar ajeno a la política, para las comunidades zapoteca y chocholteca que en este escrito se mencionan, este aspecto es fundamental para mantener un proceso constante de sanación, consuelo, petición, agradecimiento y duelo. Cabe mencionar, que a diferencia de lo que muchos autores cuya lectura la realizan desde disciplinas de las ciencias sociales como la antropología, la sociología y la política; y que encierran estas

⁴ San Juan Atepec, Distrito de Ixtlán de Juárez, Oaxaca.

prácticas y creencias como un ejemplo de sincretismo religioso, consideramos que la lectura es imprecisa; y más bien como el hermano mixe Rafael Cardoso Jiménez lo señala para Santa María Tlahuitoltepec, habría que mirar desde un paralelismo espiritual-religioso cuyas concepciones no convergen sino que se realizan en momentos simultáneos.

LA POLÍTICA COMO CONSTRUCCIÓN COMUNITARIA

El análisis e interpretación de la participación de las mujeres en el ámbito comunitario como práctica política permite observar a la política como un proceso de construcción de acuerdos, defensa, lucha y confrontación de la vida y la dignidad de las personas, pueblos y comunidades indígenas. Consideramos que como cualquier sociedad habitante de esta madre-casa-tierra cada pueblo y comunidad sabe y puede tomar la decisión de cuestionarse a sí misma y también seguir reproduciendo las maneras en las que quiere vivir.

Justo ahora que el capitalismo quiere seguir alimentando su panza para mantener "los privilegios" de unos pocos, la mirada de unos muchos: amuzgos, cuicatecos, chatinos, chinantecos, chocholtecos, chontales, huaves, ixcatecos, mazatecos, mixes, mixtecos, náhuas, tacuates, triquis, zapotecos y zoques; pueden proporcionar alternativas para mantener la vida digna de todas y todos.

Agradecemos su silencio, que con nuestra palabra dialogamos y externamos nuestro interés por continuar con estas conversaciones para seguir pensando y sintiendo, cuales son las condiciones y mecanismos en las que los pueblos a los que pertenecemos aportan sustantivamente elementos para una vida buena y digna.



El sentipensar indígena y su justicia

Javier López Sánchez*

*Es miembro del pueblo Maya Tseltal de Oxchuc, Chiapas, México. Es maestro en Lingüística Indoamericana y Doctor en Educación. Ha sido experto invitado por la Organización de Naciones Unidas (ONU) y la Organización de Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) sobre derechos culturales y lingüísticos de los pueblos indígenas. Es Doctor en Filosofía de la Educación y Honoris Causa por la Academia Mundial de Educación. Actualmente, es Consultor de Políticas educativas de la Organización de Estados Iberoamericanos (OEI) México, y del Ministerio de Educación y Ciencias del Gobierno de Paraguay.

Hermanas y hermanos les he saludado en mi lengua madre que es la lengua Maya Tseltal de Chiapas y les he dicho "mujeres y hombres de buen corazón, muy buen atardecer, saludamos y reverenciamos la grandeza de sus corazones, hoy nuestros corazones se encuentran grandiosos por encontrarnos todos aquí y porque estamos hablando de nosotros mismos, de la riqueza cultural y lingüística de México, así que en horabuena que sus corazones estén siempre muy grandiosos y sigamos hablando pues" este fue mi saludo en mi lengua madre.

Quiero compartir con ustedes cinco puntos, yo creo que terminaré por ahí de las 7 de la noche con estos puntos. Me decían que no hay problema con el tiempo, ya se me quedaron viendo feo así que no es cierto.

Bueno, el primer punto ya fue el saludo, que desde ya lo quise hacer así, hermanas y hermanos, porque el lenguaje, como sabemos es medio de expresión de los sentimientos, las emociones, los pensamientos, el lenguaje juega un papel de la más alta relevancia porque en el

lenguaje justamente se encuentra ese trayecto de expresión de los sentimientos, de los saberes, de las miradas de cada uno de los miembros de pueblos complejos, como son todos los pueblos y todas las culturas.

Entonces por eso decía que daba este saludo porque es una forma particular de enunciación. En alguna ocasión cuando saludé en mi lengua, me preguntaron ¿nos quieres traducir lo que dijiste?, pues como me pidieron traducir, les dije –ah pues muy buenas tardes– porque es traducción, pero desde la interpretación y el sentido filosófico y epistémico de las culturas indígenas, hay otra forma de significar el saludo, que implica otra forma de relacionarse, diferente con el otro, por eso lo quise hacer, pero además, lo quise hacer también porque desde la mañana se habló de la filosofía de los pueblos, y por supuesto que allí está la filosofía, la epistemología, esas otras formas de construir conocimiento de los pueblos, allí están, que hay que reconocer que se han ido deteriorando, se han ido erosionando, es verdad, pero de todo eso, sabemos por qué ha sucedido.

Para relacionar lo que se discutió en la mañana, relativo a la filosofía indígena, efectivamente en el punto dos de mi participación, quiero decir y recordar que el binomio lengua y cultura nos recuerda que hay otras maneras de entender el mundo, el binomio lengua y cultura nos recuerda que hay otras maneras de comprender y de relacionarnos en y con el mundo tierra. A propósito de la filosofía, es decir, otra manera de interpretar, yo diría no más ni menos, simplemente que en el contexto de la diversidad son otras miradas, otras formas particulares de comprender y entender el mundo, y en tanto que somos sujetos partes del mundo tierra, entramos los seres humanos, pero en convivencia por supuesto con nuestra madre tierra, nuestra madre naturaleza, y allí es donde se empiezan a complejizar justamente mucho más la relación como seres humanos.

Justo hoy la reflexión que debemos hacer en el siglo XXI y si pensamos un poco la filosofía de los pueblos y otras filosofías, cómo estamos viviendo en el siglo. Edgar Morin ha dicho que en el siglo XXI estamos de-

jando de ser Homo Sapiens para ser Homos Delirius, porque observa un individualismo feroz que vivimos día a día en este siglo, tenemos por encima la tecnología, y no estoy diciendo que la tecnología no sirva, simplemente estoy diciendo, no a la primacía de la razón instrumental, antes bien, las relaciones éticas entre los seres humanos. Lo material, hay que decirlo, también está hoy en la vida indígena, está en nuestra vida cotidiana, y marca nuestras relaciones entre hombre y mujer, hombre y naturaleza, como pueblos indígenas.

Decía entonces que el binomio lengua y cultura nos recuerda que hay esas otras miradas. Los pueblos indígenas tenemos maneras particulares de curarnos, tenemos formas particulares de aplicar justicia, tenemos otras formas de educarnos, en fin, tenemos otras maneras de relacionarnos.

Como punto tres, y para no abusar del tiempo, haremos referencia a las otras maneras de aplicar justicia. Ya estamos pues con el tema de justicia, la pregunta es ¿Cómo es y cómo se aplica la justicia en los pueblos indígenas? ¿Hay o no hay justicia? Bueno por supuesto que hay; y todo lo que hoy sabemos y escuchamos de los juicios orales, los pueblos indígenas lo hemos practicado desde hace miles y miles de años.

Lo que en la Gran Bretaña se llamó sopesar el delito, en Maya Tzeltal, al menos, le llamamos, desde su filosofía particular, sopesar las palabras. En este sopesar el delito, no se habla propiamente de delito, pues la idea de sopesar las palabras, supone responder a las siguientes preguntas ¿Qué se dice, ¿qué se hace, ¿cómo se dice y cómo se hace? ¿Quiénes dicen, quiénes hablan, quiénes actúan, quiénes intervienen y por qué intervienen, quiénes son, de dónde son, por qué están allí? Como decíamos, todo ello como un conjunto de situaciones y eventos que forman parte de sopesar la palabra desde la filosofía Maya Tzeltal.

La idea de sopesar el delito, tiene su base en un gran principio filosófico mayor que ya lo decía muy bien nuestro hermano Honorio, y lo que los hermanos andinos llaman el buen vivir, de modo que a lo que

se aspira es a eso, al buen vivir, pero este se combina con otro principio, que aglutina e integra una serie de aspectos que es lo que llamamos *akajkich' batik ta muk' ta lek*, que quiere decir, interpretado, nos llevemos muy en grande, y que traducido desde la cultura occidental, estamos diciendo, respetémonos unos a los otros. La interpretación "nos llevemos muy en grande", busca su combinación para el buen vivir, con la idea "nos respetemos todos", son principios y valores fundamentales que rigen la vida comunitaria en general, pero en este caso en particular, por nuestro tema, rige justamente la aplicación de justicia comunitaria.

Los principios y valores referidos son fundamentales para no violentar y violar los derechos de mujeres, de hombres, de niños, de jóvenes, de ancianos, entre otros actores. Está mal dicho violar porque no se usa en las comunidades indígenas, pero bueno, no tengo otra forma de decirlo ahora. Para no violar justamente el derecho de un hermano o una hermana, tienen que estar presentes estos principios del buen vivir y el llevarnos muy en grande, que significa, sopesar las palabras, esto es, que el responsable de sopesar las palabras, debe concentrarse, sentir, escuchar, pensar y equilibrar la palabra para ser justo en el arreglo de un asunto, tal vez de un problema. El sopesador, llámese juez, debe ser una persona de alta calidad moral, equilibrada, de buen corazón, de buen pensar, que contribuye a la resolución de un asunto o de un problema, que no daña el corazón ni el pensar de nadie, que más bien, ayuda a mantener la paz colectiva comunitaria al resolver los asuntos o problemas de los miembros de la comunidad, ayuda a enderezar el camino de las personas involucradas en un asunto o problema, contribuye a reparar o levantar el daño y a resarcir un asunto o un problema. Lo fundamental es resarcir el corazón y el pensar de personas o comunidades involucradas en un asunto o problema. Por ello, como filosofía, el sentipensar es de la más alta relevancia es el responsable de sopesar y resolver un asunto o un problema.

Bien, estos principios tienen que ver también con otros fundamentales en la aplicación de la justicia, repito en toda la vida comunitaria, pero particularmente en este caso de aplicación de la justicia, que son

conceptos que los hermanos oaxaqueños lo conocen como comunidad, pero bueno, en este caso en general, son también conceptos que tienen que ver con la horizontalidad, la reciprocidad y la complementariedad, es decir, principios que tienen que ver con la idea de *slikel mulil*, es decir, con la idea de sopesar las palabras.

Como punto cuatro, tiene que ver con las prácticas. Tengo varios ejemplos de cómo se aplica la justicia comunitaria, cómo sucede, cómo se toma en cuenta y me voy a tomar dos minutos para dar el ejemplo. Me han tocado varios tipos de resolución de varios problemas, pero este caso en particular me parece que puede ser significativo, por cómo se toma en contextos jurisdiccionales "formales". Resulta que cuando en una comunidad se pierde una gallina, y bueno el señor, señora o persona en cuestión, acude a las autoridades comunitarias, dice –"señores autoridades se me perdió mi gallina, me la robaron. Las autoridades preguntan– ¿Y quién te la robó? Fulanito de tal..."

En este caso, es importante decir que lo primero que hicieron las autoridades comunitarias, no fue pedir que se hicieran presentes los testigos o quienes vieron la realización de dicho acto de robo de gallina, en fin, y claro que no, porque como lo dijimos antes, se trata de sopesar la palabra para ver quién dice la verdad. Allí, vale decir, entran en juego otras cuestiones paralingüísticas que no son habladas, son cuestiones de miradas intensas del sopesador o "juez" o bien de los principales hacia las personas, es decir, entran en juego muchos, muchos otros factores, por eso tenían razón nuestros hermanos que nos antecedieron, el contexto donde se converge y donde se convive juega un papel de la más alta relevancia, de modo que no es lo mismo estar aquí sentado, aquí ahorita que estar allá en la comunidad, debajo del tejaban, no es lo mismo, es muy diferente, hasta se siente y ahorita estoy tratando de mirar allá en mi comunidad, pero sí se vive y se siente diferente.

El sopesador y las autoridades intervinientes en el proceso, se dicen –mandemos a traer al otro señor–, se refieren al acusado, y así

salen los indicados por la persona en cuestión y cuando ya está presente, le dicen –muy bien hermano, ¿usted se llevó la gallina de nuestro hermano? – Y el señor niega y dice –no pues no es posible que me digan eso–. La cuestión es que niega todo y se defiende. Las autoridades le dicen al acusador: ¿Usted tiene algo que decir? Y así transcurre el proceso entre cuestionamientos a los involucrados. Nótese que aquí hay argumentos y contraargumentos, interesante ¿no? Porque le dan la oportunidad al señor acusado y le dicen –Oiga dice que no es cierto, que lo que dice es mentira, ¿qué dice? La situación es que suceden argumentos y contraargumentos en la discusión y todo es bajo la oralidad.

La situación se torna siempre muy larga, y termina así con la presión a nivel oral, y digamos, mucho más en el ámbito ético, sentimental de la autoridad, toda vez que recurre a un discurso que logra que las personas involucradas expresen la verdad. Muchas veces se tiene que acudir al colectivo y consejo de ancianos, otras veces no. Cuando de plano la autoridad ya no tiene la fuerza necesaria, se acude a los principales, hagan de cuenta como estamos ahorita, en el caso de mi comunidad, treinta principales, los sabios de la comunidad, son los que con tres o cuatro palabras te están diciendo muchas cosas. Hay en ellos mucha sabiduría, prudencia y acción.

Del caso que estamos comentando no fue necesario recurrir a los principales, bastó con la fuerza de la autoridad comunitaria. Finalmente, el señor acusado dice: Bueno, pues la verdad si fui yo. Hay que recordar que al principio todo era negación, de modo que cuando la autoridad dijo: vayan a traer la gallina, el acusado se le cambió el semblante. Al escuchar la decisión y orden de la autoridad, yo mismo siendo miembro de la comunidad me dije: ¿pues qué van a hacer con la gallina? ¡Váyanse imaginando ustedes qué se quería hacer con la gallina! Al recibir la gallina la autoridad comunitaria nos dice a todos: les pedimos a que vayamos todos al patio de la escuela. Nos convocan a todos al patio de la escuela porque la escuela juega un papel muy importante en esos contextos, y así, por fin la autoridad suelta la gallina a medio patio y, ¿a dónde creen que fue la gallina? Pues se dirigió a

donde era su casa, esa fue la prueba suficiente, mediante la cual la autoridad procede a sopesar la palabra o a resolver el problema. Ante la justicia ordinaria, ¿creen que hubiera valido eso? Claro que no, pero falta aún más, ante las particulares formas de discurso de la autoridad, que son discursos muy puntuales de nuestras autoridades y de nuestros principales, el acusado dice: Sí fui yo, y las autoridades dicen nuevamente, y que dice tu corazón, ahora qué propone usted— y aquí va la forma de resolver el conflicto.

El asunto es que el problema no lo resuelve la autoridad sino el sujeto mismo del problema, es decir, la respuesta de la solución, recae en la persona que hizo el daño. La autoridad le dice: Bien, usted fue y, ¿qué propone? Para que nuestros corazones se levanten, ¿qué nos dice usted? De modo que el señor que ya aceptó su responsabilidad dice: Bueno, aparte de devolverle su gallina al hermano, le devolveré cinco gallinas más si el hermano tiene a bien recibírmelas. Como se puede notar, él mismo se pone, no sé si llamarle castigo o como se puede llamar, bueno, el asunto es que el señor dañado dice: El hermano dice eso, esa es su palabra, bueno es que realmente yo no le estoy pidiendo cinco gallinas, solamente quería que me devolviera mi gallinita, que tanto me costó criarla con mi maicito, pero si el hermano realmente lo dice de corazón, aceptaré. Esto, porque, él no aceptar también no es bueno, si no se acepta, puede no resolverse el conflicto, es como no reconocer que después de hacer el mal, el otro necesita reestablecerse, sentirse bien el mismo y para con la comunidad, es decir, si es de corazón del acusado y del que lo recibe, entonces es cuando sucede una verdadera resolución y resarcimiento de los corazones tanto del que hace daño con del otro para lograr entrar en paz los unos con los otros. El acusado dice: Yo de corazón quiero dar las cinco gallinas a nuestro hermano, quiero pedirle que perdone mi mal corazón y mi mal pensar, y a ustedes señores autoridades, gracias por hacerme ver el daño que he hecho y el que le he hecho al hermano, gracias a todos por aceptar mi palabra, señores autoridades ¿qué más debo hacer? ¡Díganmelo por favor! Lo que ustedes dispongan señores autoridades, eso haré y las autoridades dicen: Harás trabajo comunitario, trabajo para toda la comunidad.

En fin, lo que quiero decir con todo esto es que aquí hay una reparación de daño, pero hay comprensión, porque no se trata de acabar con el que hizo el daño, no se trata de someterlo y acabarlo, pues es miembro de la comunidad, es hermano de la comunidad, y en tanto que va a seguir viviendo en la misma comunidad, conviene más acordar, consensar bien y llegar a buenos términos. El acusado, mediante un gran discurso del sopesador o de las autoridades, y ante la comunidad, es exhortado y motivado para que ya no se haga más daño a él mismo y a sus hermanos. Aquí hay claramente una idea de reparación del daño de forma integral y general, puesto que la exhortación sirve para toda la comunidad. Allí sucede una educación comunitaria colectiva. Aquí hay claramente una visión de la colectividad, en fin, hay mucho más que decir y puntualizar, pero bueno, el tiempo nos apremia.

Termino con un punto más, el punto último, aquí tengo un libro en mis manos que dice *Los problemas del derecho indígena en México*, leí otro libro que se llama *Los problemas de los indígenas*. ¿Cuáles problemas de los indígenas? ¿No será acaso que el sistema tiene problemas de no entender esta diversidad, estas otras lógicas y estas otras maneras? Yo quiero dejar esta reflexión para todos, aquí dice este libro de José Ramón Cossío, *Los problemas del derecho indígena en México*, me parece un título adecuado. Y el otro libro que leí, que decía, *Los problemas de los indígenas*, no me gusta mucho, porque, a decir verdad, yo por ejemplo, no tengo ningún problema, más bien creo que aún no han entendido todavía nuestra lógica. Entonces, ¿el problema de quién es?

Bien, con todo ello, el reconocimiento de la diversidad cultural en México, aunque relativamente muy reciente, pero ya sucedió. Es apenas en 1992 cuando México, por primera vez reconoció que tiene pueblos originarios, y que es pluricultural y plurilingüe, hagan su cuenta hermanos, fue en el 92, y siguieron los problemas, y tuvo que haber un levantamiento armado en el 94' para que cimbrara el país y el mundo entero, y solo así, por fin sucedió una reforma constitucional en 2001, la reforma al Artículo 2o. Esta reforma constitucional hace referencia justamente a que México es un país pluricultural y plurilingüe, y muchos

otros cambios más. A propósito de nuestras lenguas indígenas, hoy ya no son consideradas como dialectos, la ley de derechos lingüísticos dice claramente que todas las lenguas indígenas de México son nacionales con la misma validez jurídica que nuestra otra lengua, el español.

¿Qué supone que tenga validez jurídica? Bueno, pues que sean válidas en la justicia y que no pase lo que le pasó al hermano ñahñu, afortunadamente, él conocía sus derechos, por ello pidió que su declaración fuera en ñahñu, que al principio no se le permitía. Afortunadamente, se logró reponer el proceso, y al hermano le llevaron todo su proceso en su lengua ñahñu. Estoy comentando este ejemplo porque hoy en día tenemos ese derecho hermanos, el de usar nuestra lengua en donde estemos y con quien estemos, habrá que seguirlo promoviendo.

Y bueno para ir terminando, yo creo que uno de los grandes retos que tenemos, es justamente aspirar a lograr una justicia intercultural, que signifique profundamente un pluralismo jurídico, claro, decirlo es fácil, pero ¿qué supone el pluralismo jurídico? A mí me gustó mucho una cuestión, fui invitado por la Suprema Corte de Justicia de Perú, y allá pude darme cuenta que usan un concepto que me parece importantísimo, la interlegalidad. Y, ¿qué es la interlegalidad? La interlegalidad es justamente el reconocimiento y la valía de la justicia de los sistemas normativos indígenas y el diálogo con la justicia ordinaria, esto es lo que los hermanos peruanos llaman interlegalidad, es decir, la validez que cada una de las justicias tiene; así, en el ejemplo que yo ponía de la gallina se resolvió el problema y no fue necesario un abogado, no gastaron dinero los hermanos, y su problema se resolvió en la comunidad sopesando la palabra o las palabras ¿cómo lo ven? Maravilloso, ¿no? Hay esas formas particulares de resolver los conflictos, yo creo entonces que tenemos ese gran reto de aspirar realmente a un pluralismo jurídico en México, reconociendo estos sistemas normativos indígenas.

Vale la pena recordar que aquí en México contamos con un protocolo, me parece muy importante reconocer este protocolo que emitió la Suprema Corte de Justicia de la Nación, y que tiene que ver con los

pueblos indígenas cuando se vean en una situación jurídica. Y en Perú hay también un gran avance, y yo diría, tenemos mucho que aprender de ellos. En Perú, aparte de que tienen un protocolo de actuación en procesos judiciales que involucran, como le llaman ellos a los comuneros, ronderos indígenas, o sea, respecto de la aplicación de la justicia a las comunidades. Tienen otro protocolo que le llaman *Protocolo de Coordinación entre Sistemas de Justicia*. Yo creo que ese tiene que ser nuestro reto, hoy no tenemos en México magistrados indígenas, no tenemos jueces indígenas, yo creo que debe darse ese salto, y no estoy diciendo que tenga que ser así, si tenemos magistrados y jueces conscientes de la realidad, conocedores de lo que implica la justicia intercultural, lo que supondría el pluralismo jurídico, no haría falta quizás que fuera indígena o no, lo importante es que se trate de un administrador de la justicia que actúe mediante el diálogo de las justicias, del sistema normativo indígena y del sistema ordinario, en este caso a nuestra justicia mexicana le falta mucho para que así sea.

Hermanas y hermanos, tenemos yo creo muchos avances, es cierto que hay que reconocer eso en México, pero no basta con crear leyes con tantos escritos si no se lleva en la práctica, ¿cuántos hermanos hay en las cárceles del país? Hay muchos, el problema es que muchos de los hermanos no tuvieron acceso a un intérprete y traductor, y hoy se están formando intérpretes y traductores, pero, aun así, falta mucho más para que realmente vivamos lo que supone el pluralismo jurídico en contextos de diversidad, en contextos donde diversas culturas y diversas lenguas convergen en un tiempo y que convergen en un espacio que es México.

Gracias dan nuestros corazones a todas y todos por haber escuchado nuestra palabra.



Justicia indígena Wixarika

Maximino Muñoz de la Cruz*

*Wixarika. Licenciado en derecho, por la Universidad Autónoma de Nayarit, se ha desempeñado como Ministerio Público especializado en asuntos indígenas, es estudiante de la Maestría en la Universidad del Valle de México, integrante de la mesa jurídica del Consejo Regional Wixarika por la defensa de Wirikuta, locutor del programa "Voces Indígenas", ha participado en distintas organizaciones no gubernamentales, así como en distintos foros, ha sido premiado por el apoyo a los jóvenes indígenas, actualmente es el único Defensor Público Federal en Lengua Wixarika en el Instituto Federal de Defensoría Pública, del Consejo de la Judicatura Federal.

Resulta fundamental para el pleno disfrute de los derechos humanos de los pueblos indígenas el respeto a su forma de organización, sus manifestaciones culturales y su forma de impartición de justicia, ya que todo en su conjunto forma parte de la visión de su existencia. Antes de entrar a un análisis comparativo entre el sistema de justicia por así llamarlo "occidental" y el sistema de justicia "indígena", tendremos que hacer referencia al punto de partida legal obligatorio, que lo es la base constitucional de donde emanan nuestros derechos elementales. Para ello únicamente hare referencia rápida al apartado exclusivo que refiere a los derechos indígenas.

Como marco referencial tendremos a la propia constitución y todos aquellos tratados en los que México es parte, constituyen el llamado Bloque de Constitucionalidad a raíz de la reforma a los derechos humanos, que entró en vigor en junio del 2011, esto incluye al convenio 169 de la OIT como base indispensable y obligatoria para un reconocimiento de los derechos indígenas.

Pero dejaremos de un lado los formalismos anteriores e imaginaremos por un momento qu son los derechos de los pueblos originarios los que definen las bases de un sistema de justicia.

Partiríamos diciendo que en un sistema de justicia indígena wixarica se estructura en base a propios principios, por consiguiente, no podemos exigir principios que operan en un sistema de justicia occidental. Para lo anterior se parte de la idea que la construcción de las normas o principios nacen o se transmiten de manera oral y en ellas participan todas las personas de la comunidad a través de las asambleas, ello contrario al sistema occidental aquí no existe un congreso o poder legislativo que dé origen a las leyes pues como ya lo comenté estas derivan bien de la tradición de transmitirlos o de los acuerdos que surgen en las asambleas.

Si a manera de ejemplo quisiéramos igualar las funciones de la estructura de justicia podemos imaginar que la labor de un juez se otorga a un consejo tradicional o de ancianos, si hablamos de la defensa o abogado, está por lo regular la constituyen las personas que conocen a fondo la costumbre o tradición, y la figura del fiscal como tal no existe ya que es la propia comunidad la que acusa o en su caso son las propias autoridades las que recepcionan las demandas que luego resuelven.

Los sistemas normativos internos suelen tener al menos tres sistemas de cualquier otro sistema: normas, instituciones y procedimientos que constituyen la reparación y el castigo.

Por lo anterior se pude decir que mínimamente se garantizan el derecho a ser juzgado el derecho a la defensa como traslado de los principios de legalidad y seguridad jurídica del sistema occidental. Este sistema de justicia indígena tiene su base fundamental en los consensos que anteriormente ha determinado la comunidad en las asambleas o ante los consejos de ancianos o gobierno tradicional.

¿Es delito o falta lo que se comete en una comunidad? ¿Qué significan ambas cosas en la justicia wixarika? Para la justicia indígena wixarika no existe el delito o lo que conocemos como tal, se reconocen faltas que alteran el entorno o el equilibrio social o cultural de una comunidad.

En cuanto al principio de seguridad jurídica se tiene por satisfecho ya que cada miembro de la comunidad conoce perfectamente las conductas prohibidas y las consecuencias de infringirlas. La legalidad de la imposición de las penas, tras los enjuiciamientos, proviene del carácter democrático que las asambleas o consejos otorgan para catalogar las conductas y las correspondientes sanciones. La igualdad de trato se establece en los procedimientos consuetudinarios de solución de conflictos, así como las respectivas reglas que cada comunidad o pueblos establecen.

Si hablamos del principio de culpabilidad este no aparece en razón de que en el derecho penal indígena estos valores se supeditan a favor de los intereses de grupo, es decir, la dignidad humana y el libre desarrollo, no se conciben fuera de un grupo, ya que aquí predomina más el interés colectivo, contrario al derecho occidental donde prevalece el individualismo.

Si se llegan a entender estas peculiaridades, entonces podemos comprender que los actos que ocasionan las personas respecto a un hecho deben entenderse desde la forma en que la persona conduce su vida ya que en la comunidad se analizan sus antecedentes a fin de hacer la integración social.

El principio de la personalidad, cede ante la culpabilidad del grupo, pues a ellos se les responsabiliza de la educación y conducta del integrante. La presunción de inocencia, el derecho a la defensa y al debido proceso en general, necesitan los anteriores parámetros, para ser interpretados de una lectura diferente; además de los valores de paz y del equilibrio social se requiere tomar en consideración otros componentes supraindividuales de notable importancia.

Otro principio fundamental del sistema indígena es el principio de reciprocidad del equilibrio o de la paz social. En éste se estructura una cohesión más de interés de grupo, de tal manera que mantener paz o equilibrio entre las diversas familias se presenta como función rectora de toda la vida de la colectividad por encima de intereses particulares.

Lo anterior desde la perspectiva occidental se vería como estrictamente privado, faltas como el adulterio o la bigamia en los pueblos indígenas trasciende de ese campo particular, porque representa un desajuste social, pérdida de equilibrio respecto a los colectivos indígenas, en última instancia puede ser causa de romper la paz social.

Otro principio elemental que complementa lo anterior es el derecho a la readaptación, este principio tiene su relevancia en el sistema de justicia indígena, porque a su vez descansa en el convencimiento de la persona, cuestión a la que no da importancia la justicia occidental, al contrario, las sanciones como el encarcelamiento, excluyen al sujeto de su comunidad lo contaminan de otros pensamientos y si regresan a la comunidad pueden ser más nocivos.

Esta es una de las razones por las cuales no se da como pena la privativa de libertad en el sistema indígena ya que la idea principal es reintegrar al infractor a su comunidad, hacer que admita su error para que se encuentre en paz consigo mismo y con la propia comunidad, cuestión contraria que sería al separar al infractor fuera de su comunidad, la consecuencia sería diversa a la perseguida para volverlo a integrar a la comunidad.

Para los pueblos wixarikas el derecho que se aplica tiene elementos míticos o mágicos como parte de la cosmovisión que como pueblos representan, es decir la existencia de una relación entre la naturaleza y su forma de ver la vida.

La aplicación del cepo y otros castigos que hasta cierto tiempo han sido considerados como inhumanos para el pensamiento occidental,

para el wixarika que es sometido a este castigo, no lo es, ya que acepta que ello está legitimado por la colectividad.

Ya para concluir y a manera de ejemplo, una de las formas tradicionales en el pueblo wixarika de solucionar un conflicto.

Una persona afectada en su persona o bienes acude a las autoridades a solicitar su intervención, ellos pueden ser: quienes integran el gobierno tradicional, alguacil o juez; el dirá lo que procede, él manda a los topiles o policías, quienes cumplen las órdenes de las autoridades, van y buscan hasta donde se encuentre la persona o personas relacionadas, las traen para hacerlas presentes ante la autoridad, de entrada, de acuerdo a la gravedad de la falta, te encierran o te meten al cepo, ahí permanece hasta el otro día que lo llevan a la mesa o lugar de reunión con la persona demandante, en este lugar se reúnen la mayor parte del cuerpo de autoridades y personas que desean estar ahí. El gobernador dice lo sucedido, explica el problema que le fue planteado por la demandante, se encuentran presentes secretarios, alguaciles, topiles y algunos que tienen algunas otras representaciones; en uso de la voz, cada uno de ellos da su punto de vista, que son en su mayoría consejos. En algunas comunidades se encuentran palos de zotes, el cual dependiendo de la gravedad la sanción puede consistir en azotes, el alguacil es el que lleva acabo ese castigo.

La palabra del gobernador vale mucho, ellos dan los consejos, refieren la importancia de las costumbres, es una obligación moral para dar consejos y como se dijo anteriormente la mayor parte de las autoridades presentes dan consejos. También habla la demandante donde expone sus inconformidades, llega el turno del demandado quien de igual manera expone su situación y de alguna manera la familia le apoya, quienes abogan por ambas partes son los papás, tíos o tías, familia cercana al problema.

El acuerdo sale entre las partes, se hace una sola palabra "*niuki remureviriya*", ellos dicen al final nuestra palabra vale. Como las audiencias son en público ellos también fungían como juez y se daban cuenta de los acuerdos, ellos son los primeros testigos del

juicio. Si como parte demandada se realizó un compromiso de llevar acabo alguna actividad o pago, en caso de incumplimiento, se pierde respeto, se ve a la persona que no cumple su palabra se pierde la confianza, por eso es que las reuniones se hacen delante de la gente para que ellos se den cuenta de los acuerdos.

Existen dentro de los acuerdos una cita para otra reunión que puede ser dentro de unos días o meses ello se hace para ver los avances o el cumplimiento de los acuerdos, y en caso de incumplimiento las sanciones pueden ser más severas. Cada comunidad tiene las mismas formas resolver sus conflictos al interior, solo algunas tienen pequeñas variaciones todo depende de la pertenencia a la comunidad.

La cosmovisión de los pueblos wixarika es un conjunto de saberes y deberes que desde tiempos milenarios aplican sus usos y costumbres apegados a la cosmovisión heredada de sus ancestros, parte de esa cosmovisión es ver en la justicia una forma de equilibrio social al interior de sus comunidades.

Los miembros del pueblo wixarika que salen fuera de sus comunidades y que han perdido su cultura y tradiciones no encuentran ningún apoyo para la solución de sus conflictos, por el contrario, por su situación de pobreza al no tener el apoyo de una comunidad y encontrarse sin siquiera el respaldo moral de sus ancestros, tienden a ser doblemente violentados.

Como conclusión, el derecho que en pocas comunidades wixarikas se ejerce es un ejercicio de mantener el orden y equilibrio entre los miembros de la comunidad, las deidades y su familia. Quien se somete a esta justicia está plenamente conciente de sus faltas y las consecuencias que tendrá su actuar, no solo con la persona que le causó algún daño, si no que su conducta repercutirá ante toda la comunidad.

Esta filosofía de vida debe estar incluida en las constituciones de cada estado y en sus programas de desarrollo ya que de ahí salen las

políticas públicas que se trasforman luego en planes que se aterrizan en las comunidades y mientras no se lleven a cabo de manera conjunta, nunca se entenderá que lo que se busca con la justicia indígena, es una comunidad justa y bien equilibrada para el buen vivir. *Jaitemay*



Desarrollo



Lekil kuxlejal,
lekilaltik y wach' ayon:
Nuestro pensamiento
indígena contemporáneo

Pedro Hernández Luna*

*Indígena Maya-Tzeltal de la comunidad de Jerusalén, Las Margaritas, Chiapas. Licenciado en Desarrollo Sustentable por la Universidad Intercultural de Chiapas. Maestro y doctorante en Desarrollo Rural por la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, CDMX. Miembro de Red Temática de Patrimonio Biocultural de Conacyt, Nodo Chiapas Selva-Fronteriza. Líneas de investigación: Conocimientos indígenas tradicionales; derechos indígenas y comunitarios; interculturalidad; buen vivir; defensa y cuidado del patrimonio biocultural de los pueblos.

El modelo hegemónico de desarrollo que ha estado vigente en la historia de la humanidad moderna y capitalista, se ha centrado y enfocado más a la búsqueda de un acelerado crecimiento económico, propiciando únicamente el acceso a los bienes materiales.

El desarrollo hegemónico, ha impuesto un modelo de sociedad homogénea, que ha puesto en las mismas consideraciones a sociedades totalmente diversas y diferentes, en las definiciones de las políticas públicas, en atención a la sociedad.

Las políticas neoliberales de desarrollo, han excluido toda visión distinta al desarrollo económico, de la "sociedad moderna". Con ello, ha acrecentado las grandes desigualdades y las inconformidades sociales, toda vez que, en la realidad, no existen condiciones igualitarias, más cuando hablamos de los ingresos económicos, de la cultura y la organización de estas sociedades.

Después de 1810 y 1910, pareciera que la clase indígena de este país hubiera desaparecido, al menos en las políticas públicas ha sucedido así, en su práctica de *la política*, que ha excluido a una sociedad diversa; que confronta constantemente los modelos de desarrollo que le ha sido impuesto por muchas décadas.

La reaparición de los pueblos indígenas en la agenda política y discursiva en México, surge a partir de 1994, con la irrupción del movimiento indígena del Ejército Zapatista de Liberación Nacional; hecho que los posicionó por algunos años en una agenda de política internacional, visibilizando las condiciones sociales, económicas y políticas de estos grupos frente al Estado. Es en ese año de 1994, en el que fuertemente y de manera crucial reaparecen con mayor fuerza y mayor impacto.

Diversos organismos internacionales, preocupados por el bienestar y la vida humana, crearon diversas estrategias de intervención en las zonas de conflicto. La academia, toma por delante el interés de investigar las razones del movimiento, buscando todas las explicaciones posibles, que pudieran ayudarnos a comprender el porqué de estos movimientos sociales, que toma por sorpresa a un país entero. Muchos investigadores de diversas disciplinas de la academia nacional e internacional buscaban las razones culturales, sociales e históricas sobre la idea de levantarse en armas. Por su parte, los gobiernos de los diferentes niveles, estaban más preocupados por la firma del Tratado de Libre Comercio, que por entender y atender las demandas que surgían.

Los gobiernos confiados en su discurso demagógico, que ignoraban las carencias de las situaciones de desigualdad y pobreza en nuestro país, fueron evidenciados por el México profundo al que negaban su existencia, en los planes y acciones innecesarias e incompatibles con las demandas de los hombres y de las mujeres con el rostro cubierto; ninguna acción, de parte de éstos, que explicara la realidad que se hacía visible con las armas y la sangre que corría como los ríos de las mismas selvas y bosques tropicales de Chiapas.

Congresos nacionales e internacionales para debatir y escuchar a los hombres y mujeres "sin voz"; los medios de comunicación alocados por cada nota que se emite desde el corazón de la selva lacandona. Un poquito más tarde, vuelven ídolo al vocero del movimiento, de cada palabra de su boca hacían poesías, y los han vuelto inolvidables.

De olvidados vuelven para ser punto central y de referencia en las luchas sociales del mundo, lo indígena de estigma y discriminación, para muchos era incuestionable y era de honor y respeto quien formara parte de ese grupo social; muchos voluntarios extranjeros en nuestras tierras o en las tierras recuperadas por el movimiento; impulsando diversas actividades agroecológicas y de ecotecnologías, de salud, educación, derechos de los pueblos indígenas, procesos de autogestión comunitaria, mediante la generación de capacidades locales, entre muchas más actividades.

Los resultados al final: cientos de tesis en todo el mundo narrando las historias de los hombres y mujeres sin voz, halagando la acción de cada uno de ellos; la creación de municipios autónomos con sus autogobiernos, que pueden ser referencia en los tiempos de crisis y de ingobernabilidad que hoy enfrentamos; pero también hay historias de exclusión, de olvido y negación desde adentro, quienes no coincidieron con la forma de organización y las prácticas impuestas por los "supuestos líderes" zapatistas. Llegó la crisis de adentro; el ídolo terminó reinventándose para volver en los escenarios públicos, discursando por aquello que en otros tiempos descalificaba tajantemente.

Los que no coincidieron o formaron parte del movimiento, no tienen que ver con las causas o las razones del movimiento; de por sí todos y en parejo viven la pobreza, la marginación y el olvido. Fueron las prácticas de imposición y la falta de consenso en las acciones a emprender, pero esto no significó una rebelión desde adentro, sino la propia resistencia de quedarse en la casa y no asumir acuerdos en los que muchos no habían sido tomados en cuenta; en cambio eran obligados a obedecer órdenes, en acciones en contra de los propios compañeros

de la comunidad, por ejemplo; había gente y comunidades a las que les llegaba el apoyo para agua entubada y eran encarcelados por asistir y recibir dicho apoyo, que para la comunidad eran demandas de hacía muchos años.

Pero también encontramos líderes que no comprendían o entendían claramente la práctica de la autonomía y la resistencia, pusieron a prueba la organización de muchas comunidades, mediante el desacato de los acuerdos internos; estas condiciones propiciaron la desertión de muchos militantes del EZLN, porque desde la idea central, lo inmediato, lo comunitario debía ser respetado por todos, donde efectivamente se gesta el pensamiento colectivo y el bien común.

El nombre, la imagen del indio y de los pueblos se opacó; redujeron el mandar obedeciendo solo a las prácticas zapatistas. Miraron con justa razón en el zapatismo, prácticas de lo que el personaje o vocero expresaba en cada oportunidad que hubiera; son los zapatistas quienes visibilizaron nuestra organización y nuestros modos de vida, pero no son los únicos, ni en el nombre de su organización se enmarca la vida de los pueblos. Nuestros pueblos de México no se reducen al zapatismo, no todos los indígenas son o fueron zapatistas de 1994; consumieron nuestras palabras salidas de boca de una sola persona, nuestra imagen se volvió marketing para el turismo.

Hay pueblos que caminan paralelamente con los zapatistas, que entienden y expresan en sus prácticas el concepto que describe la autonomía, la autodeterminación y las prácticas del autogobierno.

El zapatismo será siempre nuestra referencia importante en nuestras luchas, pero no es el único camino, también hay pueblos organizados de otro modo, que siguen caminando y resistiendo contra el mal gobierno neoliberal; que con el paso de los años han fortalecido y siguen fortaleciendo su forma de organización, sus culturas y defendiendo sus territorios. Son comunidades que no han sido llamadas ni tomadas en cuenta por el Congreso Nacional Indígena, ni antes ni ahora

con las nuevas propuestas del EZLN; esto no significa que evidenciamos conflictos, si no de darnos cuenta que hay un abanico de posibilidades de organización de nuestros pueblos.

Esta reciente convocatoria del Congreso Nacional Indígena (CNI) y el EZLN, para algunos pueblos, no responde a las inquietudes o las utopías que desde hace muchos años se han venido construyendo, se respeta y se reconoce su importancia, pero el cuestionamiento de muchos compañeros se sustenta en el proceso de resistencia que se ha venido construyendo.

La propuesta del CNI y del EZLN, llega un poco tarde por muchas razones, pero la razón más importante para nosotros, los de las comunidades, es que hay muchos compañeros que han dejado la organización, a ellos se les ha sancionado por recibir algún tipo de apoyo del gobierno y en consecuencia fueron expulsados de la organización. Por otro lado, el EZLN ha criticado y descalificado la vía electoral oficial y que ahora vengan con el cuento de que siempre sí le vamos a entrar, obviamente que no a todos nos convence este interés.

Es complicado aceptar y caminar en la propuesta del CNI y el EZLN, porque al final de cuentas, somos los únicos que nos quedamos al final, por ejemplo, muchos de nuestros hijos han estado asistiendo en las escuelas autónomas y no tienen certificados oficiales para seguir con los estudios a nivel profesional y en consecuencia, esos jóvenes al no tener otras oportunidades deciden migrar a los Estados Unidos, al final de cuentas, el dinero gabacho, de los gringos, los del símbolo del capitalismo terminan en nuestras tierras.

Caminar en la resistencia, es complicado, porque es donde frecuentemente tenemos que superar la carencia, la renuncia de otras condiciones y posibilidades económicas y por congruencia no debemos traicionar a nuestro pueblo.

Sin ofenderte, amigo, si todos decidimos renunciar a las comodidades que les da el gobierno, con los sueldos cómodos de los

maestros universitarios que dicen traer sus estudiantes en prácticas de campo, en donde el maestro se queda a hospedar en los hoteles de la ciudad más cercana, de las becas que les da el CONACYT; si todos y cada uno de nosotros nos comprometiéramos en la resistencia, participando y estando en el lugar donde se nos pida estar, entonces sí podríamos pensar que es posible extender la resistencia en todo el país, de otro modo, como siempre ha sido, venir para seguir siendo objetos de investigación de aquellos investigadores que solo llegan y se involucran mientras dura su beca y su tesis, lo vemos lejos...no lo digo por ti, lo digo por los muchos que abundan en el país¹

Así como hay muchos pueblos que siguen trabajando y construyendo sus autonomías en sus propios territorios, cosechando milpas con sus conocimientos locales y diversos; también encontramos pueblos entreguistas que solo están para recibir lo que el gobierno les da en migajas o lo que las empresas les tiran con desprecio y lástima por sus territorios.

He aquí la importancia de reflexionar con ellos, que hay otros y muchos conocimientos vigentes en las comunidades campesinas; que podemos encontrar otras y muchas alternativas que nos posibiliten una vida digna; que necesitamos escuchar y aprender de otros, que no podemos o debemos encerrarnos con lo propio, lo cotidiano.

La mirada y el pensamiento nos remitirán a un espacio muy reducido, sí a los conocimientos situados, porque a partir de ellos iniciamos nuestra reflexión colectiva, partiendo de lo local a lo global, que es la forma en la que podemos pensar en propuestas contrahegemónicas, que den sustento y credibilidad a nuestras apuestas.

El concepto de lo comunitario, no se reduce a la población humana situada en un espacio muy reducido en la zona rural, referirá principalmente a las prácticas muy concretas situadas en diversas poblaciones

¹ Forma del autor de nombrar a su informante directo. Entrevista realizada en octubre de 2017.

que presentan características muy similares, que forman parte de la identidad de esas poblaciones; es decir; de aquellas prácticas que se han logrado generar a través de los acuerdos en asambleas locales de las poblaciones rurales.

La construcción de nuevos conocimientos, en su caso, la reivindicación en otras, es un ejercicio muy complejo y contradictorio, principalmente cuando estos conocimientos vienen desde los pueblos originarios que en su mayoría no tienen traducción al castellano, se busca entonces la aproximación a las mismas. La categorización, otro nivel de análisis complejo que se subraya en su importancia para la comprensión de las nuevas epistemologías.

LEKIL KUXLEJAL, LEKILALTIK, WACH'AYON Y SUS DEBATES CONCEPTUALES

Para la construcción de conocimientos desde los pueblos indígenas se ha enfatizado y visto como de vital importancia la fundamentación bajo las mismas teorías del conocimiento científico occidental, toda vez que la validación de dichos conocimientos se rige bajo los esquemas y los sistemas teóricos-metodológicos del conocimiento dominante; no se reconocen metodologías propias de los pueblos que nos permitan explicar a fondo la existencia y los fundamentos del conocimiento indígena, por lo contrario, se ha considerado romanticismo toda expresión que hace su aproximación al español y su escala de análisis, partiendo desde lo local, a la cual se hace mayor referencia al conocimiento comunitario; también se le ha estigmatizado, cuando se piensa que su escala de análisis es reduccionista y muy acotado a espacios muy reducidos, que aparentemente no permiten comprender la situación o el contexto global; bajo estos argumentos, es importante señalar, que el ejercicio fundamental en la "otra" forma de hacer investigación, debe partir desde estas escalas, sobre todo, cuando referimos a los conocimientos indígenas, considerando su gran diversidad.

La importancia de escuchar a otros que vienen construyendo ciencias y conocimientos desde abajo, radica esencialmente en la posibi-

lidad de construir nuestros conceptos y teorías, tomando en cuenta lo que nos señala Lenkersdorf: "Según percibimos las cosas las nombramos, según las nombramos hablamos; y así también estructuramos nuestro idioma",² nuestros conocimientos y con ello, fortalecemos nuestras organizaciones locales, basados en una referencia que puede ser histórica y parte importante de la memoria colectiva, que sirva para las otras generaciones.

Para entender desde cómo hemos empezado a conceptualizar muchas prácticas colectivas de nuestros pueblos, es imprescindible atravesar por aquellos caminos que nos conducen a la buena *organización*, que dicho desde nuestros pueblos referimos al *xchapelbatik*³ poner en orden lo que se tiene, reconocer lo que hay y ubicar dónde y cómo están.

Por otro lado encontramos esa raíz vieja que se ha rejuvenecido en su propia vida por mantenerse útil y viva, que germina y da vida a la misma planta que aparentemente se ha secado en el tiempo y vuelto fertilidad en la misma tierra que lo vio nacer y que lo está viendo renacer, eso que llamamos *sts'ikelbatik* "resistencia", que nos ha permitido caminar con muchas prácticas, que sin ese verdadero sentido de mantenernos unidos y firmes ante nuestras convicciones de hacer cada cual lo que nos corresponde por nuestra vida colectiva, no habría sido posible mantenerlas vigentes; claro, no sin la práctica del *xch'unel ko'tantik* "la creencia en nuestro corazón" que en su práctica esta la voluntad de hacer las cosas, que desemboca finalmente en el trabajo, en las acciones contundentes para mantenernos con vida y con dignidad en nuestras luchas.

Diversos conceptos, palabras que van sobrecargadas de significados, pero sobre todo de compromisos y acciones; en muchas de ellas

² Lenkersdorf, Carlos, Los hombres verdaderos: voces y testimonio tojolabales. Lengua y sociedad, naturaleza y cultura, artes y comunidad cósmica, Siglo veintiuno editores, 1996, México, p. 54.

³ Significa: organizarnos.

visualizando horizontes comunes, que nos conllevan a un mismo objetivo; en este caso, particularmente aparece sacudida esa utopía propia de nuestros pueblos cuando empezamos a referirnos a tan viejas ilusiones en nuevos tiempos; así aparece el concepto del *lekil kuxlejal* de los tseltales, *lekilaltik* de los tojol-ab'ales y el *wach ayon* de los q'anjobales que dicho en castellano es el buen vivir o vida con dignidad; que no se reduce a los bienes materiales ni las condiciones económicas.

La emergencia imprevista del conocimiento de los pueblos indígenas, particularmente en las comunidades del municipio de Las Margaritas, Chiapas; exhibe la posibilidad amplia de encontrar diversas prácticas que pueden sustentar un sinfín de conocimientos; pero también pone a luz la superficialidad con que se ha tratado el conocimiento de los pueblos.

En esta investigación se hace referencia a tres pueblos indígenas, los tseltales, los tojolabales y q'anjobales, cada una de ellas hacen referencia en su lengua originaria del *lekil kuxlejal*, *lekilaltik* y *wach' ayon* respectivamente, estos conceptos son complejos y no tienen traducción exacta al español, es decir, lo que se ha buscado es su aproximación al castellano, así encontramos el vivir con dignidad o la buena vida.

En el caso de los tseltales, cuando referimos al *lekil kuxlejal*, primero buscamos diferentes elementos que los sustentan como base importante para la comprensión de nuestro planteamiento, así encontramos otras prácticas importantes de las cuales está el *jun pajal yich'elbatik ta muk*, como la condición más importante en las relaciones humanas y con la naturaleza, podríamos decir, que es el principio fundamental de nuestra existencia como sociedad; el segundo de igual importancia, encontramos el *yip x-kuxinel lumaltik*, que refiere a nuestro modo de organización comunitaria, nuestras autoridades y nuestros acuerdos locales, es importante mencionar que no solamente se refiere o se reduce a una práctica de una sola comunidad, sino tiene implicaciones regionales o municipales; es quizás la práctica ausente en muchos de nuestros pueblos, que ante el sistema de gobierno oficial, demuestra una ingobernabilidad e incapacidad de atender las demandas de su propia sociedad, sobre todo cuando éstos gobiernos son productos de la corrupción.

Existen muchas prácticas que van desde el *sna'el k'inal*,⁴ *x-k'uxu-taelbatik*,⁵ *sts'ikelbatik*,⁶ *xchapelbatik*,⁷ *skanantaelbatik*,⁸ todas ellas como acciones o prácticas, que se aportan para estar bien en la comunidad, pero también son capacidades que se van desarrollando para la generación de diversas capacidades que sean útiles para la generación de un proceso de autogestión comunitaria.

El *lekil kuxlejal*, se explica también con la forma de hacer milpa, con la cosecha que se obtienen y el cuidado de la tierra, es así como podemos mencionar entonces que el *sna'el a'tel* pasa a ser de primera necesidad para el trabajo humano y la sobrevivencia de la familia y de la comunidad.

Lekil refiere a lo bueno, *kuxlejal* a la forma de vida en colectivo; es decir, vivir bien para todos. Desde las ceremonias rituales para pedir la buena cosecha, para peticionar por la salud comunitaria, hasta la forma de elegir a nuestras autoridades locales, de solucionar nuestros problemas; nuestros abuelos nos han inculcado valores que encaminan a la búsqueda constante del *lekil kuxlejal*, desde hace muchos años atrás, por ello, el *lekil kuxlejal* no se puede entender si no se tiene el *lum k'inal*, como el punto de partida de nuestra civilización.

Para los tojolabales, encontramos que el *lekilaltik* va más allá de solo satisfacer necesidades materiales, describe un contexto mucho más amplio y profundo, porque trata de encontrarle sentido a cada acción, en cada obra y en cada acuerdo que se logra en colectivo no en el

⁴ Saber vivir, conocer el territorio, conocer la vida, saber razonar, son algunos de los significados al español y depende el momento y el contexto en que use o se emplee el concepto, para nuestro caso se retoma su significado de saber razonar y saber vivir.

⁵ Significa sabernos estimar, cuidar y protegerse entre todos.

⁶ Significa resistencia.

⁷ Refiere a la buena organización de la comunidad, es decir, tener la capacidad de enfrentar diversos procesos locales en la búsqueda de soluciones a diversas situaciones de conflicto o de trabajos comunitarios; es también la apuesta de un autogobierno, de emplear nuestros conocimientos en la toma de decisiones para el bien comunitario o regional.

⁸ Significa sabernos cuidar, tener en cuenta todas las posibles reacciones, acciones o respuestas ante las acciones que generalmente cometemos, no necesariamente tiene que ser negativo.

individualismo. Así encontramos diversas prácticas que nos acercan y nos conducen por la búsqueda del *lekilaltik*, necesariamente debemos partir del *lajan lajan aytik* como la condición de estar parejos, que implica el reconocimiento de las condiciones de cada cual, sin que éstas sean condiciones de estigma o de negación, sino en la capacidad de cada cual de aportar y contribuir con sus propias posibilidades. Esto fortalece el pensamiento colectivo y la construcción de un nosotros entre iguales.

Otra de las prácticas que resalta en la concepción tojolabal es el *sak'aniltik*, que refiere a la voluntad de hacer las cosas, es obedecer a la palabra que nace del corazón, con el propósito de generarnos las condiciones deseables con respeto y dignidad. En efecto, para los tojolabales, toma mucha importancia que cada una de las acciones a emprender se haga de manera responsable, pero, sobre todo, con la voluntad incondicional, porque solo así se logran obtener buenos resultados, porque en todo debe prevalecer la paz y el deseo de hacer bien las cosas sin ser presionados o hacerlas por obligación.

Es importante mencionar que, desde la cosmovisión tojolabal, la tierra se concibe como *nantik lu-um*, porque en ella se obtienen los sagrados alimentos, tanto para la alimentación humana o como plantas ornamentales o medicinales. No solo es un espacio geográfico como base de producción agrícola, sino un espacio cultural de muchos significados ancestrales.

El camino para llegar al *jlekilaltik*, se fortalece con las prácticas del *tso-manotik*, *lajan aytik*, *wantik b'eiyel lajan*, *junta jk'ujoltik*; que nos permiten pensar, caminar, luchar, trabajar juntos; se busca la unidad en la colectividad. Se concibe que el bienestar debe ser para todos y no para unos cuantos, porque siendo así no hay vida en comunidad.

Al igual que los tseltales, los tojolabales conciben el territorio como la base más importante de la vida de nuestras sociedades, aquella que le han llamado *nantik lu-um k'inal*.

En el caso de los Q'anjobales, su concepto, que se resalta en los tiempos en que nada parece resolverse a favor, o al menos poder mirar un horizonte claro, en esta sociedad que se ha desgastado en una lucha y disputa por el control de los bienes y servicios que nos provee la madre naturaleza. Así aparece la palabra del *wach' ayon*, como el anhelo de estar bien con todos, con la comunidad y con la madre naturaleza.

La importancia del conocimiento Q'anjobal, se traduce en las prácticas del *wach' ewajon ok'ebal* entre las poblaciones, es decir "saberse organizar en comunidad", donde el *munlajil yet comunal*, el "trabajo colectivo" es la acción que preestablece los acuerdos necesarios en la organización comunitaria. Para los Q'anjobales, participar en el trabajo colectivo, es una disposición de respeto ante la comunidad, saber obedecer lo que emana de la decisión colectiva.

La importancia desde la concepción Q'anjobal de caminar y luchar juntos ante nuestras necesidades comunes, que parte desde el reconocimiento de nuestras carencias, nuestras potencialidades y las virtudes de cada pueblo o de cada ser humano capaz de compartirse entre todos y para todos, así encontramos la práctica del *kokolej kobaj komasanil*, que significa luchar juntos.

Para los Q'anjobales mexicanos siempre estará primero la palabra "lucha", porque es a partir de su práctica que logran establecerse definitivamente en estos territorios, pero también nos hablan y nos enseñan de la importancia del *wach' elilul we'baj*, que significa saber vivir.

Hay un profundo conocimiento de organización, de lucha y de trabajo constante, que posibilita otras condiciones de vida, todas y cada una de las prácticas Q'anjobales toman sentido y significado en el *Ch'ojch'ej*, que es el territorio, porque no se puede alejar de ella.

Wach' significa bien, bueno; ayon significa nacer, estar, vivir, nacer bien, estar bien, vivir bien, eso significa la palabra de los hermanos q'anjobales, sin esencialismos.

Es evidente que en estos pueblos tseltales, tojolabales y q'anjobales, hay muchos conocimientos profundos y amplios que posibilitan el debate en la construcción de los nuevos conocimientos, no son más ni serán menos, son más complejos pero muy importantes. El término del buen vivir que abrazamos como una postura política, como una utopía compartida, se sustenta y se mantiene en el ideal de nuestros pueblos, vigente en las prácticas que fortalecen nuestras luchas comunitarias, abanderados en el *lekil kuxlejal*, *jlekilaltik* y *wach' ayon* desde la palabra verdadera de los pueblos.

El buen vivir es una expresión que debe mucho a los saberes tradicionales, especialmente andinos. Sus referentes más conocidos son el *sumak kawsay* del kichwa ecuatoriano, y el *suma qamaña* del Aymara boliviano (Gudynas). La importancia de estos aportes desde los diferentes pueblos indígenas de América Latina, denota una preocupación por los pueblos y una necesidad de presentar y evidenciar desde esas otras formas de pensar, que existen proyectos de vida muy distintos a los impuestos por los Estados a través de sus políticas públicas nacionales; como bien menciona Armando Bartra:

Para los mesoamericanos el *buen vivir* es muchas cosas, entre éstas *hacer milpa*, que no es sólo sembrar milpa, sino sembrar milpa y algo más. Porque hacer milpa es una manera de cultivar la tierra que es también un modo de pensar, de sentir, de vivir en el mundo y con los otros.⁹

La importancia que se le ha dado a estas expresiones, que han sido presentadas desde los pueblos y con sus propias lenguas, ha sido de tal impacto que hoy en día en Ecuador y Bolivia ya son parte de sus constituciones nacionales.

⁹ Bartra, Armando, Pasos, huellas, rumbos: ideas en movimiento. Una baza mesoamericana en la partida andino-amazónica, en *Contrahegemonía y buen vivir*. Hidalgo, F. Francisco y Márquez, F. Álvaro, Coords. Segunda edición, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2015, p. 63.

El *sumak kawsay* ha sido criticado por su amplio abordaje en cuestiones que no solo integran el bienestar del hombre como tal, sino retoma los elementos más importantes en la vida cultural de esos pueblos, como lo es la naturaleza. Los avances que se han logrado tener en esos países han sido significativos, pero, el reto más importante que se tiene, consistirá en hacer realidad dichos planteamientos; el papel importante que debe asumir la sociedad frente a la lucha con el Estado para hacerse escuchar y respetar.

Para el caso de México y particularmente para los pueblos indígenas de Chiapas, apenas surge como concepto el buen vivir, no porque carezca de fundamentos que lo sostengan y lo mantengan vigente, sino principalmente, porque la categorización del conocimiento en conceptos, es complejo y poco trabajado.

La modernidad expresa un tipo particular de ontología, una manera de ser y entender el mundo, que separa nítidamente la sociedad de la naturaleza, y que la subordina bajo una jerarquía que permite manipularla y destruirla.¹⁰ Estas son las grandes diferencias que podemos resaltar de estas nuevas propuestas, que tratan de recuperar un sentido de vida más integral y racional; la convivencia del hombre con la naturaleza; aquí están esas diferencias de visiones y aspiraciones; cada sociedad tiene una relación bien diferenciada con la "naturaleza", su propio modo de enfocarla.¹¹ En consecuencia, da sustento a que no sólo nos referimos a dos visiones únicas, sino a muchas, que aportan en la discusión de nuestros conceptos que para ellos son sus prácticas.

De este modo aparece el concepto del buen vivir, que no llega a definir un modo de vida generalizada para los pueblos indígenas, sino

¹⁰ Gudynas Eduardo, Desarrollo, Extractivismo y buen vivir. Debates sobre el desarrollo y sus alternativas en América Latina: una breve guía heterodoxa, en Más Allá del Desarrollo, Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo, Universidad Politécnica Salesiana y Fundación Rosa Luxemburg, México, 2012, pp.21-54.

¹¹ Lenkersdorf, Carlos, Los hombres verdaderos: voces y testimonio tojolabales. Lengua y sociedad, naturaleza y cultura, artes y comunidad cósmica, Siglo veintiuno editores, 1996, México, p- 107.

que abre la posibilidad de empezar a discutir y a reflexionar ante los embates actuales de la crisis multidimensional que estamos enfrentando.

Según Prada Raúl:

El buen vivir tiene dos dimensiones: a) *la dimensión de la experiencia y la práctica*, y b) *la dimensión ético-política*. Desde la primera, no es posible construir un solo concepto ni una sola línea interpretativa porque las vivencias están vinculadas a la pluralidad cultural...desde la dimensión ético-política, se pretende construir un horizonte de sociedad que, siendo diversa y enormemente plural, establezca unos mínimos acuerdos sobre el sentido que se le atribuye al presente y al futuro para delinear logros y expectativas de bienestar colectivo, común y socialmente compartido. Desde esta dimensión, se asume que la colectividad es parte de la naturaleza y que sin una relación de pacto con ella no podremos reproducir nuestra vida.¹²

En este entendimiento y propuesta se puede analizar y reflexionar de las prácticas comunitarias locales y que podríamos situarlos dentro de la primera dimensión que comprende de la experiencia y la práctica. La vigencia, congruencia que vamos encontrando en ellos frente a la ilusión de la paz comunitaria, serán elementos cuestionables, dado que en los últimos años la violencia intercomunitaria, como en el caso de las comunidades tojolabales, ha ido creciendo por diversos factores; con ello, originando los nuevos cuestionamientos de si, ¿es posible hablar del *lekilaltik*, *lekil kuxlejal* o *wach ayon* de los mismos pueblos? Seguramente, podremos encontrar las condiciones posibles que nos permitan no solamente discursar, sino fortalecer las coincidencias posibles.

En cuanto a la segunda dimensión planteada, que refiere a lo ético-político, requiere necesariamente cuestionar nuestras prácticas

¹² Prada Raúl, El vivir bien como alternativa civilizatoria: Modelo de Estado y modelo económico", en Más Allá del Desarrollo, Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo, ABYA YALA, Universidad Politécnica Salesiana y Fundación Rosa Luxemburg, reimpresión, México, 2012, p. 230.

locales, encontrar en ellas propuestas sólidas, razones compartidas y acciones comprometidas en nuestra vida colectiva entre los diferentes grupos que compartimos territorios, pero sobre todo, la articulación de las propuestas comunitarias de los diferentes pueblos, como una propuesta política regional; necesitamos esclarecer lo que tenemos, lo que conocemos y saber cómo y dónde están, por ello se vuelve necesario conocer de las experiencias concretas, de lo comunitario para dar el salto necesario a la construcción o toma de acuerdos.

En México, particularmente en el estado de Chiapas, hemos empezado a debatir sobre el tema del buen vivir, que está siendo debatido fuertemente en los países del sur tales como en Ecuador, Bolivia, Colombia, Perú y entre otros países. En el caso de Chiapas, el debate teórico se inició con los investigadores como Antonio Paoli y Carlos Lenkersdorf, abordando desde la palabra originaria de los tseltales y tojolabales, refiriéndose así del *lekil kuxlejal* y *lekilaltik* respectivamente; no llega como un oleaje de moda, tampoco debe entenderse con la pretensión de idealizar a las comunidades indígenas, sino que es la búsqueda de nuevas alternativas para nuestros pueblos.

El concepto del buen vivir es reivindicativo, contempla diversos aspectos y muchas prácticas en la vida de los pueblos, lo que expone su característica diversa, que se puede llegar no solo en un camino o una ruta, sino por varias; es decir, hablamos del *lekil kuxlejal*, *lekilaltik* o *wach' ayon* desde la forma en que se organizan los pueblos para elegir a sus autoridades comunitarias hasta la fiesta del pueblo.

El buen vivir se puede reinterpretar como una "plataforma" política, a la cual se llega desde diferentes tradiciones, posturas diversas y específicas, y allí donde se comparte la crítica sustantiva al desarrollo como ideología, se exploran alternativas a éste. El buen vivir es un conjunto de ensayos para construir otros ordenamientos sociales y económicos más allá de los cercos impuestos por la modernidad.¹³

¹³ Gudynas Eduardo, Desarrollo, óp. cit.

En el caso de los pueblos tseltales, tojolabales y q'anjobales, existen prácticas comunitarias que nos refieren al *jun pajal yich'el batik ta muk*, el *lajan lajan 'aytik* o el *lajan chone yute*,¹⁴ que evoca a los principios fundamentales de la convivencia comunitaria; estas expresiones se enriquecen con una gran diversidad de palabras y conceptos que nos demuestran que hay otras formas de entender y vivir la vida, pero sobre todo son palabras llenas de compromisos y acciones. El *sumak kawsay* para nuestros pueblos en Chiapas son el *lekil kuxlejal*, *lekilalik*, *wach ayon*, que traducidos al castellano significan bien vivir, vida buena, buen vivir, vida con dignidad. Lo que evidentemente demuestra que no bién estamos demostrando que en estas tierras habitadas por comunidades y poblaciones indígenas, igualmente existen y mantienen sus modos de vida, que más allá de conceptualizarlas, siguen vigentes en sus prácticas, igualmente nutridas como en el sur de nuestro continente: solo falta darle vida a esas palabras dentro del proceso de construcción de conocimientos desde el ámbito académico; para que tengan un lugar dentro de las políticas públicas de nuestro país.

Cabe mencionar que cada uno de los conceptos, palabra de los pueblos tseltales, tojolabales y q'anjobales, integran principios y valores de vida comunitaria. Hay una riqueza que se ha dejado ver en los últimos años, como una expresión de resistencia. Resistencia frente a esos modelos de desarrollo que sólo buscan beneficiar a unos cuantos y afectan a la mayoría. Una resistencia que quiere transformarse en acciones concretas, que posibiliten la vida con dignidad.

En términos occidentales (que nos son ajenos), hablar de desarrollo puede ser tan complejo o tan sencillo de acuerdo con las experiencias acumuladas desde los sujetos a los que les ha tocado vivirlos, o desde las empresas u organismos que se han beneficiado de ellas. Esto implica, que la definición del concepto de desarrollo, más que problema-

¹⁴ Estar parejos, es la traducción al español; pero esta no es la condición de estar en un mismo nivel o lugar, sino que refiere a ser tratados por igual de importancia, con respeto, tomando en cuenta las condiciones sociales, económicas de cada integrante de la comunidad. Se privilegia el respeto y la humildad.

tizar su concepto, se le ha criticado su práctica; es decir, las acciones que se encaminan para su logro, siendo estas impuestas en todos los sectores y en muchas de ellas, generando un sinfín de violencias.

El desarrollo buscado desde diversas condiciones, en el crecimiento y en la estabilidad económica principalmente, se ha impulsado fuertemente sin considerar ni dialogar con lo que existe originariamente en las zonas y sociedades en que se implementan de manera estratégica.

La práctica del desarrollo o su búsqueda en sí, se ha caracterizado con la imposición, donde no existen condiciones mínimas de diálogo, tal como lo expone Francisco López Bárcenas:

Los proyectos desarrollistas no consideran, ni consideraron a los pueblos indígenas como actores de desarrollo. Desde un punto de vista jurídico el derecho al desarrollo es un derecho humano fundamental, de naturaleza individual y colectiva, cuyos titulares son tanto las personas en lo individual como los colectivos de las que forman parte, en este caso los pueblos indígenas, los han reconocido la ONU, OIT, Comité de Derechos Humanos de la propia ONU.¹⁵

Lekil kuxlejal, lekilaltik, wach' ayon, más allá de satisfacer nuestras necesidades materiales, busca el bienestar de nuestra sociedad con su entorno y con esto recobrar la relación de respeto entre el ser humano y naturaleza. Tiene un fin más allá de armonizar la relación ser humano-naturaleza, trastoca la forma de organizarse de nuestros pueblos, con una perspectiva amplia y diversa, crítica y propositiva. En este sentido, encontramos que hay una gran similitud con lo que plantea Raúl Prada, que textualmente nos señala:

El vivir bien, más allá de la expectativa de cumplir con determinados satisfactores, tiene una expectativa de cambio social: la

¹⁵ López Bárcenas, Francisco, El derecho de los pueblos indígenas al desarrollo, UNAM, 2007, p.1. http://www.lopezbarcenass.org/files/escritos/El_derecho_de_los_pueblos_indigenas_al_desarrollo.pdf
Consultado el 16 de junio de 2016.

perspectiva de un Estado capaz de garantizar aquellas condiciones básicas de reproducción de la vida a su población y que tal reproducción no atente ni ponga en riesgo la generación de la biodiversidad natural.¹⁶

Estas consideraciones, efectivamente son muy similares a los elementos que se integran en las prácticas comunitarias de las poblaciones tseltales, tojolabales y q'anjobales, procurando que el bienestar social no se logre solamente con tener condiciones económicas estables, sino en la complementariedad que se puede obtener con los diferentes elementos y acciones en el medio donde nos encontramos habitando.

En el caso de las comunidades indígenas de Chiapas, principalmente los tojolabales, q'anjobales y tseltales, son ellos mismos los que deben generar sus propias condiciones de cambios y transformaciones. En otros términos, en estas prácticas comunitarias, nos permiten construir un nosotros en colectivo, más amplio y diverso, surgido en condiciones de confrontaciones y discusiones en las propias comunidades; no ha sido en un ambiente de paz y armonía en todo momento, sino envuelto en diversas consideraciones y tensiones que surgen desde las propias comunidades, pero que finalmente ellas mismas buscan las alternativas de solución de sus propios conflictos.

Vivir en comunidad, evidentemente permite desarrollar diversas capacidades locales que impliquen acciones y responsabilidades regionales, porque cada cargo, cada encomienda que surge desde lo colectivo debe aportar para la región, mediante proyectos que beneficien a nuestra sociedad, de manera tal que el beneficio también debe ser colectivo. Lo más importante, lo primero, porque es base de todo lo que se puede y se debe construir, es la relación humana, que define las

¹⁶ Prada Raúl, El vivir bien como alternativa civilizatoria: Modelo de Estado y modelo económico", en Más Allá del Desarrollo, Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo, ABYA YALA, Universidad Politécnica Salesiana y Fundación Rosa Luxemburg, reimpresión, México, 2012, p. 323.

condiciones y las posibilidades de tejer redes y contactos con otras comunidades; dicho en palabras de Lenkersdorf:

La capacidad de vivir en comunidad intersubjetiva es una explicación aproximativa de la capacidad de pensar en acción comunitaria. En este sentido el "pensamiento" no se refiere a la capacidad de raciocinio, sino a la de relacionarse los unos con los otros con dignidad y respeto para vivir en comunidad.¹⁷

No hay una condición fácil ni única para saber o aprender a vivir en comunidad, es todo un proceso de enseñanza y aprendizaje, no hay lecciones culminadas o terminadas, todo se reinventa y se resignifica con el tiempo y el espacio. Vivir en comunidad es vivir un nosotros diverso, colectivo, pero también conflictivo.

En concreto, las diversas formas de organización, resistencias y luchas de los pueblos indígenas, así como la utopía compartida sobre el buen vivir en términos del *lekil kuxlejal*, *lekilaltik* y *wach' ayon*, nos permite entender y conocer que esas palabras están llenas de propuestas; que no es un romanticismo, ni la idealización de las comunidades indígenas; sino que son propuestas de trabajo, son proyectos políticos que deben hoy ser integrados y considerados en los nuevos debates en la construcción de las políticas públicas de nuestro país; "este reclamo se funda en que los pueblos indígenas son sociedades culturalmente diferentes al resto de la sociedad mexicana, incluido los otros pueblos indígenas, y por la misma razón, con una cosmovisión y visión de futuro distinta a las otras."¹⁸

En los planteamientos anteriores, resulta interesante, cómo desde los pueblos indígenas, empezamos a conceptualizar nuestras prácticas

¹⁷ Lenkersdorf, Carlos, Los hombres verdaderos: voces y testimonio tojolabales. Lengua y sociedad, naturaleza y cultura, artes y comunidad cósmica, Siglo veintiuno editores, 1996, México, p.107.

¹⁸ López Bárcenas, Francisco, El derecho de los pueblos indígenas al desarrollo, UNAM, 2007, p- 7. http://www.lopezbarcenass.org/files/escritos/El_derecho_de_los_pueblos_indigenas_al_desarrollo.pdf Consultado el 16 de junio de 2016.

y con ello buscamos y establecemos las categorías necesarias para los fines de análisis y comprensión de dichos hallazgos; en contraparte, es necesario e indispensable problematizar en la definición y práctica de lo que se entiende y se hace de *lo político* y *la política*, siendo éstas de mucha importancia, dada su complejidad y en la reivindicación de la organización de los pueblos; sobre todo, cuando existe una gran diferencia de interpretaciones o definiciones, que se contradicen en su praxis.

Es de suma importancia tener presente lo que Rafael Bautista plantea en una reflexión amplia y clara sobre las posturas, pero sobre todo las definiciones que se van generando en una reflexión crítica en las sociedades que buscan transformar su propia realidad; que no responde solamente a la intención teórica de cambiar o resignificar conceptos y definiciones:

*Pensar una nueva política quiere decir, no tanto producir un nuevo concepto, sino producir de nuevo modo el concepto mismo. El ejercicio del pensar indica una forma que consiste en la capacidad problematizadora que posee el pensar mismo; porque es el pensar el que, abriéndose a la realidad, se lanza a sí mismo a ese proceso por el cual se actualiza como ejercicio, es decir, como un pensar que piensa (como lo propio que significa el activar mismo de la razón). Precisamente, el pensar no puede ser algo determinado sino, como el activar mismo, es más bien el motor que pone en movimiento una razón que se desea crítica. Pensar es, entonces, sacar a la teoría de su fijación y devolverle a la realidad; que tematice lo que la fijación intelectual ha dejado de advertir.*¹⁹

Más allá del simple significado que pudieran definir muchos autores, lo que se pretende, es que a partir de nuestras reflexiones colectivas, emerja otro sentido de hacer y definir lo político; en algunas de nuestras comunidades, nos advierten que la crisis de gobernabilidad que vivimos frecuentemente en nuestro estado y municipio, obedece a

¹⁹ Bautista S., Rafael, La descolonización de la política. Introducción a una política comunitaria, AGRUCO, Plural editores, La Paz, Bolivia, 2014, p.34

la carencia de una definición real de lo que entendemos por lo político; es decir:

Muchos dicen ser políticos, buscan hacerse personas reconocidas dentro de nuestras comunidades, en nuestros municipios o en nuestro estado, lo que generalmente hacen, es replicar lo que los viejos caciques han hecho desde siempre, regalar despensas, cubetas y otros productos para "darse a conocer". Podemos escuchar sus discursos diciendo lo que todo mundo sabe y hemos escuchado, prometiendo cambios, apoyos, puestos en los ayuntamientos, proyectos para los grupos organizados, etc... todos llegan a dejar, nadie llega a traer, es decir; todos buscan ser escuchados y queridos por lo poco que llegan a entregar, que por cierto, nadie lo pide; ninguno llega a escuchar realmente lo que las comunidades quieren, lo que buscan y que realmente necesitan...ser político debe ser uno hábil para mentir, porque es lo que se hace. Para nosotros en la comunidad, nos organizamos de una manera distinta, nos escuchamos para tomar acuerdos sobre las acciones que debemos realizar para el bienestar de nuestra sociedad, de nuestra comunidad, nadie impone una acción si no es a través de la consulta en la asamblea comunitaria.²⁰

Sin embargo, esta condición que se practica desde las comunidades indígenas, bajo esta consideración y por la importancia de la asamblea comunitaria, que nos lleva a referirnos a la importancia del servicio comunitario, como una condición de hacer política, puede ser inconcebible para las altas esferas de la política nacional y en efecto, Rafael Bautista nos señala:

La praxis política indígena irrumpe como *lo imposible* para el sistema político; el *horizonte de sentido* mencionado, *determina* esta praxis política como *servicio comunitario*, y expresa su ejercicio como *obligación* y *re-ligación* con aquello que expresa siempre como última referencia: *la comunidad*. Esto supone una ampliación y desarrollo del concepto de *lo político* y, en sentido estricto,

²⁰ Entrevista directa realizada en septiembre de 2017.

de una política de liberación: la política vigente de dominación es interpelada desde una *experiencia afirmativa* de una praxis política que recupera la positividad de la política porque afirma, y no puede dejar de hacerlo, siempre y en última instancia, a *la comunidad*, como el propósito inherente que asume lo político en tanto político: "la producción, reproducción, ampliación y desarrollo de la vida" de la *comunidad*.²¹

Es importante mencionar que la organización, la resistencia y las luchas emprendidas en diferentes tiempos y condiciones de los pueblos, surgen por la misma necesidad de buscar alternativas posibles para dignificar la vida y que necesariamente están acompañadas por procesos de construcción de conocimientos que deben ser ejercidas con el diálogo intercultural.

Si queremos cambiar nuestra sociedad, debemos empezar a mirar otros horizontes, caminar otros caminos que no se han abierto sin discusión; aprender a reconocer que en la diversidad hay riquezas y cuando aprendemos a convivir con ella, aprendemos a vivir en paz, eso que ya no nos da el modelo de desarrollo capitalista.

"No basta con elaborar planes alternos, sino que es necesario defender y promover la validez de buscar futuros distintos".²² No buscar la idealización de nuestras comunidades y pueblos, sino escuchar y construir desde la diversidad de pensamientos y propuestas. Que el fruto de la organización, la resistencia y las luchas de nuestros pueblos, coseche frutos en las utopías del buen vivir, como un horizonte compartido.



²¹ Bautista S., Rafael, La descolonización de la política. Introducción a una política comunitaria, AGRUCO, Plural editores, La Paz, Bolivia, 2014, p. 34.

²² Gudynas Eduardo, óp cit.

Xochiohtli – xochikoskatl-xochikali: camino de flores como práctica para el bienestar

Eneida Hernández Hernández*

* Nahua del norte de Veracruz México. Ofrendadora en Xochikali/Casa del maíz, de su comunidad. Investigadora de la memoria mítica y la historia de su comunidad, así como del hilado, bordado y tejido y la iconografía. Egresada de la Universidad Autónoma de Chapingo, México. Estudios de licenciatura en Agronomía en la especialidad de Suelos. Coautora del libro del libro: "El Arte de Ser Totonaca". Editado por el Gobierno del Estado de Veracruz, México. Cofundadora del Centro de las Artes Indígenas y fundadora de la Casa Escuela del Mundo del Algodón en el Centro de las Artes Indígenas, Tajín Papantla, Veracruz.

Tejiendo nuevas realidades

Llevo en la memoria muchas voces, muchos cantos que evocan paisajes de universos nunca vistos y muchos sueños, representan mi raíz milenaria, aunque a veces olvidada; salen a la luz cuando dejo que mi espíritu hable su lenguaje propio. Soy náhua por condición, pero mi corazón tiene muchos rostros y todas son esenciales; también soy danzante, hilandera y tejedora de sueños de mi familia y mi comunidad, voy surcando camino desde mi luz a luz, desde mi ser flor a la flor y desde mi palabra antigua a la palabra renovada que me regresa a mi condición natural, tejido de la humanidad, en esta vida que no tiene comienzo y no tiene fin...

Eneida Hernández Hernández

Moyolnohnotslistli/ Diálogo con mi corazón

¿Quién soy? ¿Desde dónde vengo surgiendo? ¿Desde cuándo? ¿Quiénes somos? ¿A dónde vamos? ¿Qué sentido tiene mi vida y nuestra vida, con relación a mi mundo y nuestro mundo y más allá, a nuestro universo?

¿Por qué existe la miseria y la guerra?

La tierra en verdad es mi madre y el cielo, sol mi padre y todo lo demás mis hermanos, ¿qué me proveen de abundancia para mi bienestar?

¿Encuentro gozo y paz?

¿Cuál es el camino dibujado que me han heredado mis abuelas y abuelos desde el Huehuehtlahtli para construirme y construir el mundo cada vez con corazón renovado con conciencia en la práctica más que en el discurso? Y para ello, ¿Qué es lo que debe permanecer y ser cambiado en cada tiempo?

¿Qué estoy y estamos buscando?

Estas son las preguntas que resuenan en mi corazón y en el corazón de las abuelas que me acunaron y de mis abuelos que me dieron la fuerza para erguirme; tal vez no todas las preguntas han tenido respuesta; por ello seguimos buscando en lo que ellos nos HEREDARON en la señal codificada, en dobleces, en escrituras, en símbolos, lenguajes naturales, de esto habla el Huehuehtlahtli/ palabra Antigua en xochiohtli/en el camino de flores, en Xochikali/Casa de la flor del maíz, para comprenderlo tenemos que saber leer en el silencio, saber vivenciar, nuestra memoria colectiva que está pero también en el silencio y la contemplación en el Mito, en el rito, en la poesía, en la metáfora, el rezo y la oración; dentro de esta herencia también está el MÉTODO del cómo llegar al lenguaje oculto pero natural del universo, esperando a ser descubierto.

Caminos Intrincados

Los abuelos cuentan nuestra memoria, recuerdan la sucesión de las crueles batallas, persecuciones, torturas y cazas de humanos por los que llegaron del otro lado del mar y sus descendientes contra los que vivíamos en esta nuestra tierra, les consideraron como seres inferiores, "carentes de razón" querían borrar nuestro rostro. La bandera de la verdad que portaban era una bandera que solo los cobijaba a ellos. Los hermanos sobrevivientes que quedaron fueron esclavos del trabajo y muchos de nosotros continuamos siendo esclavos, no vamos a poder crecer como personas, como familia como comunidad, si no salimos de la esclavitud que hemos permitido que avance, antes y ahora solo ha cambiado de forma. El dolor y "susto colectivo" tienen que ser desanudados, pues nos ha llevado también a caminos enredados, pero hay esperanza si recordamos nuestro Huehuetlatolli/Palabra antigua, en nuestros espacios sagrados como Xochikali/Casa de la Flor; es urgente sembrar en el corazón fértil de las nuevas semillas que darán más luz a la humanidad; busquemos los "testigos" que nos ayuden a encontrar el camino de flores, podemos volver a ella y caminar el camino de en medio para volver a tejer la maya de vínculos indisolubles que refleje nuestro universo, nuestra tierra.

Testimonio: Manuel Hernández. Comunidad de Lomas de El Dorado, Ixhuatlán de Madero, Veracruz.

Esta es la síntesis y es la imagen que tengo de la historia de nuestras comunidades, compartido por un abuelo náhua, en el que manifiesta su visión sobre lo que ocurrió con la vida y lo que considera su bienestar y la forma de conseguirlo para él y para su comunidad; en el transcurso del tiempo, las formas han cambiado pero la imposición de lo que el sistema dominante considera como única verdad, continúa.

Los problemas de las comunidades indígenas dentro de una sociedad dominante son sumamente complejos; las relaciones desiguales que se establecen siguen siendo de control y de dominación para las comunidades. Los empeños civilizatorios, de incorporación al progreso y de desarrollo han sido incesantes, respaldados por leyes, políticas públicas, proyectos, megaproyectos y programas impulsados por instituciones bajo diseños ajenos a las comunidades, que suponen incorporar al indígena a una sociedad moderna y desarrollada que implica la industrialización de la economía, la urbanización de la población y la utilización de una tecnología que va en contra de la vida solo por

mentar algunos factores. Pero en la mayoría de los casos los proyectos de las instituciones pierden de vista la filosofía y práctica de las comunidades, la raíz esencial, lo que no se ve, pero la sustenta y va dando estructura: lo mítico y espiritual; para de allí partir; el tejido de las cosas desde aquí no incluye solo a las personas y sus relaciones, incluye la totalidad, incluye al universo, si no se parte desde aquí no hay humanidad, aunque haya proyectos y programas. Se realizan acciones sin sentido para una humanidad anulada desde un principio. Aún más, las personas pasamos a ser metas resultados, estadísticas y números cuantificables sin sentido.

Bajo este esquema desigual se mide el índice de bienestar y se dan las categorizaciones, es decir somos medibles solo desde lo económico, lo humano y las relaciones que se establecen no se toman en cuenta.

Las instituciones educativas base para la formación de los seres humanos y un mundo mejor, siguen siendo homogeneizantes y reproductoras del sistema, en tanto que siguen acuñando conceptos, ideas, métodos de un modelo de educación y ciencia que va en contra de la vida, no solo de los pueblos indígenas sino de la totalidad de la tierra y sus relaciones intrínsecas, hemos aprendido a vivir en una construcción de formas desde lo exterior, en construcciones luminosas pero vacías, sin corazón, creadas por personas sin corazón.

La aplicación de modelos educativos y programas estructurados desde parámetros distintos a las culturas originarias ha implicado la no visibilización y práctica de las formas propias de educación para la vida, creación y arte sustentado en la filosofía y práctica propia que pervive muchas veces en la oralidad de las abuelas y abuelos en espacios sagrados como Kantiyan/Casa de sabiduría totonaca, Xochikali/Casa de la flor, del maíz náhua y Gundené/Casa del maíz Ñhohu, pero en muchos casos siguen siendo espacios de refugio, y siguen siendo amenazados con desaparecerlos, solo porque la dimensión de la verdad es distinta.

El problema es complejo, los hilos están anudados en desorden aparente, el reto es cómo ordenarlos para hacer la trama y un nuevo tejido, brillante y florido; nosotros somos una hebra de esta trama del gran tejido, nuestras acciones individuales impactan en el gran tejido, porque desde la tradición las abuelas nos dicen que en realidad no hay individuos, no hay separación entre todos nosotros, personas, la tierra que todo lo contiene (plantas, animales), los soles, deidades, todo. Estamos conectados a través de Xochimekayotl/ esencia del cordón florido del árbol generacional que las abuelas nos vienen heredando y que se siembra cada vez en la tierra, por eso es nuestra madre. Lo sabemos solo en palabras en teoría todavía necesitamos dar el siguiente paso, asumirlo desde el corazón; cambiar de percepción para crear una nueva comprensión de la realidad a partir de lo nuestro, de nuestra palabra antigua Huehuehtlahtoli, desaprender lo aprendido y volver aprender a partir del silencio mítico.

Hemos aprendido hasta ahora que solo se mejora una situación reaccionando ante ella y forzando una nueva realidad cueste lo que cueste, luchando, haciendo batalla, combatiendo, compitiendo, difundiendo, haciendo siempre, para...

¿Qué es lo que está pretendiendo salir desde el fondo de nuestros corazones para restablecer el equilibrio?

¿Se puede actuar ante una realidad sin forzarla? ¿Solo entendiendo el sentido de las cosas, el camino de las cosas? ¿Propiciando su flujo? Esto es lo que dicen las abuelas y abuelos en Xochikali Tepeko a través del Huehuehtlahtoli.

XOCHIOHTLI / CAMINO DE FLORES

Nuestros mitos no son solo "los mitos", no son aquellos mitos, que se confunden con leyendas, que se confunden con cuentos, que se confunden con creencias. Es nuestra verdad, nuestra génesis, está allí el surgimiento de nuestra vida que nunca acaba. Es nuestra memoria colectiva

viva que debe ser soñada, vivida, comprendida y reconstruida, nos dibuja un camino que puede ser perfeccionado. Pero también debe ser nuestro campo de indagación, para responder el quiénes somos, el cómo estamos y adónde vamos. Desde aquí surgen nuestras ideas numéricas, nuestras técnicas y ciencias, nuestra economía, nuestra organización, nuestras normas de vida, pero sobre todo nuestra transformación como seres humanos y las relaciones que se establecen entre el todo para construirnos y construir una vida distinta, más digna, más dialogada, entre semejantes y diversos; en el respeto.

Construirnos, construir una familia y construir la comunidad. Pero el mito también se reflexiona, se desdibuja y se reconstruye de tiempo en tiempo.

Esto es lo que hacemos en Xochikali, caminamos el mismo sendero cada año en nuestras ceremonias, vivenciamos y compartimos nuestro mito de origen apartir de Huehuehtlahtoli; pero ni somos los mismos como personas, ni es la misma ceremonia, aunque parezca serlo. Soñar nuestra génesis, vivirla y desde allí transformarnos y transformar nuestra realidad de acuerdo a las leyes naturales que la rigen y traerla a nuestra cotidianidad asumiéndonos en el presente, es una responsabilidad compartida de las diosas, dioses y nuestra también.

Bajo este panorama considero dos acciones importantes que debemos apuntalar:

- Acciones desde las comunidades indígenas a partir de nuestro legado y por otro lado, desde el marco Jurídico Mexicano, las políticas públicas y su aplicabilidad en las instituciones educativas y culturales para conjuntar acciones.

Desde las comunidades indígenas voy a compartir dos experiencias distintas en su dimensión, espacio y cultura, pero en esencia, hablan de propuestas similares: Responder preguntas sobre quiénes somos, qué

estamos buscando y hacia dónde vamos y cuál es nuestra idea sobre el BIEN-ESTAR y sobre qué camino estamos caminando para lograrlo como personas, familia y comunidad.

XOCHIKALI TEPEKO: MOYOLITIA SINTSI / LA CASA DE LA FLOR EN TEPEKO: MAÍZ QUE RENACE

Es un proyecto comunitario, que se desarrolla en la comunidad náhua de Lomas del Dorado, Ixhuatlán de Madero, Veracruz (Huasteca Veracruzana), trata de fortalecer el espacio espiritual milenario de *Xochikali/Casa de la flor*, como espacio de transformación y metáfora de la vida. Se concibe como un espacio de enseñanza, sustentado en los valores y principios del saber ancestral de la comunidad, atesorados en el *Huehuehlahtoli*/Palabra antigua.

La columna vertebral del trabajo en Xochikali son las ceremonias agrícolas propiciatorias y de agradecimiento que datan de tiempos inmemorables;

- *Xochiyankuilstli* / Renovación de las flores (mes de enero)
- *Atlaltlakualtilistli* / Agradecimiento y petición de agua de lluvia (mayo-junio)
- *Elotlamanilistli* / Ceremonia del elote (agosto-septiembre)

Xochikali es nuestro espacio de enseñanza y transformación; durante la ceremonia participan abuelas y abuelos, personas sabias, jóvenes y niños, maestros guardianes de la tradición; el eje conductor es el Huehuehlahtoli, la reflexión del mito desde la lengua; nosotros, nuestras acciones, relaciones, negociaciones con las deidades y resolución de conflictos. Para llegar a esta comprensión es importante nuestra preparación anticipada, mediante disposición, ayunos, entrega y comprensión. Aprendemos como personas, a descubrir nuestra luz dicen las abuelas; aprendemos que Chikomexochitl / el maíz y nosotros somos

uno, su nacimiento y desarrollo es equiparable al nuestro, aprendemos durante la ceremonia una manera de relacionarnos entre el mundo físico y espiritual, el cuidado de la tierra y su cultivo, la música tradicional del maíz, el arte textil, la ofrenda de las flores, la numerología, la elaboración del alimento sagrado, aprendemos a dialogar con el universo cósmico y las deidades, en fin a sentirnos en la colectividad y a Estar-Bien en esta dimensión; el reto es como pasar de este estado a nuestra cotidianidad.

En el intervalo para la realización de las ceremonias se realizan diversas acciones, entre ellas: reflexiones en la lengua propia, diálogos y pláticas, talleres e investigación, así como trabajo práctico. Se incide básicamente en cinco líneas de acción, que denominamos surcos de flores / *xochiohtli*

- El *Huhuejtlahtli* / Sabiduría de los ancianos, para la recuperación de la memoria propia (filosófica e histórica). Participan investigadores náhuas formados en las universidades, sabios tradicionales, jóvenes de la comunidad y alumnos de la Universidad Intercultural de Ixhuatlán de Madero.
- *Yektlajtsontli* / Arte textil. Participan mujeres y niñas, en la recuperación de la iconografía de la comunidad a través del bordado en punto de cruz, se propicia los trabajos colectivos entre las mujeres. A partir de la memoria mítica y la nueva historia comunal. Se trabaja mediante acciones reflexivas, talleres y prácticas los valores espirituales como el perdón y la ofrenda de flores.
- *Xochitlatsotsontli* / Música ceremonial. Maestros tradicionales, enseñan por primera vez a los jóvenes en Xochikali los sonos del maíz. El espacio de enseñanza con mejor aprendizaje es durante la ceremonia.

- *Tlatothtokanij* / Los sembradores. Enfocado en la valoración práctica de lo que representa "la milpa" y su enseñanza a las nuevas generaciones.
- *Xochikali* / La casa de la flor. Construcción del complejo arquitectónico (cultural-espiritual), a partir del sustento filosófico propio.

Se están formando a las nuevas generaciones de jóvenes bajo un entendimiento distinto, una enseñanza práctica y reflexiva para la vida a partir del Huehuetlahtoli, una vida en donde la persona importa tanto como las relaciones que establece con el universo. Un método que contempla la memoria mítica para responder preguntas esenciales; lecturas, espacios, tiempos, maestros distintos a los convencionales; un método que incluye el silencio y la contemplación para desde allí crear nuevos horizontes de vida.

Algunas de nuestras acciones se han concretado gracias, al apoyo del Centro de las Artes Indígenas y a los abuelos de Kantiyan de la cultura totonaca, con los que estamos en constante diálogo en este proceso de formación.

XTAXKGAKGET MAKGAXTLATLAWANA / CENTRO DE LAS ARTES INDÍGENAS

Vivir el arte es un camino para un vivir armónico, pues se trata de encontrar el DON, desarrollarlo para ser mejor persona. Descubrir el DON es esencial pues significa mostrar la luz y compartirla.

Esta es una experiencia de un modelo de regeneración cultural en el Totonacapan con la cultura totonaca en un espacio público, abierto, conjugado con el Festival de la Cumbre Tajín, pero donde la raíz milenaria y también la memoria mítica está presente, así como el espacio Sagrado de El Tajín.

-El *Kilhukut* / Los inicios

LA REFLEXIÓN Y CONSULTA COMO MÉTODO Y PARTE DEL PROCESO DE CONSTRUCCIÓN

Iniciamos soñando, reflexionando, sintiendo y proyectando: ¿cómo sería construir una escuela a la manera propia? La posibilidad de reconstruir nuestra historia, reconstruirnos a nosotros mismos en este tiempo, en el que nuestro universo se toca y se entrelaza palpablemente con otros nunca imaginados; ¿cómo construir y reconstruir lo propio enriquecido con la mirada y participación de otras culturas? Este fue el reto cuando iniciamos el camino de construcción del Centro de las Artes Indígenas (CAI) y de las Casas / Escuela de Tradición y de otras escuelas que desde nuestra mirada no son de la tradición, pero son igualmente necesarias.

Nos dimos cuenta que hay una raíz profunda nutriéndose de un manantial inagotable de saber que muchas veces hemos dejado de escuchar, practicar y recrear, por decisión propia, pero sobre todo porque se nos ha negado la oportunidad de hacerlo.

Esta raíz ha estado guardada en los corazones de las abuelas y abuelos de todas las culturas esperando la oportunidad de ser redescubierta y dimensionada en el nuevo tiempo.

Así hacer *Takalchiwin* / reflexión para los totonacos, practicar el Huehuetlajtoli para los náhuas a partir de la lengua propia, guiados por las abuelas y abuelos sabios, es fundamental porque en este proceso y en esta palabra como práctica, está el legado esencial del saber que posibilita nuevas perspectivas de formación y de desarrollo de las personas de acuerdo a su esencia humana, a su arte y a su DON.

Hacer *Takalchiwin* desde adentro importa porque es la manera que se construyen las cosas desde la visión de las comunidades; pero hacer *Takalchiwin* con la participación y visiones de otras culturas en un primer momento nos confronta, nos reta, hasta agrede el sistema de pensamiento ya ordenado que tenemos de nuestro mundo, pero también

nos aporta elementos para observar el camino que vamos surcando y nos ayuda a perfeccionarlo, y finalmente nos enriquece porque vamos reconociendo en el otro, nuestras fortalezas pero también nuestras debilidades y nuestra propia capacidad para la reconstrucción del conocimiento, este conocimiento que se pone al servicio para el desarrollo de la vida humana en las comunidades que tienen nombre y apellido.

LA CREACIÓN

La región totonaca se ubica hacia el oriente de nuestro país, comprende las estribaciones de la Sierra Madre Oriental y las costas del Golfo de México, en los estados de Veracruz y Puebla.

En 2006 se inició el proceso de creación del Centro de las Artes Indígenas. Uno de los objetivos principales es el de generar condiciones favorables para la transmisión del legado totonaca a las nuevas generaciones, mediante la creación de una institución especializada en el Arte Indígena, abierta, holística y oficial. Hasta entonces la reproducción del conocimiento totonaca se daba solo en espacios marginales de refugio y de sobrevivencia.

El CAI actualmente está constituido por catorce Casas / Escuelas de Tradición, donde a partir de un modelo educativo propio se transmiten los principios, los valores, los conocimientos, las técnicas y la sabiduría del legado milenario de los totonacas.

El órgano de gobierno tradicional del Centro es el Napuxkún Lakgkgolon, el Consejo de las Abuelas y los Abuelos Totonacas, quienes, desde el Kantiyán, la Casa Grande, grande no en lo material sino en lo espiritual, desde ahí, las abuelas y abuelos orientan a las nuevas generaciones de creadores que llegan a formarse cada semana al Centro en la esencia del Arte de Ser Totonacas, bajo un modelo educativo en arte totonaco propio. Actualmente la población del CAI es de más de mil participantes entre alumnos y maestros.

En las otras escuelas del CAI se enseña el Arte de la palabra, de la danza, del barro y del algodón, de la sanación, de la cocina, de la música, de la madera, de la representación, de las pinturas, del cine, de la radio, del video y del recibir a los visitantes (turismo).

Otro factor muy importante en las relaciones internacionales del CAI son los ejecutantes de la *Ceremonia Ritual de Voladores*, también incluidos en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la UNESCO en el año de 2009, el CAI participó en la elaboración y gestión del expediente y actualmente en la instrumentación y aplicación del Plan de Salvaguardia. Los Voladores a través de sus presentaciones en múltiples países son grandes embajadores que abren puertas y puentes de diálogo y de cooperación.

El reconocimiento de la UNESCO al CAI nos ha permitido gestionar recursos para compartir la experiencia en otras regiones, como es el caso de la Huasteca Veracruzana, donde a partir de sus espacios y principios espirituales también están consolidando un proceso de regeneración cultural a la manera propia, en comunidades náhuas y ñojú.

REFLEXIÓN FINAL

Tanto el trabajo en Xochikali de la Huasteca como el de Xtaxkgalget en el Totonacapan, son procesos no terminados, pero con grandes logros que nos dan idea de una valoración de un modo de vivir un bienestar distinto, en el que la constante que se observa es el cuidado de las personas, los seres y la tierra, a partir de recordar los mitos, contenidas en la palabra antigua de las abuelas y abuelos, pero que los principios que la sustentan tienen vigencia en la actualidad. Conscientes que otros principios serán creados bajo nuevas perspectivas de convivencia y de diálogo.

Los jóvenes tendremos que desaprender lo aprendido en las escuelas, para que con un cambio de percepción de la realidad podamos

indagar, vivenciar, experimentar, leer y construir desde lo propio y en diálogo con otras culturas lo que consideramos esencial para la vida.

- Para hacerlo es importante tender puentes de diálogo desde lo local a lo regional partiendo de la fortaleza de nuestro legado.
- El uso de la lengua es fundamental, trascender el uso de la lengua cotidiana, a la poesía, a la metáfora, al mito.
- Que existan vasos comunicantes y relaciones de prácticas estrechas entre las instituciones educativas, de cultura y de producción con las instituciones de formación comunitarias.
- Que exista una economía local que sustente las acciones de formación, pero también un compromiso efectivo gubernamental para el proceso de formación.
- Instrumentar redes y mecanismos de comunicación y cooperación internacional a partir de la valoración y desarrollo de nuestro Patrimonio Cultural; de nuestro legado.
- Reconocimiento efectivo de las instituciones educativas oficiales, en cuanto a que las instituciones tradicionales comunitarias pueden transmitir el legado para una nueva forma de vivir la vida a las nuevas generaciones.
- Los aliados entre personas e instituciones, nos importan para seguir surcando nuestro camino.



Nuestra raíz: cultura
y cosmovisión tseltal
en la búsqueda del lekil
kuxlejal (la vida buena)

Dionicio Toledo Hernández*

*Indígena del pueblo Maya-Tzeltal. Originario del Ejido Zapotal, municipio de Ocosingo, Chiapas; comunidad ubicada en el corazón de la Selva Lacandona, Chiapas. Miembro del Colectivo de Educadores Comunitario Lumaltik Nopteswanej A.C. (El Pueblo Educador). Coordinador General del Programa de Educación Comunitaria Indígena para el Desarrollo Autónomo (ECIDEA) de la Asociación Rural de Interés Colectivo unión de uniones Histórica (ARIC UU.H). Licenciado en Educación Primaria para el Medio Indígena por la Universidad Pedagógica Nacional (UPN). Maestro y Doctorante en Desarrollo Rural por la Universidad Autónoma Metropolitana unidad Xochimilco (UAM-X).

INTRODUCCIÓN

La lucha y resistencia de los pueblos indígenas ha sido permanente, todo en pro de la conservación y de generar nuevas miradas, ideas y acciones conducidas a fortalecer nuestra cultura, lengua y tradiciones, en resistencia o en silencio ha sido nuestro caminar pero un caminar seguro, aun sufriendo los obstáculos y la estrategias de tentación que ha generado el Estado frente a nosotros, estrategias que solo busca dañar nuestra identidad, se ha menospreciado siempre nuestro pensamiento y prácticas ideológicas de nuestros pueblos indígenas como son las formas de generar economía, de las formas organizativas y propias miradas de desarrollo desde una visión de sobrevivencia y de sustento colectivo.

A pesar de los reclamos, propuestas, iniciativas expresadas desde la voz de los más necesitados, gritando siempre una práctica concreta de la palabra inclusión, democracia y respeto, la historia organizativa de

los indígenas sigue cobrando fuerza aun sea en la obscuridad, sin permiso de nadie, porque lo importante es hacer lo que queremos para nuestra **buena vida** (*Lekil Kuxlejal*), se ha ido optando nuevas estrategias para el *Lekil Kuxlejal*, desarrollo desde lo local, impulsando siempre la ideología de los pobres, abriendo una nueva brecha definida como el camino de los pobres, donde la diversidad cultural se siembre, se desarrolle, florezca y se coseche. Por lo cual desde el corazón, pensamiento y manos indígenas tseltales han ido transformando la sociedad con problemas, obstáculos y dificultades en una construcción diferente, promoviendo el diálogo, la comprensión y voluntad de unir las fuerzas.

SOMOS BATS'IL ANTS – WINIK TSELTAL (HOMBRES Y MUJERES LEGÍTIMOS)

Los Tseltales habitamos en la región Selva y Altos en el estado de Chiapas, somos 461,236 indígenas tseltales aunque somos la mayoría en el estado de Chiapas, para el estado siempre hemos sido minoría, poseemos la lengua originaria Tselal, conocido como *Bats'il K'op* (la palabra verdadera o legítima), en ella transmitimos nuestro pensamiento, tradiciones, costumbres y la forma de ver el mundo, es parte fundamental de nuestra identidad.

TE STALEL TE BAT'SIL ANTS – WINIK (LOS TSELTALES Y SU CULTURA) SOK TE SJAJCHIBAL BALUMILAL (EL ORIGEN DEL MUNDO)

Tenemos una concepción propia de nuestra cultura como *Jtaleltik* (lo que somos y lo que nos identifica), desde nuestras vestimentas, formas de organizar, formas de impartir la justicia y sobre todo, la forma de relacionarnos con *Nantik Lum* (la madre naturaleza), así como también la forma de reproducción de conocimientos a través de las costumbre y tradiciones.

Para los tseltales, tenemos una concepción y origen mitológico de mundo, en la cual nos vemos identificados como sujetos cognoscentes en ella, existe una integración de todos los seres vivos y divinos, noso-

tros somos parte de la naturaleza y la naturaleza es parte de nosotros, hay una construcción de conocimiento y prácticas de manera cíclica donde todo tiene vida y todo tiene relación, misma que se han visto en los sucesos provocados por nuestros errores como humanos.

Existe una distribución de tiempo y del espacio en la cultura tseltal.



LA ORGANIZACIÓN DE LAS COMUNIDADES INDÍGENAS TSELTALES

Desde hace muchos años, pero muchos años, nuestros antepasados, nuestros abuelos, nuestros padres, y hasta ahora nosotros, vivimos aplastados, por gente que nos domina, gente que no asimila la diversidad cultural, hemos sido esclavos en las fincas, sufrimos hambre, enfermedades, pobreza, ignorancia, falta de dinero y somos engañados en los precios de nuestros productos, por ello desde el congreso indígena de 1974, realizado en la ciudad de San Cristóbal de las Casas, Chiapas, los pueblos indígenas de Chiapas principalmente Tseltales, Tsotsiles, Ch’oles y Tojolabales iniciaron un proceso organizativo de lucha en la defensa de sus derechos, territorios, recursos naturales y por la lucha a una educación y salud justa.

Para los tseltales este proceso organizativo de lucha se le denominó el "camino de los pobres" comenzando con hacernos la pregunta ¿Será que solo un pueblo indígena está aplastado? ¿Será que solo una Cañada de la Selva está aplastada? La respuesta de todos es un NO, porque TODOS LOS POBRES, todos los indígenas, campesinos, obreros de México y de otras partes del mundo hemos sido explotados, marginados y excluidos.

Pero vale la pena preguntarnos ¿Por qué y cómo unos cuantos son los que aplastan a la mayoría? ¿Será que podemos salir de ese aplastamiento? La respuesta es un SÍ PODEMOS, porque somos la mayoría. Pero necesitamos conocer bien ¿quiénes nos aplastan?, ¿cómo nos aplastan?, ¿con qué nos aplastan? para poder buscar estrategias correctas, cómo organizarnos correctamente y ganar la lucha para acabar con la explotación.

También como tseltales hemos analizado las formas que se dan a la llamada "Lucha de clases", es una forma de dominación que se ha venido dando desde hace muchos años entre los ricos contra los pobres e indígenas, o sea es una lucha entre los explotadores contra los explotados. En esta lucha solo hemos visto que ganan los ricos y pierdan los pobres e indígenas. Por eso cada vez hay más pobreza, migración, sufrimiento, porque nos han tapado los ojos y los oídos con la finalidad de no darnos cuenta ni de oír todos los planes de saqueo, explotación y de humillación que nos hacen.

Para nosotros la lucha se da en tres maneras, desde la ECONÓMICA, la POLÍTICA y la IDEOLÓGICA.

La lucha económica, se da por el trabajo, los ricos luchan por quitar más el producto del trabajo a los pobres, los pobres luchan porque nos les quiten el fruto de su trabajo. Así, por ejemplo, la lucha económica de los campesinos es lucha contra los finqueros, ganaderos, terratenientes y empresarios.

Entre los ricos y los pobres existe una forma de organización diferente, los ricos, llevan mucho tiempo dominando y explotando, tienen muchas formas de organización económica y saben manejarla. Por ejemplo, existen las cámaras de comercio, las asociaciones ganaderas, asociaciones de banqueros e industriales, empresas nacionales y transnacionales orientado hacia la acumulación de prosperidad con riqueza económica.

Los pobres, tiene formas de organización económica diferente, pero muy débiles, todavía, y a veces dividida, no por culpa de nosotros mismos, sino porque no nos dejan ejercerla como queremos, siempre existen obstáculos para los procesos de organización económica indígena, algunas formas de organización son: los grupos, las cooperativas, las uniones ejidales y otras.

Estas formas de organización de los pobres, si se trabajan bien, permiten: 1) mejorar un poco; 2) permiten la movilización, organización y preparación de grandes grupos; y 3) permiten desarrollar luchas superiores.

Pero los pobres debemos saber lo siguiente:

1. Que con la pura lucha económica no se acaba con la explotación;
2. Que actualmente esa lucha económica está muy dividida entre los mismos pobres e indígenas;
3. Que la lucha económica con la ideología de los ricos solo nos engaña, porque nos hace creer que con solo la lucha económica se pueden resolver los problemas, y eso es mentira.

Entonces debemos usar la lucha económica, porque es parte de la lucha, y porque la lucha económica nos trae ventajas, pero debemos

saber bien que la lucha económica, para que sea la lucha de los pobres tiene que ir unida con otra lucha superior que acabe con la explotación y esa otra lucha es la LUCHA POLÍTICA.

La lucha política es prácticamente una lucha por el poder, por todo poder, el poder del gobierno, del ejército, de la policía, de los jueces, diputados y senadores de los que dirigen el país, un poder donde ni los indígenas ni los pobres tienen cabida, donde son lo que sufren las consecuencias de dicho poder, pero aquí hay algo que no hemos entendido, los que están en el poder fueron elegidos por el pueblo, por la gente, indígena o no indígena, por lo tanto es importante reflexionar que verdaderamente el poder radica en el pueblo, en la gente pero hay que hacerlo valer y ejercerlo.

Por otra parte, existe el poder del Derecho, de poner, quitar y hacer respetar las leyes. La clase que tenga el poder político, se usará para defender los intereses, si el poder político lo tienen los pobres, con ese poder defenderemos nuestros intereses. Hasta ahora el poder político lo tienen los ricos. Los pobres tienen muy poco poder político, como es el poder de las Asambleas, Comisariados, Consejos de Vigilancia y Agentes. Ese ya es poder político, pero todavía chiquito, pero ya le está haciendo frente al poder político de los ricos.

LA FORMA DE ORGANIZACIÓN

La forma fuerte y grande de organización para la lucha política es la ORGANIZACIÓN EN PARTIDO. El partido es una organización que une y organiza todas las fuerzas, de la gente que defiende los mismos intereses, y crea poder para defender esos intereses.

Ahora todavía los pobres e indígenas no estamos organizados en PARTIDOS, pero poco a poco debemos crear la fuerza, haciendo la lucha política en los ejidos, en las cañadas, en el municipio, entre los tseltales, en todo el estado de Chiapas y en todo el país. Por ello, en la lucha polí-

tica, cuando los pobres tengan el poder, se acabará con la explotación. También hay que saber que esta lucha política permite la lucha más coordinada, porque es la lucha de una clase contra la otra. Pero debemos tener fuerza en nuestro corazón para luchar sin descanso, porque la lucha política es larga y difícil.

¿Cómo se da la lucha de ideas?

En lo económicos

• Idea de los ricos.	• Ideas de los pueblos
• Lo que produce riqueza es el dinero.	• Lo que produce riqueza es el trabajo
• Tengo dinero por ser listo	• Tengo dinero porque no explotas
• Si no hay ricos, no hay trabajo para los pueblos	• Si no hay ricos, no hay explotación y los pobres viviríamos mejor
• Lo individual es lo mejor	• Lo común es lo mejor

En lo político

• El gobierno debe ser de los estudiados	• El gobierno debe ser del pueblo mismo
• El derecho debe ser definido por ley	• El derecho debe ser dado y defendido por el pueblo
• La ley la hacen los estudiados	• La ley debe ser la voluntad del pueblo

En lo ideológico

Hasta ahora el dominio económico y político de los explotadores descansa en el dominio ideológico, pero también el pueblo es poseedor de ideologías

- Tiene formas de lucha ideológica
- Descubre y da a conocer las ideas correctas del pueblo
- Preparar al pueblo sobre el conocimiento de sus derechos e intereses
- Estudiar formas de organización

LEKIL KUXLEJAL,

UNA APROXIMACIÓN AL DESARROLLO

A lo largo de nuestra historia, como tseltales hemos sido siempre excluidos, por la forma de generar desarrollo de los que quieren un México

homogenizado, para nosotros es "un desarrollo desde fuera", por considerar que ha sido definido y trabajado en distintas formas teóricas y conceptuales desde posturas dominantes, con una clara idea de exclusión y de discriminación de los pueblos indígenas. Se trata de un desarrollo que se basa en el crecimiento económico lineal, separado de la sociedad y la naturaleza misma, conduciendo hacia una estrategia de acumulación y sobreexplotación de los recursos, humanos, materiales, entre otros.

Lo que nosotros pensamos, hacemos y sentimos sobre el desarrollo, desde nuestra palabra es el Lekil Kuxlejal que traducido al castellano significa la buena vida es una aproximación al desarrollo, una concepción desde el sujeto, con principios de valores éticos y morales, como una concepción amplia pero a la vez concreta donde el desarrollo desde lo occidente queda muy chico frente al Lekil Kuxlejal, fundamentada desde la cosmovisión del pueblo tseltal que habitan en las Cañadas de la Selva Lacandona en el estado de Chiapas, México.

El desarrollo desde el sujeto, tiene que ser un desarrollo integral, una buena vida que no se limita a los bienes materiales, incluye los valores humanos, morales y espirituales. El Lekil Kuxlejal es una filosofía de vida, misma que no posee solo el pueblo tseltal, se encuentra en construcción, es un punto de partida hacia un desarrollo diferente, en donde la concepción de un crecimiento basado en la explotación de los recursos naturales como fuente inagotable de riqueza es insostenible.

La búsqueda de una buena vida conlleva cambios estructurales, en donde los poseedores del poder defenderán un mundo construido acorde a sus intereses, pero cuyos efectos –mayoritariamente negativos– repercuten en la vida cotidiana de personas concretas, sean poblaciones indígenas o no indígenas.

La palabra Lekil literalmente es traducida como "bueno", lekilaltik "nuestro bien" y desde la concepción tseltal implica estar bien, sano, en armonía y paz con todo lo que nos rodea, brindando un lugar a cada

elemento que conforma la vida cíclica del indígena, implica un equilibrio entre la madre tierra y los seres humanos. Por otro lado, la palabra Kuxlejal literalmente es traducida como "vida" e implica el reconocimiento de las situaciones vivenciales, de las capacidades de mejorar la vida, de lo terrenal y de lo no terrenal, no se está hablando solo de la vida material, de lo que tiene que ver con la vida en la tierra, sino con lo que existe más allá de la muerte, es decir, la conexión que existe entre el espíritu, el alma y el nagual.

El pueblo tseltal considera a la fuerza del trabajo cotidiano como una manera en la que se puede acceder al Lekil kuxlejal, con el crecimiento de los cultivos crece la fuerza necesaria para realizar el trabajo cotidiano. Los elementos necesarios para lograr el Lekil kuxlejal, simbólicos o materiales, se encuentran en este mundo, han sido otorgados por una entidad divina, y el ser humano los puede generar con las celebraciones que realiza individual o colectivamente.

El Lekil kuxlejal representa un fundamento moral de la vida cotidiana entre los miembros del pueblo tseltal, que se encuentra determinada por la interrelación de diversos factores ecológicos y morales. Formar una familia en la que se establezcan acuerdos, se logre generar un ambiente de respeto y una armonía entre todos sus miembros es una forma de generar una buena vida. Para ello, es necesario el cuidado del medio ambiente y el respeto hacia la madre tierra. El reconocimiento de la grandeza de los ancianos, que tienen una vida larga porque Dios se las ha concedido como recompensa a su nobleza y sabiduría. Es verdaderamente un sueño un anhelo que nosotros como tseltales vamos construyendo y reconstruyendo, es nuestra utopía por ello es necesario voltear a mirar hacia atrás, valorar nuestra historia, unir nuestras fuerzas interiores y exteriores.

La dimensión moral del Lekil kuxlejal implica un respeto constante hacia los padres, los hermanos, los compañeros, la comunidad, es necesario evitar generar conflictos, no emitir mentiras, ni falsos testimonios. Así cada individuo podrá tener una buena vida, en la medida en que

reconozca humildemente la grandeza de cada uno de los individuos con los que se relaciona en diferentes espacios. La buena vida vendrá en la medida en que sean capaces de resolver conflictos llegando a acuerdos que sean realmente respetados, entra verdaderamente la función de cada sujeto, de poner en acción las capacidades y compromisos de cada uno y con la disponibilidad de ciertas herramientas, materiales e instituciones propias de los sujetos.

Algunos ejemplos de acciones concretas de las comunidades tseltales para el Lekil Kuxlejal.

- Muchos de los Tseltales estamos agrupados en organizaciones sociales como la Asociación Rural de Interés Colectivo Unión de Uniones Histórica (ARIC U.U.H), donde nos reunimos para analizar, planear, organizar y evaluar nuestras áreas de trabajo (educación, salud, mujeres, derechos Humanos, tierra y producción), estructuramos nuestra organización, distribuimos responsabilidades, muchas veces como autoridades cumplimos múltiples funciones, educador, abogado, médico, juez, campesino, psicólogo etcétera.
- En la educación, diseñamos, creamos y desarrollamos un proyecto educativo autónomo, *Educación Comunitaria Indígena para el Desarrollo Autónomo* (ECIDEA), con una propuesta curricular y metodológica propia innovadora y con enfoque de educación intercultural.
- En la producción, creación de sociedades cooperativas de producción, implementación de jardines policultivos, eco-tecnologías, milpas y cafetales orgánicas, en los solares familiares y en los Centros de Investigación Infantil Comunitario (conocido comúnmente como escuelas).
- En la Salud, creación de jardines botánicos, encuentros de médicos tradicionales, formación de auxiliares de salud, preparación

de medicamentos naturales, procesos de investigación de plantas medicinales en la región.

- Mantener coordinación y comunicación con diferentes sectores y organizaciones sociales para la resolución de conflictos, así como con los hermanos del EZLN, que desde lo más profundo de nuestro ser somos todos parte de dicho movimiento.

Como pueblo tseltal aquí seguiremos luchando para ejercer nuestros derechos a una buena vida, cueste lo que cueste los procesos locales seguirán avanzando lento, en silencio, pero seguro, demostrando la capacidad de construir una sociedad incluyente donde todos tengamos cabida, donde todos construyamos y donde todos mandamos y obedecemos.

Saludos fraternales desde la Selva Lacandona, Chiapas, México.



San Juan Yautepec:
una comunidad Nájó
en el altiplano central
de México (fragmento)

Mario Paz Maldonado*

* Otomí. Licenciado en Sociología por la Universidad Autónoma Metropolitana. Es Maestro y Doctor en Antropología Social por la Escuela Nacional de Antropología Social. Actualmente es docente en el Colegio de Estudios Científicos y Tecnológicos del Estado de México. Su línea de investigación es La comunidad campesina e indígena, sus instituciones y su articulación con el estado, en donde abunda sobre los Sistemas de cargos en las comunidades otomíes se encuentran entre la Ciudad y el Estado de México. Específicamente en San Juan Yautepec, donde realiza un estudio de caso. Aborda la relación de la investigación científica como demanda de la sociedad.

El objetivo de este texto es revelar aspectos íntimos de la vida cotidiana de una comunidad Ñajó u Otomí, su economía, su ciclo festivo, mediante historias de vida.

Las historias de vida se construyeron a partir de entrevistas con diferentes personas, familiares, compadres, arrieros, amigos, autoridades comunitarias, entrevistas y observaciones a tianguis, ferias, peregrinaciones y fiestas patronales, pláticas con comerciantes, danzantes, músicos. La finalidad, (ojalá se cumpla), es que se conozca la vida cotidiana de una comunidad o pueblo "originario" en el altiplano central de México en la dinámica social de una sociedad plural, como lo es la república mexicana del siglo XXI.

Los mexicanos vivimos un gentil racismo en nuestra vida cotidiana, en un estado nacional donde pocos se asumen como indios. El último levantamiento armado marca una época, donde por primera vez se pretende un movimiento indígena que haga hablar de un México de

diversidades y dinámicas sociales complejas de "pueblos mexicanos". Se logra un objetivo central a partir de un movimiento indígena articulado necesario, que permite alzar el grito por "hacer valer el derecho a existir", ser reconocidos¹ de parte del Estado nacional. Con la reforma al artículo 2o. constitucional como respuesta a esa demanda el estado mexicano decretó en el 2001, que México era una nación pluricultural.

Los otomíes somos un ejemplo de lo que es México, una gama de diversidad importante. Los otomíes, nos decimos Nató, Ñañú, Ñajó, Hiu hú, dependiendo de dónde vivamos, con quién colindemos, dónde y cómo hagamos nuestra vida, pero en algo nos parecemos a otros "pueblos mexicanos" es que fuimos congregados al imperio de La Triple Alianza (Tenochtitlan, Tetzaco y Tlacopan), para posteriormente pasar al servicio de la Corona española como vasallos inferiores y después como ciudadanos subordinados al estado nacional, que nos incorporó en los "sectores de la economía" del aparato estatal como "campesinos" y "obreros" del medio rural. Hasta que hace unos años el medio rural tenía dos núcleos agrarios, la organización ejidal derivada del levantamiento zapatista de 1910 y por el otro, la tenencia comunal de la tierra, que caracterizó la manera cómo fueron congregados los pueblos de indios por los españoles, que le daban una porción de tierra a la comunidad para que pagará sus tributos a la Corona. A esta manera de hacer más provechosa la Colonia, se le sumó la hacienda como otra forma de explotar los recursos naturales de esas tierras con la mano de obra que ya existía en la gran diversidad de los pueblos indios. San Juan Yautepec tiene terrenos comunales, que, debido al proceso de transformación de la sociedad mexicana de rural a urbana, los bosques en esas tierras están siendo dañados por la construcción de autopistas, trenes interurbanos, condominios de lujo y colonias populares. Todos claramente distinguidos por sus fronteras económicas, sociales y culturales.

Un sector amplio de mexicanos vivimos queriendo ser menos "indios", no nos asumimos de algún pueblo "mexicano", como "originarios"

¹ Me asumo como indio y por eso de aquí en adelante hablo en primera persona.

o migrantes. Aunque somos millones y no una minoría, (al menos en términos poblacionales) los que pertenecemos a esa base indígena que sobrevivimos en el tiempo sobre nuestra sociedad en el siglo XXI. Los indios nos negamos a desaparecer.

Este estudio retrata cómo vive una comunidad Ñajó u Otomí, en medio de dos ciudades, la ciudad de México y Toluca, que lleva como nombre San Juan Yautepec se ubica en el municipio de Huixquilucan. En la línea que divide las dos entidades industrializadas y más densamente pobladas del país. La ciudad y el estado de México. Las vidas de sus habitantes dejan ver los cambios en dos sentidos, por un lado, los que vienen de parte de los proyectos nacionales de desarrollo, que impulsan la industrialización en el estado de México. Y el otro un tipo de cambios, que vienen de parte de los sujetos, como protagonistas del proceso histórico. No debemos confundirnos, aunque ya no usemos leña y ahora gas, ya no usemos tantas ollas de barro y ahora haya aluminio, esto no nos hace menos ñajó, porque el consumo de estos materiales proviene del mercado y no de los sujetos mismos.

En el estado de México se concentra el 10% de la población a nivel nacional. San Juan Yautepec, es un pueblo originario, que se rige a partir de su sistema de cargos. Este sistema permitió administrar a los pueblos de indios y hacer de nosotros mano de obra barata y buenos cristianos. Desde la época colonial en las comunidades indígenas, las fiestas ocupan un lugar primordial, sirven entre otras cosas, para controlar a la gran masa que somos; para los habitantes de los pueblos indios, las creencias y la devoción de los santos, sirve para denunciar la explotación de los Otomíes en la hacienda pulquera, depositar la esperanza, la fe y la salud de los enfermos (familiares y amigos). Los indios otomíes del estado de México, ponen en escena una danza de arrieros donde se escenifica la lucha de clases en la historia de San Juan Yautepec en la fiesta patronal dedicada a San Juan Bautista. Aunque haya católicos en la zona residencial, las fiestas patronales y la iglesia de San Juan Yautepec, es un espacio público y articulador de la vida cotidiana de mi comunidad.

Aquí hay pueblos originarios, entre corredores industriales, ejes viales y una mancha gris de indios por millones, ex campesinos abandonados por el estado, acarreados por montones, migrantes, procesos económicos de sustitución de importaciones, estado benefactor y neoliberalismo; vaya que han tenido impacto, más de veinte millones de habitantes vivimos aquí. De todos ellos, alguno pertenece a un pueblo "mexicano".

Vivimos en una sociedad donde la palabra indio y Oaxaca es un insulto. ¿Qué es México? Es un pueblo de indios, que es y seguirá siéndolo, quizá con el mismo nivel de ignorancia de su historia, que tampoco la conoce la opulenta élite dominante, tampoco los miles de mestizos que se terminaron tragando el cuento de la historia de la raza de bronce, mítica y extinta, al mismo tiempo que niegan ver a los indios vivos. A éstos últimos, poco les interesa conocer su historia; la desconocen, quieren dejar de serlo y sólo unos cuántos están orgullosos de su origen. A pesar de que "los indios" vayamos a centros comerciales a comprar aparatos electrodomésticos a tiendas departamentales, no quiere decir que seamos menos indios, más bien nos convertimos en "clientes" de las modernas tiendas de raya y trabajadores asalariados.

Soy habitante nativo de la comunidad, pero también antropólogo y sociólogo, al que la definición de clases sociales modeló su perspectiva teórica de la realidad. Soy hijo de otomí, mi abuelo fue tlachiquero, mi padre de niño también trabajó de arriero en la venta del pulque, después se convirtió en albañil, ahora es jardinero. Mi padre es originario de San Juan Yautepec. Él, aunque ya no aprendió el ñajó, es un indio. Mi madre, es serrana de la mixteca alta, es una india. Yo qué soy: —un indio orgullosamente Ñajó.

Mi madre es migrante. Para muchos en mi pueblo ella es una "fuereña" o una forastera según los términos de Alfred Shutz² que vino

² Schutz, A., El Problema de la Realidad Social, Amorrortu, Bs. As., 1974.

de un rancho de Oaxaca a los once años a la capital, llegó en tren a la estación de Buenavista, para visitar a sus hermanos en el municipio de Chalco, después se convirtió en trabajadora doméstica y allí conoció a mi padre, en el mismo condominio donde trabajaban. Su vida responde a los procesos de industrialización impulsados por el estado mexicano en el centro del país, acarreado grandes volúmenes de población migrante que convirtieron al estado de México y a la Ciudad de México como los dos estados más densamente poblados del país.

Hablar con la gente acerca de su vida, de la comunidad, de su historia, conocer los significados de las ceremonias, sus diferentes sentidos y analizar el ciclo festivo, asistir a las asambleas, conseguir entrevistas, aprender a escuchar, poder entablar una conversación, hacer de lo supuestamente "conocido", lo desconocido, hablar con músicos, trabajadores de la feria, de los juegos mecánicos, panaderos de fiesta, comerciantes, albañiles, carpinteros, arrieros, amas de casa, trabajadoras domésticas, migrantes, es un verdadero reto en la investigación de las ciencias sociales. Es así que la antropología y la sociología aportan la sensibilidad para responder la siguiente pregunta.

287

¿QUÉ ES MÉXICO?

En este texto veremos que México es, y seguirá siendo, un pueblo de indios y entre sus diferentes "pueblos mexicanos", como en su élite dominante habrá un denominador común que niega la diversidad cultural, que es un proceso propio de dinámica de una sociedad plural.

El contexto del estado de México en el siglo XX consolidó su posición, desde el punto de vista demográfico, ya que a principios de siglo la entidad tenía poco más de 900 mil habitantes, ocupaba el séptimo lugar por tamaño de la población entre las 32 entidades federativas del país; para 1995, su población alcanzó 12 millones de habitantes, concentró 12.8% del total nacional y, desde 1985, se convirtió en la entidad más poblada del país. Desde el punto de vista económico, este

estado generó 2.8% del producto interno bruto nacional, porcentaje que se elevó hasta 10.5% en 1993. En la actualidad existen 122 municipios en la entidad.

Estos datos significan un elevado proceso de concentración demográfica y económica en la entidad. El estado de México en el ámbito nacional ha sido producto de su posición geográfica o colindancia con la Ciudad de México, lo que le permite ser la zona natural de influencia y expansión, como producto de la aglomeración de la zona urbana del país. Algunos municipios forman parte del área más urbanizada de la Ciudad de México y sus habitantes comparten condiciones de vida de la zona más desarrollada del país (zonas opulentas, extremadamente marginales, en zonas urbanas y rurales). La diversidad de características que se observa entre los municipios del Estado de México, y en especial el agudo contraste existente entre los más urbanizados y los rurales, incluso dentro de algunos municipios como es el caso de Huixquilucan y Tlalnepantla podemos encontrar estos contrastes. Regiones, claramente distinguidas, lo que permite calificar a la entidad como intensamente polarizada.

Las disparidades se vinculan con los desequilibrios económicos y sociales, con la particularidad de una aguda concentración de población, que incluye el proceso de desarrollo urbano-industrial de la entidad. Así como la presencia de pueblos o comunidades campesinas e indígenas, entre las que destacan: Otomíes, Tlahuicas, Matlazincas, Mazahuas y Náhuas.

Actualmente, la Ciudad de México se sigue extendiendo más allá de los municipios conurbados. La ciudad se expande hasta los límites norte y este de la entidad y tiende a unirse con Toluca. Nosotros nos trasladamos cotidianamente a la Ciudad de México a trabajar o estudiar. En los últimos cuarenta años el estado de México vivió una profunda modificación económica y social que explican sus características de entidad agrícola con predominio de población rural, transformándose

en un área con supremacía de las actividades industriales y de servicios y con una población mayoritariamente urbana.

El estado de México se caracteriza también como una zona extremadamente polarizada en términos de condiciones de vida de su población. La configuración de cómo se ha dado la ocupación del suelo metropolitano ha seguido un proceso de difusión continua de la mancha urbana, en la cual los nuevos crecimientos se generan ocupando terrenos periféricos básicamente en los municipios del estado de México.

La gran expansión urbana de la zona metropolitana de la Ciudad de México se ha dado a partir de los principales ejes viales que salen de la ciudad. De las cinco principales autopistas que permiten su acceso, cuatro de ellas tienen comunicación con el estado de México. Frente a las zonas residenciales, se encuentra también el crecimiento poblacional, que se hace visible de los procesos de autoconstrucción; donde los niveles de vida de la población que reside en áreas urbanas marginales forman parte de millones de historias donde confluyen grandes volúmenes de migrantes que esperan alcanzar sus aspiraciones económicas y sociales.

Para mostrar la vida social e investigarla eché mano del método procesual de Víctor Turner³ Se trata de una serie de situaciones contadas como drama social. Este concepto le sirvió a Turner para describir "situaciones en crisis, conflictivas o no armónicas". Este autor definió a un drama social como: "una unidad de descripción y análisis de procesos sociales en conflicto, donde se ponen en juego y exponen relaciones de poder".⁴

Según Díaz, refiriéndose a Turner nos dice que: "el drama social se propone revelar, describir y analizar el carácter multidimensional de

³ Díaz, Rodrigo, *Los lugares de lo político, los desplazamientos del símbolo. Poder y simbolismo, en la obra de Víctor W. Turner*, UAM-GEDISA, México, 2014, p. 60.

⁴ Díaz, Rodrigo, *Los lugares de lo político, los desplazamientos del símbolo. Poder y simbolismo en la obra de Víctor W. Turner*, UAM-GEDISA, México, 2014 p. 62.

la vida: las contradicciones estructurales, las inconsistencias, los conflictos entre las normas, los grupos, hombres y mujeres, las diferentes interpretaciones que todo conflicto suscita, la forma en que se expresan las continuidades y los cambios en las relaciones de poder, el poder de los símbolos y los símbolos de poder".⁵

Los dramas sociales revelan diferentes planos de la estructura social, desde el nivel familiar y comunal hasta el conflicto internacional, ya que cada sistema, desde la tribu hasta la nación y los campos de las relaciones internacionales, está integrado por muchos grupos, categorías sociales, estatus, roles, ordenados en jerarquías y divididos en segmentos. En las sociedades industrializadas como la nuestra, los habitantes están familiarizados con oposiciones entre clases, grupos étnicos, cultos religiosos, regiones, partidos políticos y asociaciones basadas en el género, la división laboral y la edad relativa. Nos dice Díaz, el drama social se propone revelar el carácter individual, el estilo personal, las diferencias morales y estéticas, las narrativas en competencia, la toma y ejecución de las decisiones, la instrumentación de estrategias en situaciones conflictivas. "En los dramas sociales el clima emocional de los actores es intenso".⁶

Esta etnografía está hecha como drama social. Son una serie de situaciones, que refieren a la manera de cómo vivimos los habitantes de San Juan Yautepéc el sistema de cargos, la política, el colonialismo, la sociedad plural. Estas historias están escritas en primera persona y son descripciones que me permiten conocer la vida cotidiana de mi comunidad ñajó para darla a conocer. Debo aclarar no es una autobiografía es la descripción del corazón del entramado social que da vida a una comunidad, sus instituciones y la vida cotidiana de sus habitantes.

Voy hablar de una habitante de la comunidad originaria ñajó, que es migrante, forastera, y ojalá se entienda la complejidad y de la

⁵ *Ibidem*, p. 63.

⁶ *Ibidem*, p. 63.

vida cotidiana de los habitantes de México y en particular los del altiplano central del siglo XXI. Para este texto presento fragmentos de mi tesis de doctorado y cierro con Joaquina, que es un fragmento de las historias de vida que contiene el proyecto de investigación.

JOAQUINA

La puerta de mi casa se cerraba con una agujeta que enredábamos en un clavo, mi madre se había decidido regresar a buscar trabajo. Como ya dije, ella trabajaba en casa, la ocupaban para el quehacer, lavar y planchar ajeno, por las tardes iba a las oraciones, eran tiempos difíciles, las oraciones se hacían en la iglesia de mi pueblo. Llegaba un señor que se decía el pastor, cantábamos alabanzas, mi madre cuando nos veía a mis hermanos y a mí riendo, inmediatamente nos daba un manazo o un zape y nos pedía respeto.

Los tiempos eran difíciles, me preguntaba hasta cuándo ya no lo serían. La infancia de mi madre también estaba llena de carencias y desatenciones, la de mi abuela había sido la misma. Mis abuelas, materna y paterna no saben leer, ni escribir. La familia de mi madre proviene de un rancho de la mixteca alta de Oaxaca, para llegar al rancho el punto de referencia es el municipio de Nochistlán, los camiones salen de Chalco a la altura de la primera caseta de cobro México-Puebla.

Cuando mi abuela llegó por primera vez a la Ciudad de México, lo hizo por el tren, llegó con sus hijos a la estación de Buenavista. Ella conoció el maltrato de su madre y padre, para ellos no era importante que las niñas fueran a la escuela, ya que tenían que aprender hacer bien de comer, coser, bordar, zurcir, lavar trastes, ropa y trabajar el campo. Mi abuela en el rancho se dedicaba a sembrar frijol, chayote, cilantro, calabaza. En el rancho se siguen dedicando al campo y su gente a salir constantemente hacia nuevos destinos, a veces a la capital del país, Puebla o Estados Unidos.

Mi abuela y su madre cuando llegaron a la ciudad vivieron en Chalco, allí pepenaban cartón, papel, vidrio, cobre, aluminio, así fue como se emplearon.

Las mujeres de la familia se dedicaron en un inicio al servicio doméstico. Un día mi abuela decidió dejar al padre de sus hijos, una por las golpizas que recibía, otra, porque nadie hacía por defenderla. Ella vivía en una impunidad, a todos les parecía normal, dice mi abuela que a las mujeres las trataban como mulas, a patadas. Para el agente municipal de Río Florido Oaxaca en ese entonces, era normal que los hombres hicieran lo que querían con sus mujeres.

Mi madre dice que su padre nunca le puso una mano encima, pero que a sus hermanos varones les ponía tremendas madrizas, que a veces ella se echaba la culpa, porque como era mujer su padre no le pegaba. Pero entonces por qué a su madre la trataba de la chingada. Dice ella "me daba tanto miedo, cuando se peleaban, que yo corría a esconderme en la troje".

Mi abuela fue trabajadora doméstica en una zona residencial, usó su uniforme color rosita claro, ella se encargaba de hacer la comida para un doctor. Él pedía comidas "caseras", de rancho, pero mi abuela cuenta que no podía por más que se esforzara, los ingredientes no eran los del rancho, a veces eran más sabrosos que los de aquí, pero a veces también hay muchas cosas que saben mejor que los criollos de allá.

Mi abuela también trabajó lavando la ropa de señores que vivían en Valle de Chalco, la trataban igualmente mal. Estos señores se habían hecho de negocios que consisten en revender artículos oaxaqueños en Valle de Chalco e Ixtapaluca. Mi abuela allí mismo gastaba lo que ganaba. Pocas veces va al rancho, al pasar los años, las autoridades de su comunidad, decidieron que para obtener otra vez la ciudadanía y el derecho tienes que tener una propiedad, que mi abuelo vendió poco antes de morir, así que mi abuela dejó su rancho, pero lo revive en los sabores de allá, la calabaza en dulce, las tepichas, las tortillas grandes, el chocolate. Mi abuela vivió en casas prestadas, como ahora, vive con mi tía (su hija menor) en una colonia del municipio de Ixtapaluca, que es un municipio conurbado del Estado de México. La colonia se llama Progreso Nacional. Esta colonia nació de la organización de personas que tiene el nombre de "Antorcha Campesina".

Mi tía se casó, poco tiempo después de trabajar en la Ciudad de México. Mientras, rentó en Ciudad Nezahualcóyotl, encontraron un primer piso de una casa y a los pocos años de conocer al casero, mi tío lo hizo su compadre. Encontró la oportunidad perfecta para hacerles la primera comunión a mis primos, que ya habían ido al catecismo por la colonia, y como no eran tantos trámites como en mi pueblo, hicieron de inmediato la primera comunión. La casa donde vivían estaba en juicio y el compadre de mi tío encontró las personas ideales para ocupar el piso de la casa y no fuera según él, invadida en su totalidad, si ellos lo ocupaban, en recompensa no le cobraría nada a mis tíos.

Un 16 de septiembre les llegó la independencia y los desalojaron, encargaron sus cosas con los vecinos, consiguieron una casa para rentar, era muy barata, estaba por la avenida de las Torres en Chimalhuacán, se mudaron.

Mi tía ya asistía a reuniones y asambleas con "Antorcha Campesina". Las juntas eran por el metro La Paz. Hasta allá iba a las reuniones todos los domingos, la garantía era que por un enganche de 5000 pesos tendrías un lote de 200 metros cuadrados, después pagarías en cómodas mensualidades hasta cubrir un total de 8000 pesos para obtener el predio. Cada falta a la junta, representaba una multa de 20 pesos, pero no podías faltar todo el tiempo, ya que así menos te enterabas del proceso de tú terreno y perdías derechos de los predios conseguidos por el paracaidismo.

Al cabo de 15 años salió su terreno en Progreso Nacional. Recibieron su terreno que debían ocupar inmediatamente. Mi tío y su familia cercaron el terreno con maderas, hicieron muros con tabique sobre puesto y pegado con lodo y cal, taparon sus ventanas con hules y tablas, techaron con lámina de cartón negro y con tiras de triplay taparon los hoyos más grandes de las paredes y el techo. La puerta la hicieron con tarimas, algunas tenían aceite quemado porque uno de mis tíos que es albañil decidió que había que reforzarlas cubriéndolas de aceite para que resistieran un poco más las inclemencias del tiempo, este aceite se quitó con las primeras lluvias.

Se mudaron de inmediato a la colonia progreso nacional, su casa era una de las últimas que se veían por la mitad del cerro, su casa ahora está a la mitad de la colonia, hay más casas en lo alto de la montaña. En la parte baja de la colonia se pueden ver unas ruinas arqueológicas, a esa parte se le conoce como la colonia del "Rey Izcóatl", de ese lado se inunda por que alguna vez fue parte del gran lago de Chalco y Texcoco.

Mis tíos al fin ya habían conseguido un patrimonio, pero al mudarse a progreso los tiempos no cambiaron, siguió la crisis y la imposibilidad de hacer un mejor cuarto, todo el día se van al trabajo. Mi tía hace la limpieza de un hospital que se ubica por el metro viaducto. Mis primos trabajan por Tlalpan y mi tío trabajaba por ciudad Nezahualcóyotl.

Mi abuela después de haber tenido un disgusto con uno de sus yernos decidió mudarse con mi tía a la colonia del Progreso, allí una de sus hijas tiene su terreno que nadie lo ocupa porque ella vive con sus suegros en "Rey Izcóatl", así que prefirió que mi abuela ocupe su cuarto. Su casa es de lámina de cartón, tapadas sus ventanas con tarimas y una puerta que se cierra con un hilo, todavía no llega la pavimentación, mi abuela no había tenido acta de nacimiento y ya tiene 82 años. Un día una tía vio en un programa de televisión que había un programa de gobierno para registrar el acta de nacimiento de mi abuela que por ser adulta mayor y no haber sido registrado por sus padres y el registro civil, no tenía derecho a nada, ni siquiera a una identificación.

Fuimos con mi tía y mi abuela, recientemente obtuvo su acta de nacimiento, mi abuela recibió una televisión digital, y ahora está en el programa de 70 y más. Pero mi abuela nunca ha tenido casa propia, vive de prestado, todavía tiene que ir a corretear la pipa para que le llene sus tinacos de agua, como todos sus vecinos, que curiosamente muchos de ellos vienen de algún rancho como ella, de Oaxaca, Puebla, Veracruz o Chiapas. Muchos hablan alguna lengua "mexicana". Asisten a las juntas como el resto de los vecinos en progreso nacional para los cierres de campaña, con las promesas de los candidatos a que se

les irá surtiendo drenaje, energía eléctrica, calles pavimentadas y agua potable para las "nuevas colonias" a cambio de sus apoyos al partido de la Revolución, sin embargo, no le ha dado mucho el proyecto de desarrollo nacional en toda su vida a mi abuela. Los golpes los evitó algunos años, ya que enviudó, pero la pobreza la persigue como un mal, en la entrada de su casa, mi tía colgó un marco elegante. La imagen, "un cierre de campaña del actual presidente". Allí habló con los líderes de Antorcha Campesina y dice mi tía "se fijaron las bases de su compromiso con el que se perfilaba como el bueno para ocupar la presidencia, evitar el hambre y acabar con la pobreza", pero su campaña sólo maquina más pobres que se han tragado las vidas; la de mi abuela y su madre, hasta la mía. Los tiempos no han cambiado mucho. A mi abuela para poder obtener su acta de nacimiento, después de haber brindado chamba al sistema y dedicar su vida a la servidumbre le costó 700 pesos el poder exigir al Estado un acta de nacimiento, nos cobraron menos porque mi abuela tiene un aparatito auditivo en el oído izquierdo y fue considerada discapacitada, la cuota era de 1200 pesos.

Soy universitario y aculturado, nacido en el seno de una familia Otomí y de migrantes, de campesinos y servidumbre. No hablo el Otomí por las últimas políticas de modernización y de educación al indio, mis maestros venían de Morelos e Hidalgo. Ellos tenían la misión de enseñarme esta lengua maravillosa, el castellano y las matemáticas, con números arábigos y romanos, tal vez para ser civilizados, dejarnos del idioma (las lenguas mexicanas) y entrarle a contar para pagar los tributos y administrar la iglesia. Mi padre asegura que cuando le pedía su profesor algún material o un trabajo en equipo, mi abuelo de entrada le decía que primero fuera a darle de comer al burro, después acarrear el agua del río, posteriormente mandará de su parte a chingar a su madre al profesor, que no se le olvidara ir por su pulque. Ya que mi abuelo tenía un solo aprendizaje. "Hay que trabajar duro para ganarse la vida". Mi abuelo fue tlachiquero, peón de hacienda, mi padre albani. Yo orgullosamente Ñajó, comúnmente referido como Otomí.

Esta situación revela la legitimidad de la sociedad nacional en la vida de los migrantes que habitan los municipios conurbados del Estado

de México y de la Zona Metropolitana del Valle de México donde se sitúa Huixquilucan y San Juan Yautepec. Aquí como en todo el país se viven las contradicciones estructurales y la posición que le tocó ocupar a los indios en la estructura de poder de la sociedad mexicana, para lo que sirve el Estado de México, que desde 1990 es la entidad más densamente poblada del país.

CONCLUSIÓN

A quién le sirve que en la sociedad nacional se concentre la mayor parte de la industria en el centro del país y los veinte millones de mexicanos en el altiplano central de México. Será que el colonialismo es sólo una apreciación teórica y el resultado de un análisis científico o un proceso social, cultural y económico que se vive en carne propia.



¿Se puede construir eso que llaman
"desarrollo indígena"? Na koo vií
yo ñuu yo "estar bien en el pueblo":
reflexiones entre Ñuu Savi del ejido
de Zitlaltepec, municipio
de Metlatónoc, Guerrero

Edith Herrera Martínez*

*Mujer Ñuu Savi (del pueblo de la lluvia) del ejido de Zitlattepec, municipio de Metlatónoc, Montaña de Guerrero. Cursó la licenciatura en Antropología Social en la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM) Iztapalapa. Desde su corta edad, ha realizado trabajos de recopilación de tradición oral entre los abuelos y abuelas en su idioma materno, el tu'ún savi. Desde el 2012 a la actualidad se desempeña como docente en la Universidad Pedagógica Nacional, unidad 124, en Tlapa de Comonfort, Guerrero. Considera que el fortalecimiento de la comunidad tiene que partir de revalorarse como pueblo y construir la vida comunitaria a partir de reflexionar el mundo, desde el pensamiento y filosofía como Ñuu Savi (pueblo de la lluvia).

En pleno siglo XXI es necesario girar el lente y mirar desde el interior de los pueblos, utilizando herramientas que la misma modernidad trae consigo, esto para empezar una reflexión profunda de nuestra vida, conocimiento y pensamiento que tenemos como tales.

Hoy en día, eso que se ha llamado "modernidad" nos lleva necesariamente a construir nuevas formas de relacionarnos como pueblos. Es decir, que, como grupos, en primera ya no vivimos aislados, y quizás ya no lo podamos hacer. En cambio, vivimos interactuando de modo constante con las demás culturas y pueblos, grupos y sociedades. Pero ése, no es el fondo del problema.

El conflicto surge cuando en ésa interacción, se nos mira a los pueblos como "inferiores", como "objetos" y no como sujetos, como a los "indefensos" que necesitan ayuda. Lo que a través de la historia nos ha llevado a ser utilizados para justificar las políticas asistenciales y

paliativas que los malos gobiernos ofrecen para (según ellos) "atender a los pueblos en sus problemáticas".

Pero, ¿por lo menos se han cuestionado si ese concepto existe en nuestro pensamiento originario? ¿A qué denomina la gente de los pueblos el "estar bien", "bien vivirse", el "bien ser" en sus territorios? Esas preguntas, son las que deberían plantearse antes de elaborar por su propia cuenta políticas del "buen sentido", o de la caridad, que pareciera es el modo en que se continúa mirando a los pueblos originarios. Eso es lo que deberían de hacer antes de tratarnos como meros objetos manipulables a sus lógicas, a su visión hegemónica del "desarrollo".

Por otro lado, si uno quiere hablar de un desarrollo para los pueblos, tendría que partir primero de lo que los pueblos concebimos desde el pensamiento y el sentir "estar bien", "bien ser". Y aunque, ya se le ha nombrado "desarrollo", nosotros tenemos la enorme tarea de nombrarlo como nos identifique, en nuestras palabras, en nuestra reflexión, en nuestro pensar. Quizás hasta reconstruir categorías, conceptos propios para no españolizar el idioma, porque pierde riqueza propia.

Para vincular y darle un sentido más humanizado a eso que llaman: "desarrollo", haría falta una reflexión profunda del tema. A este país le hace falta lo que los pueblos reflexionamos, lo que pensamos, partiendo desde nuestro pensamiento propio, local ligado a una tradición histórica y hasta milenaria. No somos objetos de políticas públicas excluyentes, que no nos tomen verdaderamente en cuenta, ya queremos que se respete nuestros modos de pensamiento y de construir el mundo. Hay muchos otros, y no solo el que se ha pretendido imponer desde la invasión que hicieron los europeos. Por eso cuestionamos el modelo de desarrollo que rige en ese país, porque es excluyente, depredador, asesino, que despoja, somete y explota a los de abajo.

Cuestionamos esto ahora, porque en pleno siglo XXI es necesario hacer una revisión profunda y crítica de nuestros pensamientos y de lo que acontece en cada una de nuestras comunidades, porque ahí en-

contraremos una respuesta a los retos que nos enfrentamos y nos seguiremos enfrentando en estos procesos de resistencia que tienen que construirse.

Dejen compartirles un poco esas reflexiones que tuve con los abuelos, que, en charlas amenas, en el campo, en el camino, en las asambleas o simplemente en las cocinas me compartieron sus conocimientos. Es decir, en la vida cotidiana que no requiere entrevistas, sino charlas donde la palabra fluye entre paisanos y paisanas. Porque es desde ahí que hay que empezar.

Partimos entonces de esas preguntas: ¿Qué podemos hacer? ¿Hacia dónde pensar para lograr el "Na koo vií yo ñuu yo" el estar bien en el pueblo? Y desde ahí podríamos empezar a darnos pauta hacia esa reflexión de lo que muchos han denominado "desarrollo indígena".

Esta reflexión del "Na koo vií yo ñuu yo" eso que pensamos "que estemos bien en el pueblo". El "estar bien" no solo es una cuestión individual, personal, tiene que ver con un sentido amplio y profundo, de lo comunal, de lo que es el pueblo. No se puede pensar en ese "estar bien" si no se considera el ente social en su totalidad. Eso nos llevan a reflexionar sobre varios aspectos de la vida comunitaria que nos permitan explicar eso que llamamos *Na koo vií yo ñuu yo*.

"ESTAR BIEN",

DESDE EL PENSAMIENTO Y LA PALABRA

Para decir que estamos bien, ó nos sentimos bien, daré unos ejemplos de cómo lo empleamos en nuestro idioma *tu'un savi*. Y lo relacionaré luego con el uso profundo del idioma y pensamiento nuestro. Solo así podremos entender lo que para nosotros significa el "estar bien en pueblo".

En nuestro idioma, cuando llegamos a una casa, el saludo es inmediatamente "*An iyo va'á nto*" que significa más o menos "¿Se encuentran

bien?" Es decir, que no preguntamos simplemente "cómo se encuentran", eso ya sería otra construcción y pensamiento. La pregunta inicial siempre incluye el adjetivo bien. En un sentido intrínseco queremos escuchar que sí, en efecto, la familia se encuentra bien. A partir de ahí, se empieza a generar una larga conversación llena de intercambio de información sobre la familia, la salud, los acontecimientos relevantes en la comunidad.

Durante ese diálogo recurrentemente encontraremos a la gente diciendo "Sasu lo'ó va'á lo'ó va'a tyi iyo ní kue'é" (es decir "pues un poco bien y un poco mal porque hay mucha enfermedad"), lo que en sí refleja que nos movemos en constantes búsquedas del "estar bien, ser bien". En efecto, las personas que toman parte en esa conversación se van animando hacia la resolución de los problemas que todos encuentran sobre su camino y el no dejarse desanimar por ellos, así como encontrar razones y soluciones para superarlos.

Al finalizar la conversación, la persona que se queda dice algo como "va'á ní ku'ún koto sa kani itún yo'ó koto sa tuxuviún" ("véte con bien, no te vaya atropellar un carro, no te vayas a lastimar"). Otra vez se mencionan los posibles accidentes, o problemas con que se puedan encontrar uno en su camino, y se desea a la persona, que no le sucedan.

El "estar bien", no es algo que se tome a la ligera. En estos ejemplos tan simples podemos realizar todo un análisis profundo del idioma. "Estar bien" va ritmando las conversaciones y se entreteje profundamente en ellas. Ésta es una preocupación constante entre nosotros los ñuu savi. Existen cosas malas, van a pasar cosas malas, pero para "estar bien" nos animamos a superarlas. Y así, viviéndolas, nos permitan acceder a ese "estar bien".

Nuestra manera de concebir "el estar bien", no puede desprenderse de nuestra manera de pensar. Y nuestro pensamiento, necesariamente, se vincula a lo que podemos llamar un lenguaje profundo que

desde pequeños nos enseñan los mayores. Ese consiste en el respeto a la palabra, en el hecho de que no podemos hablar por hablar, que primero hay que escuchar, poner atención. Luego llevar eso que escuchamos al interior para pensarlo. Y solo después de haber cumplido con eso, podemos hablar. Uno de nuestros abuelos diría que "antes de hablar, primero hay que escuchar y pensar". Aquí se encuentra ya de un modo una pequeña parte de nuestro pensamiento como ñuu savi, eso que podríamos llamar el equilibrio del pensamiento y la palabra. Sin el respeto a ese lenguaje profundo no puede darse el estar bien el pueblo, el Na koo va'á yo ñuu yo.

EL TERRITORIO Y LO SAGRADO DEL "ESTAR BIEN"

El territorio es otra dimensión constitutiva de nuestro ser como ñuu savi, o pueblo de la lluvia. Es el espacio donde dimensionamos nuestra vida local, comunitaria, como pueblo. Necesitamos de este territorio para construir el camino hacia lo que podemos llamar "que estemos bien en el pueblo".

Necesitamos del territorio porque somos de ahí, y ahí vivimos, ahí sembramos, ahí cosechamos, ahí rezamos, ahí ofrendamos, ahí aprendemos, ahí caminamos. Todo lo que podemos nombrar, pensar, imaginar está enlazado con el territorio. Ahí es donde se viven las dinámicas comunitarias, donde se discute en las asambleas, donde se reproducen los conocimientos aprendidos, donde se pelea por la tierra y se defiende lo que los abuelos nos han heredado.

No podemos hablar de un Na koo vii yo (que estemos bien), si no respetamos la relación cosmogónica que tenemos con el territorio. Un respeto amplio y en particular con los lugares sagrados de tal territorio (los manantiales, las cascadas, las cimas de las montañas, las lagunas, etc.). Esos espacios no son meros puntos geográficos, sino que tienen significado, representan a nuestras deidades, a los guardianes que cuidan de nosotros y que aguardan al pueblo.

Ese territorio, nuestro territorio es como la tierra donde se echan las raíces del pueblo y es lo que le permite crecer. Sin él, no existiera el pueblo. Y tampoco podríamos imaginar el "Na koo vií yo ñuu yo" (estar bien en el pueblo): necesitamos donde vivirlo, donde creerlo, donde sembrarlo, donde caminarlo. Está moldeando nuestra vida, como en cierta forma está moldeado el árbol por la tierra en donde creció.

Los mayores nos enseñan a respetar a las deidades, a cuidar esa relación con los entes sagrados, que para nosotros tienen vida. Son ellos que nos permiten vivir, según lo concebimos. Son por ejemplo el fuego, la lluvia, el trueno, la tierra. Y vemos una necesidad de equilibrarnos con ellos, de darles alimento, de tratarlos bien y ofrendarles cuando sea necesario. Son seres vivientes que por años han guiado nuestro pueblo y nuestras vidas.

No solo se trata de respeto, sino de un constante reconocimiento y agradecimiento por guiar el camino de los ancestros, el camino que nos toca recorrer a nosotros como comunidad. Son a ellos que encomendaremos las nuevas generaciones, que las sigan guiando, que las sigan cuidando por el bien estar, bien ser y bien convivir dentro de la comunidad.

TRABAJAR LA TIERRA PARA "ESTAR BIEN"

Para hablar de un "Na koo vií yo ñuu yo" (que estemos bien en el pueblo) ya hablamos previamente que es un proceso en construcción, es una constante búsqueda, no solo es un estado físico ó material, tiene que ver con un sentido espiritual, de pensamiento propio. De respeto a los abuelos, a la palabra, a los ancestros, a los difuntos, a las deidades.

Entonces, ese camino hacia el "Na koo vií yo ñuu yo" también implica la sobrevivencia cotidiana, los aprendizajes concretos que nos brinda el trabajo. Y este trabajo que los abuelos nos han transmitido es primeramente trabajar la tierra para buscar el alimento, eso que llaman

sembrar, cosechar, cultivar no solo lo que comemos, sino también lo que somos. Trabajar la tierra no solamente es un trabajo físico para nosotros, sino que constituye un ejercicio espiritual.

"¿Para qué es la tierra?", les decía yo a mis abuelos cuando de pequeña veía que, en la cabecera municipal, cada día de plaza, mucha gente se juntaba para comprar sus alimentos. Entonces, mi tata me respondió sabiamente: "pues pa' trabajarla, pa' tener cosas sembradas y para tener qué comer".

Para ser campesino, para vivir en la comunidad no se estudia: eso no se aprende en las escuelas, en las grandes academias, ni con los muchos títulos. Eso se transmite tras la cotidianidad, eso que nosotros podemos nombrar "sakua'á yo koo yo ña yúvi yo'ó" (tenemos que aprender a estar/vivir en este mundo).

Porque nos enfrentamos a serias amenazas a nuestros territorios, a nuestros hogares, a los lugares que nos fueron heredados, y donde habitan nuestros guardianes. Como ejemplo: que esas tierras que ocupamos por años para trabajar, para rezar, para vivir, están siendo vendidas a las empresas nacionales y transnacionales que miran con ojos de avaricia nuestros territorios, sin consultar a los pueblos, sin hablar con los cuidadores históricos de esos lugares.

La noción de "desarrollo en territorios indígenas" desde la política pública, se sigue mirando en términos económicos, como ejemplo, revisemos las políticas paliativas que implemente la SEDESOL, CDI, SAGARPA, en las zonas con población indígena. Que, en sus estrategias, erróneamente se termina pensando el "dinero" como la solución a todos los males de la comunidad, se busca al dinero como si fuera el bien. Pensar que con dinero los pueblos "vivirán mejor", "prosperarán" o "progresarán" es una falacia.

Esa visión reducida de la realidad, es la visión en que se ha querido insertar a los pueblos. Con esa creencia en el dinero como motor

principal del progreso se han generado las dinámicas de las políticas estatales, esos analgésicos sociales que pretenden que los pueblos se conformen y no reclamen más.

Bien dicen las nanas y los tatas del pueblo, cuando ven regresar a sus hijos de los Estados Unidos "El dinero se va, no se queda como la tierra. Trabajar la tierra, no hace falta nada más. La tierra te da todo para poder comer. Basta con decir quiero trabajarla, quiero sembrarla y no salir a otros lados que nomás te tratan mal".

Los abuelos nos han enseñado, que es mejor "tener maíz para comer" que andarlo comprando. La tierra nos da seguridad, al contrario del dinero que se escurre como el agua. La tierra es el tesoro y la pobreza es dejar de cuidar a ese tesoro, dejar de relacionarnos con ella, con nuestro trabajo, dejar de entender ese tesoro. Nos llaman "pobres" porque según, no tenemos dinero.

El consejo entonces que nos dejaron los mayores, es que se debe trabajar la tierra, sembrar lo propio, nuestros alimentos, lo esencial para la trascendencia en el pueblo. Si hay tierra, si hay trabajo, siempre habrá maíz y habrá vida.

EL "ESTAR BIEN": RELACIÓN FÍSICA, ESPIRITUAL Y COMUNITARIA

Otro de los elementos cruciales para que pueda mantenerse el "Na koo vií yo ñuu yo" (que estemos bien en el pueblo) es estar sanos. Una salud que queda reflejada en un bienestar que no solo es físico, sino también incluye lo espiritual y lo comunitario.

Los abuelos cuentan que primero el alma debe estar tranquila, es decir que debemos "kani xini yo" (pegar, tocar la cabeza) es decir, pensar. Para estar sanos también necesitamos estar en armonía con los espíritus de los antepasados y ofrendarles durante vikó ndii (la fiesta

de los difuntos). Igual que no podremos estar saludables si no cumplimos con el respeto a las deidades de la lluvia, tata vélo (abuelo fuego), saví tyee (lluvia grande), na níma (las almas o espíritus de los ancestros) que conllevan la fertilidad y el buen caminar del pueblo.

En nuestro pensamiento, lo físico está intrínsecamente vinculado a lo del espíritu, a lo del "íni nima" (adentro del alma/corazón). Por esa razón, no solo nos enfermamos físicamente, sino que de "níma", (nos agarra el alma, el espíritu, por espantarnos, por pasar por un lugar que llamamos pesado).

Otras veces se enferma nuestro animal protector, nuestro guardián (kue'é ti kití ñu'ún xito'ó yo). Estas enfermedades, por mencionar algunas, solo se curan con la ofrenda a las deidades, a los lugares sagrados, a las almas de los difuntos. Todos estos entes que concebimos con vida propia, y constituyen parte también del territorio.

Solo con el alma y el cuerpo saludable se podrá mantener el "estar bien" "ser bien" dentro del pueblo. En otras palabras, los rezos, las ofrendas a las deidades y espíritus forman parte de la vida cotidiana, para entrelazar las fuerzas del pasado, con el presente y prever el futuro, eso que se avecina. Y sin ellos no podemos estar bien en el pueblo.

Para estar sanos y "estar bien" con la comunidad, se debe cumplir con los cargos comunitarios, con los mandados que se encomienden, con la ayuda mutua, con los trabajos del pueblo, y en este sentido entramos todos, hombres, mujeres, niños, jóvenes, el pueblo.

Vemos que como ñuu savi nos movemos en una constante búsqueda del "estar bien" como individuos, como sociedad, como comunidad. El "estar bien", y el bien ser, como ya se mencionó anteriormente, es regido por los principios comunitarios como el respeto y la palabra. Pero también está influenciado fuertemente con la relación de alianza que se teje con los antepasados y las deidades que guían a la comunidad.

El pensamiento y la palabra; el territorio y lo sagrado; el trabajo y la tierra; buscar el "estar bien" en lo físico, espiritual y comunitario; todos esos son elementos desde los cuales habría que investigar si se quiere tener una noción más profunda de lo que podría asemejarse a eso que llaman "desarrollo".

Existen todavía otras nociones, junto a las que mencionamos, como son la justicia, la educación, etc. No se pueden desenvolver aquí, pero son igualmente necesarias para ir construyendo el "estar bien" en el pueblo. De otra forma seguiremos cayendo en espejismos y falsedades, como lo fueron y lo siguen siendo los programas asistencialistas de gobierno y proyectos de investigación desde la academia.

Para nosotros, algo que puede apuntar hacia la reflexión propia, sería desde nuestro pensamiento ñuu savi, es decir, hay algo que dimensionamos en la vida comunitaria como el "Na koo vií yo ñuu yo" (que estemos bien en el pueblo).

REFLEXIONES

FINALES

Terminaré enfocándome hacia el presente y los desafíos que nos lleva como pueblos, lo contemporáneo, y la modernidad de este siglo XXI, preguntémonos ¿Qué pasa en la actualidad con nosotros como pueblos? ¿Qué pasa con ese querer estar bien, ó lo que muchos han llamado "desarrollo indígena"?

Es una tarea difícil, pero sobre todo necesaria y urgente. Se tiene que plantear no solo en los espacios académicos, ó desde los llamados intelectuales. Somos conscientes que es una reflexión profunda que debemos continuar construyendo. Debemos generar las discusiones en las asambleas, en los hogares, con las nuevas generaciones que van y vienen de sus comunidades, y ante los cambios y transformaciones que se están viviendo al interior de los pueblos.

Ayudemos a que esa reflexión no se dé solo desde la academia, no desde los pensamientos ortodoxos, no desde los etnocentrismos, no desde los discursos radicales, sino más bien desde la reflexión sencilla, clara, sentida que podemos aportar en los pueblos, a quienes en primera nos corresponde definir nuestro porvenir.

Para ello, tenemos que romper con la visión romántica de "lo indígena". Que nuestra reflexión se torne con claridad para reconocer los grandes retos que tenemos en estos tiempos como pueblos, como personas pertenecientes, originarias, migrantes, híbridos, hablantes ó no de un idioma materno, pero teniendo en común una raíz; el pueblo.

Como pueblos, seguiremos siendo históricos y cíclicos en la medida que no concebimos la vida comunitaria aislada del pasado y del porvenir. Este presente nos trae una infinidad de retos que debemos enfrentar, los abuelos y abuelas lo han hecho y producto de ello, seguimos aquí.

Eso implica revisar nuestra historia de una manera amplia, profunda y reconstruirla. Eso podemos hacer, si queremos realmente abrir el espacio de construcción donde los pueblos somos pueblos, pero también tenemos la sabiduría, los conocimientos, la herencia de los mayores. Producto de ello, los abuelos y abuelas han permanecido sabios.

En un estado donde ni siquiera los derechos humanos se respetan, donde los gobiernos que ni siquiera son capaces de reconocer "otros modos de querer vivir" todavía se atreven a vender nuestros territorios. ¿Qué podemos esperar de ese pensamiento y su "desarrollo"?

En estos tiempos, tenemos una amenaza constante, como pueblos seguimos siendo sometidos a las políticas del estado con enfoque desarrollista, cuyo propósito es romper o debilitar las estructuras de organización comunitaria, los tejidos comunitarios que todavía quedan. Por eso, no se puede esperar nada bueno del mal gobierno, que por años

nos ha excluido. Los que seguimos y seguiremos dando la batalla, será porque realmente sentimos el compromiso con el pueblo, porque queremos seguir siendo pueblos.

Nos encontramos en un momento histórico, como mujeres, como jóvenes, como pueblo, hay que decidir qué caminos elegir, para llegar a eso que llamamos "Na koo vií yo ñuu yo" lo que nos lleva a ejercer esa libre determinación, cómo queremos vivir, cómo queremos educarnos, cómo queremos alimentarnos, cómo queremos ser, estar y permanecer.

Solo así podemos construir lo propio, lo que para muchos es autogestión, para otros muchos, de ellos, de nosotros es autonomía. Y porque los espíritus de los ancestros son los que guían nuestro caminar y por esa dignidad que se hace pueblo. Seguiremos construyendo.



Producción y reproducción
de la vida a través del trabajo
desde la visión de los Nna'ncue,
en Xochistlahuaca, Guerrero

Omar Cruz de Jesús*

* Indígena Tsa`nncue-Ñomndaa (Amuzgo). Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM) Unidad Xochimilco. Ha colaborado en algunas publicaciones, entre las que se encuentran las siguientes: Educación Rural Alternativa, memoria del Segundo Foro Nacional, 2011; De la oralidad a la palabra escrita Estudios sobre el rescate de las voces originarias en el sur de México, 2012; France Amérique Latine Magazine, Nnancue, Tsjoom: une lutte permanente pour la défense des droits des peuples indiens, 2014; Cosmovisión Indígena Contemporánea, Hacia una descolonización del pensamiento. Asamblea de Migrantes Indígenas, 2014.

Desde diversos espacios de la vida comunitaria en Suljaa' *su* (*plano*) *ljaa'* (*flor*) *llano de flores*; Xochistlahuaca Guerrero, así también desde algunas reflexiones personales me permiten llegar a algunos juicios entorno a lo que se puede entender como Desarrollo desde la visión del pueblo Nna'ncue, y en oposición al pensamiento occidental dominante-moderno.

Me remito brevemente a la remembranza educativa de mi infancia, pues en ella puedo recordar muchas enseñanzas que son vivencias y experiencias acumuladas por muchos años y que son saberes y conocimientos, heredados a través de la historia oral por nuestros abuelos a las presentes generaciones, y que al mismo tiempo van creándose como sistemas normativos propios para mediar la vida de la comunidad, de manera interna y externa. También recordar las enseñanzas y aprendizajes resguardados al interior de la familia, importantísimas para encaminar el presente y el futuro, desde la visión de cada miembro de la comunidad, que muchas veces se da en espacios rurales y urbanos generados por la migración.

Por lo tanto, el ser **Tsa'ncue** oriundo de Suljaa' (Xochistlahuaca), desde la niñez te involucras en procesos que atañen a las diversas enseñanzas que se dan en la misma, y muchos de ellos para el caso de los varones, comienza en el trabajo agrícola, y en el caso de las mujeres con el telar de cintura y los trabajos domésticos. Precisar que, para ambos casos se da en una lógica de subsistencia de los **Nna'ncue**, es necesario que se dé la complementariedad, es decir, ambas personas atienden distintos trabajos que le permiten primero como núcleo familiar atender las necesidades de la casa, posteriormente ir abonando a la parte cultural y como pueblo subsistir y persistir en tiempos de crisis y conflictos. Porque es de conocimiento de muchos que los pueblos indígenas en México, han permanecido en una eterna lucha para que el Estado mexicano apruebe constitucionalmente el derecho y respeto hacia los sistemas normativos propios como demanda histórica y sigue estando excluida; así como el derecho a la autonomía.

Generalmente los pueblos indígenas en México viven en la marginación, pobreza, violación a los Derechos Humanos, y en la lucha constante para que sean atendidas sus demandas de servicios básicos como: atención médica, agua potable, electrificación, alimentación, otros; y la demanda de una educación acorde a las necesidades de los pueblos, una que fortalezca la matriz cultura propia, así como revitalizar los saberes y conocimientos propios.

Sin embargo, lo que es común encontrar entre los pueblos indígenas es que siguen viviendo en procesos de colonización, el Estado mexicano se ha encargado de borrar la memoria de los pueblos a través de la imposición de otros conocimientos, la occidental dominante-moderna; imponiendo así una verdad absoluta, que se manifiesta en el conocimiento como única; olvidando premeditadamente que existen múltiples conocimientos que han coexistido, y que se han complementado. Pese a ello, la enseñanza comunitaria ha subsistido ante los embates de exterminio, racismo, exclusión y abandono.

Ante múltiples pasajes de la historia moderna que viven los pueblos indígenas, ha sido en algunos casos de resignación cuando la

memoria histórica corre el riesgo de ser anulado y colonizado a la mentalidad occidental, y más cuando el mismo Estado mexicano polariza algunas políticas homogenizantes, que subsumen a los pueblos en una sola cultura, y no en su diversidad reproduciendo con ella una distancia abismal entre una minoría plenamente integrada al mundo global (moderno), y una mayoría marginada como los pueblos indígenas que buscan otra forma de reproducir la vida, anteponiendo su propia cosmogonía. En ese sentido, cobra importancia la creación de espacios estratégicos para la transformación sociocultural, toda vez que las acciones que ejercen los pueblos originarios es para revitalizar en muchos casos la matriz cultural propia, así como orientar y definir un rumbo en el futuro para dichos pueblos.

Para el pueblo **Nna'ncue**, así como lo han expuesto los hermanos indígenas del sur del continente "**el buen vivir**" que plantea una discrepancia con el pensamiento occidental dominante-moderno, para nosotros sería: "**ya nc'on tsjomnancue**" en "Ñomndaa" el idioma que hablamos los oriundos de Suljaa' (amuzco);¹ desde esa filosofía de la vida como **tsjomnancue**, expresa un vínculo respetuoso entre la vida comunitaria y la naturaleza, es decir, equilibra a ambos sujetos, siendo así otra forma de cosmogonía que no está presente en la lógica del pensamiento occidental dominante-moderno y su imposición de desarrollo, que resulta en mucho irracional y de sobreexplotación de los recursos naturales, así también de trabajos humanos esclavizantes.

En ese tenor tenemos que la revitalización de otras formas de vida y otros conocimientos como los que resguardan con mucha responsabilidad los pueblos indígenas de México y el mundo, están los saberes que permitirán potenciar cambios sociales que inviten a una formación más integral de los sujetos y de un uso más racional de los recursos

¹ Hago una aclaración que utilizare Amuzco, para referirme a los Amuzgos, debido a que en la lengua propia ñomndaa la auto-adscripción que cobra sentido como pueblo, como cultura originaria es: Nna'ncue en plural y Tsa'ncue en singular, y Amuzco del nahua Amoztli, significa libro y Co, lugar, lo pertinente es decir Amuzco; lugar de libro, y no Amuzgo.

naturales que hoy día están siendo saqueados por distintas industrias transnacionales, como es el caso de la minería, lo forestal, el agua y otros más.

Ante la diversidad de problemas que aquejan la vida interna de las comunidades indígenas del país, los **Nna'ncue** de Guerrero sabemos de la urgencia que hay para atender el deterioro de la vida de nuestra comunidad, por lo tanto, y recuperando los aportes de Antonio Gramsci: "Toda argumentación humana, en algún punto, es contradictoria, pues "ninguna hegemonía es absoluta"; en todo discurso se puede explicitar, en algún momento histórico, algún punto débil". De tal manera que, ante la crisis que vive el modelo económico-político capitalista, es meritorio que los pueblos originarios y el pensamiento occidental dominante-moderno, concreten un punto de equilibrio con inclusión y menos colonizador de saberes y conocimientos, si fuera el caso de mirar y analizar los problemas actuales con la misma preocupación ante una crisis de sobrevivencia de la vida humana.

Ante las reflexiones vertidas es valioso también hacer mención de nuestro idioma, porque en ella se encierran códigos de expresión, conceptos y categorías que nos permiten pensar y repensarnos, y permanecer hasta hoy día, a pesar de los embates de pensamiento occidental dominante-moderno. En ese sentido tenemos que nuestro idioma, brinda las herramientas para cuestionar la realidad que padecemos, como la pobreza, la marginación, la exclusión, el racismo, el uso irracional de los recursos naturales, y otras situaciones que no corresponden a la realidad cotidiana o al contexto de diversidad cultural en que vivimos y no considera la composición pluriétnica y pluricultural del país.

Ante un contexto diverso y complejo, para un **Tsa'ncue**, el trabajo empieza para producir y reproducir la vida, por lo tanto, en esa importancia encamina su actuar alrededor de estrategias de subsistencia, y en la cultura propia eso se da a través del respeto de los sistemas normativos internos de la comunidad, en donde el concepto de trabajo, adquiere una dimensión opuesta en su mayor contenido al pensamiento occidental dominante-moderno.

Desde la lengua Ñomndaa **de los Nna'ncue**, se explica el contenido y significado del trabajo para la comunidad, es decir, cobra relevancia la palabra misma al interior de la comunidad y sus actores. Decir **Ts'iaa**, es hacer mención del trabajo directo, la ejecución de una acción para realizar algo, un esfuerzo físico para concretar un fin. Entonces, hacer mención de **Wats'iaa**, es referirse a un espacio o lugar donde se juntan aquellos **Calandyo**, sabios o autoridades que la propia comunidad considera como tales, debido a los meritos obtenidos a través de los años por el servicio brindado a la comunidad, también se puede entender como la casa de las autoridades, y **Nn'an Mats'iaa**, personalidades que representan a la comunidad para atender los asuntos internos y externos con pueblos vecinos o con autoridades civiles que no son indígenas, es decir, desempeñan el rol de autoridades municipales, y prestan un servicio y trabajo en beneficio de la comunidad. Por lo tanto, un **Calandyo**, que está en **Wats'iaa**, desarrolla la función de **Nn'an Mats'iaa**, por ser el representante y la autoridad de la comunidad, porque está en la función de **Mats'iaa**, es decir, ser el responsable del trabajo para la comunidad y, por tanto, realiza **Ts'iaa**, el trabajo, aunque en otra circunstancia **Ts'iaa**, se puede traducir como sucio, es decir, estar sucio por estar trabajando.

No obstante la breve explicación del concepto de trabajo desde la cosmovisión de los **Nna'ncue**, resulta interesante saber que precisamente desde instancias como **Wats'iaa**, y desde los **Nn'an Mats'iaa**, son los responsables de discutir, escuchar y tomar decisiones de cuáles son las ideas y propuestas que los integrantes de la comunidad demandan para la producción y reproducción de la vida o encaminar su propia cosmovisión de desarrollo, en donde ya se involucran deidades que media entre los humanos, la naturaleza flora y fauna, y los recursos naturales en su conjunto.



Lengua e identidad



Planteamientos desde
el sur de Durango:
las lenguas y los indígenas,
diálogos para un
México diferente

Selene Yuridia Galindo Cumplido*

* O'dam del municipio del Mezquital, Durango. Licenciada en Antropología Social por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Actual asistente de investigación en el Programa Nacional de Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio. Realizó su investigación de tesis con los Tohono O'odham de Quitovac, Sonora sobre el concepto de comunidades de práctica. Ha impartido clases de antropología médica en la Facultad de Enfermería y Obstetricia de la Universidad Juárez del Estado de Durango. Miembro del colectivo Centro de Estudios y Asesoría para Pueblos Indígenas, Durango.

INTRODUCCIÓN

Estamos aquí reunidos en un Coloquio del Pensamiento Indígena hablando en español. Vivimos en un país donde se hablan cientos de lenguas indígenas y seguimos hablando en español. Por un lado, nos facilita comunicarnos y entendernos entre las distintas personas que provenimos de los diferentes pueblos, por otro lado, así ha sido impuesto por muchísimos años. Al parecer, en este país para ser escuchado tienes que hablar en español. Cada uno de nosotros tiene su propia historia de cómo empezó a hablarlo como su segunda lengua, algunos posiblemente no se acuerdan porque lo hicieron desde muy chicos, en otros, el proceso fue mucho más reciente, en algunos de los casos dicho proceso fue violento. En cada una de las situaciones no solamente fue aprender una lengua en abstracto, porque las lenguas de esa manera no existen, fue también aprender una forma de vivir y de pensar diferente.

Las lenguas como bien sabemos por sí mismas no existen, hay personas que las hablan, que viven en una sociedad en donde la lengua forma parte del cotidiano, de la convivencia, del aprendizaje, del poder ser partícipe, del poder ser escuchado, del poder transmitir lo que pensamos y lo que queremos como personas y como pueblos. Es de esta manera que tenemos que pensar a cada una de las lenguas, las indígenas y el español (en este caso). Tenemos que pensarlas vivas, cambiantes, contemporáneas y que cada una responde a una realidad en particular, pero que, a su vez, las distintas lenguas indígenas y las personas que las hablan forman parte de un país en donde una lengua es la dominante: el español.

Es entonces que en mi ponencia trato de traer a la mesa a las lenguas indígenas y los indígenas en sus distintas situaciones particulares en el México del 2016 y de cómo el ser indígena nos coloca en situaciones particulares frente a una sociedad dominante. Específicamente hablaré desde mi realidad como o'odam del sur de Durango y del acercamiento, como antropóloga, que he tenido con los tohono o'odham de Sonora y Arizona y desde este cruce de realidades, he aprendido lo que les vengo a compartir en esta mesa.

LOS INDIGENAS, "GENTE QUE HA SENTIDO EN CARNE PROPIA LO QUE ES SER INDÍGENA"

El ser indígena no se puede definir a través de una serie de rasgos reducidos como, por ejemplo, que nos vistamos con "los trajes típicos", hablar una lengua indígena (la mayoría de los tohono o'odham que viven en México no hablan la lengua tohono o'odham y son indígenas) o cualquier otro rasgo que se les ocurra. El ser indígena no se reduce al pasado, los indígenas no solamente estamos en los lugares lejanos, los indígenas tampoco somos los únicos responsables de "portar y mantener las tradiciones", los indígenas no nada más están en el sur, los indígenas no nada más "corren rápido", tampoco nos reducimos a "artesanías bonitas", no nos componemos de "tradiciones emblemáticas".

No somos sujetos fragmentados en cada una de las cosas que acabo de mencionar, somos personas que formamos parte de distintas colectividades, (de más de una, en la mayoría de los casos), en donde de una u otra manera estamos en relación activa con "la sociedad nacional", ya sea en colectivo o individualmente. Estamos en relación con los gobiernos de nuestros estados y municipios, con los distintos funcionarios públicos y los distintos prestadores de servicios, en muchos de los casos, los indígenas también lo somos. También somos profesores, estudiantes, abogados, antropólogos, comerciantes, migrantes, etcétera.

En enero de 2014 realicé mi primera estancia en la comunidad Tohono O'odham de Quitovac, Sonora. En esa temporada realicé un taller con los jóvenes que asistían a la secundaria comunitaria que estaba a cargo del Consejo Nacional de Fomento Educativo (CONAFE). Ahí uno de los participantes escribió algo que explica bien mi punto:

Para las personas indígenas 'la cultura pápago' significa toda su vida porque ellos han vivido en sus pueblos y han sentido en carne propia lo que se siente ser indígena.

El ser indígena para mí es eso, es una forma de vida, una forma de pensar distinta, una forma de relacionarse con los otros e irremediablemente una posición política propia.

A partir de lo anterior, me gustaría preguntarles a ustedes, ¿Qué hace distinto un profesionista indígena de uno que no lo es? ¿Automáticamente somos conscientes de la situación en la que nos encontramos como pueblos indígenas frente al resto de la población mexicana? ¿Automáticamente generamos alternativas nuevas hacia y desde nuestros distintos pueblos? Evidentemente no, y muchos de nosotros repetimos los prejuicios que predominan en la "sociedad nacional", porque lo aprendimos en nuestro proceso de formar parte de ella. Así como también los valores, los conocimientos, las costumbres y todo lo que la conforma como sociedad.

LA LENGUA COMO PRÁCTICA EN COLECTIVO

Como mencioné anteriormente, hablar una lengua, en este caso para los indígenas hablar una segunda lengua: el español, no sólo requiere de habilidades lingüísticas, se trata de un aprendizaje constante de la forma de pensamiento relacionada con dicha lengua, también estamos hablando de la creación y mantenimiento de vínculos que nos garantizan un lugar. De esta suerte el participar de ella se refiere a un proceso en el que tomamos parte y en el cual nos relacionamos con otros (indígenas y no indígenas). En muchos de los casos las formas de pensamiento chocan, no son compatibles; como bien sabemos, hay un constante menosprecio sistematizado hacia lo indígena y la educación formal que recibimos nos lo transmite.

De este modo y nada alejado de la época del indigenismo, actualmente, por lo menos en Durango existen "profesionistas indígenas" que son el nuevo enlace del gobierno estatal con las comunidades o'dam. Y otra vez, nada alejados del indigenismo, se trata de imponer proyectos anclados a una idea de desarrollo que nada tiene que ver con la visión que tienen las personas que viven en las comunidades. Entonces, surge una pregunta, ¿Quiénes son los indígenas? Independientemente de la crítica que podamos hacer a las personas que actúan como "intermediarios" y que para nosotros quizá ni siquiera cabe imaginarnos en esa posición, lo cierto es que eso no los hace menos indígenas. La realidad en la que vivimos es tan diversa, las historias personales de cada uno de los miembros de los pueblos indígenas son tan variadas que nos obliga a pensarnos en esa multiplicidad de perspectivas, de dinamis-mos, en donde las relaciones de poder sin duda están presentes.

LAS LENGUAS INDÍGENAS DESDE LAS INSTITUCIONES GUBERNAMENTALES

... porque el hecho de traducir la constitución a las lenguas indígenas

Si seguimos la información proporcionada por las Fichas de Información Básica de la Población Indígena del 2015 (Derivadas del censo del INEGI 2015) hay 25, 694,928 indígenas en el país. Sin exagerar, cada uno tiene una historia propia, una relación particular con la "sociedad nacional" a partir de su experiencia y vivencias. Algunas se parecerán más que otras, sin embargo, los pueblos indígenas siempre están en desventaja. *Aún con ello, no podemos pensar a las personas (indígenas) totalmente pasivas, no lo son y nunca lo han sido.*

Si bien mencioné renglones arriba, lo indígena no se reduce a la lengua, en cualquier caso, sea la lengua que se hable (el español o una lengua indígena), ésta siempre será una experiencia social, de la misma forma que lo son el conocimiento, los valores, las historias, los mitos y todo lo que como integrantes de un pueblo compartimos.

Es así que somos indígenas:

Como una experiencia negociada (nosotros definimos quienes somos por la vía de la experiencia a través de nuestra participación en las distintas colectividades de las que formamos parte, así como por las formas en que los demás, y nosotros mismos le damos forma a nuestra experiencia produciendo "objetos" "conceptos" que coagulan estas experiencias, NOS REIFICAMOS).

Como miembros de una comunidad, mediante la cual definimos lo que nos es familiar y lo que no, así marcamos los límites.

Como una trayectoria de aprendizaje, que ancla dónde hemos estado y hacia dónde vamos.

Como nexo de múltiples pertenencias, es aquí en donde reconciliamos nuestras pertenencias a diversas colectividades, a nuestra propia forma de ser indígenas.

Los indígenas no vivimos aislados, es así que, los indígenas en un coloquio de pensamiento indígena estamos hablando en español, porque sabemos que no somos personas ni comunidades asiladas, porque sabemos que formamos parte de un país en el cual coexistimos con otras poblaciones indígenas, como otras minorías no indígenas y con "una sociedad nacional" mayoritariamente hablante de español. Es a partir de esto que el diálogo no se debe de quedar entre indígenas y es a lo que apunta mi propuesta.

EL DIÁLOGO COMO EDUCACIÓN,
EL DIÁLOGO ENTRE INDÍGENAS,
EL DIÁLOGO CON LA "SOCIEDAD NACIONAL"

Es necesario que en la actualidad pensemos a México: lo indígena y lo no indígena en conjunto. No podemos pensar nuestros proyectos futuros en la negación de esta coexistencia, porque los indígenas estamos incómodamente presentes en la vida nacional, somos partícipes y tomamos parte. Ello resulta en acciones y en relacionarnos con otros.

Sin embargo, no solamente se trata de revalorarnos y descolonizarnos nosotros indígenas, sino de compartir este proceso con la "sociedad nacional".



Gramática cultural o de cómo
la cultura está presente
en el pensamiento maya

Fidencio Briceño Chel*

*Maya. Licenciado en Lingüística y Literatura de la Universidad Autónoma de Yucatán. Maestro con Especialidad en Lingüística de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Cuenta con estudios de doctorado en Lingüística antropológica por la UNAM. Es coautor de diccionarios de la lengua maya; autor de numerosos artículos sobre la lengua y la cultura maya, así como libros para la difusión y la enseñanza de la lengua maya. Es traductor del español al maya de numerosas publicaciones oficiales del Gobierno de México. Colaborador editorial y periodístico en la realización de la Revista Cultural Radiofónica: Amigos, libros, arte y tradiciones con las series "Las adivinanzas de los niños mayas" y "El habla del mayab".

Este trabajo se circunscribe al tema de la lengua y la cultura mayas, pues es precisamente la unión entre lengua y cultura que matiza la identidad, que describe un orden del pensamiento que nos permite tener identidad por esa manera diferenciada de ver el mundo, de relacionarnos con él, de construir lo que somos y de explicarnos de una manera diferente ante los demás.

Desde la perspectiva maya se presentarán elementos que muestran cómo explicamos el mundo y cómo esa disposición se relaciona con el orden del pensamiento, con la estructura lingüística y con eso que llamamos la "gramática cultural", que permea no solo un modelo de vida sino también una manera de "hacerse persona", de vivir la vida y de ganarse el respeto.

En ese sentido se intenta mostrar que ver de manera independiente la lengua de la cultura es intentar explicar una sola parte de un todo, sin embargo, ante los embates de otras culturas y modos de pensar

en este mundo globalizado, las lenguas y las culturas se ven amenazadas y en peligro de perder esos matices de identidad; cómo los mayas vivimos esa tensión y cómo nuestros pueblos han respondido a esta nueva realidad son algunos de los temas de esta presentación.

LA IDENTIDAD EN "NOSOTROS"

Es muy frecuente ver vinculados los términos lengua, cultura e identidad como si la relación entre estos tres elementos fuera siempre transparente y unilineal, por lo mismo es muy común pensar que esta tríada representa los 3 pies de la banqueta sobre la que descansa el terreno de lo étnico (cuando no se equipara etnia con cultura). La idea anterior permitiría entonces suponer que toda lengua representa una cultura y que ambas identifican a una etnia.

Este mismo orden de ideas llevaría a la suposición de que el mantenimiento o la pérdida de una lengua conllevarían a la permanencia o a la extinción de una etnia. Lo mismo se pensaría con la cuestión de identidad, pues a veces se cree que cuanto más visible sea la permanencia de los idiomas más garantías habrá para que determinada comunidad o pueblo muestre fuertes rasgos de identidad,¹ dándole así una gran carga a la lengua como rasgo identitario.

Por esto último es que en este trabajo intento mostrar que la lengua no es solamente un sistema de signos útiles para la comunicación humana, sino que también constituye una red donde están preservadas las formas más entrañables de vida y pensamiento de cada individuo como integrante de una comunidad con cultura y saberes propios, pues así lo demuestran las palabras mayas, ya que no solamente comunican las ideas sino que también transmiten el saber, resguardan el conocimiento y preservan los sentimientos de grupo. De esta manera tenemos que

¹ Lewin Pedro, Consideraciones sociolingüísticas ante la cultura y etnicidad en Héctor Muñoz y Pedro Lewin. Coords., El significado de la diversidad lingüística y cultural; UAM-Iztapalapa-Centro INAH Oaxaca, México, 1996, pp. 91-113.

aceptar que la lengua, entendida como discurso, juega un papel primordial, pues resulta ser el núcleo organizador de la identidad étnica que entre otras cosas da vida a la cosmovisión de los pueblos.

Asimismo, conviene decir que el discurso no debe ser limitado únicamente a la manifestación verbal, que aún si domina en el conjunto de las manifestaciones del lenguaje, éste conlleva su propia carga de contenido semiológico (verbal), en el que están presentes un código gestual (lenguaje del gesto) así como un código icónico (lenguaje de la imagen). El discurso entonces está más allá de los códigos de manifestación del lenguaje en el sentido de que es el lugar de la puesta en escena de la significación, la cual puede emplear, para sus propios fines, uno o muchos códigos semiológicos.

Es esto último, una de las problemáticas que quiero plantear en este trabajo, pues la búsqueda de elementos lingüísticos que muestren un reconocimiento, una autoadscripción a la "etnia" maya como lengua materna y como generadora de identidad, resulta bastante complicada, pues el uso de términos como *maya*, *mayero*, *macehual*, etc. que se emplean para nombrar e identificar a determinado conglomerado de gente, resultan complicados de asir debido a que son polivalentes y de difícil delimitación semántica, problema manifiesto por los distintos contextos y situaciones en los que se usan, amén de sugerir que también depende de qué participantes se encuentren en el discurso, pues éste, como el proceso de enunciación por excelencia, está determinado por diversas y múltiples condiciones sociales de producción y recepción.

Partiendo también de la premisa de que la identidad étnica se da de forma grupal, quiero buscar esas palabras que hagan referencia a la pertenencia, a los términos que articulen o unan a un conglomerado en un mismo grupo, a la misma etnia maya. Pues, como lo menciona Bonfil, los grupos se definen por ser "...unidades capaces de ser el campo social de la historia concreta, en tanto delimitan grupos con un cierto grado de articulación interna, que comparten códigos comunes y una

ideología de la diferencia ("nosotros" diferentes de "los otros") que abarca aspectos históricos profundos capaces de justificar la conciencia de ser una sociedad distinta..."² es por eso que en este trabajo me enfocaré desde la perspectiva de la lengua, a mostrar cómo se manifiesta la identidad a través de la construcción de los distintos "nosotros" en la lengua maya yucateca actual.

LOS NOSOTROS

Si bien es claro que el primer contraste típico de las identidades se encuentra entre la palabra unificadora "**Nosotros**" y la diferenciadora "**Los otros**",³ es decir, el contraste básico de los entes diferenciados; mi búsqueda va hacia la construcción del "nosotros" no solo como palabra, como léxico, en la lengua maya sino su conformación en el discurso y su interpretación como unificadora, representativa y en ocasiones segregadora a la vez, para mantener la diferencia con "los otros" como personas.

Desde el plano lingüístico, esta categoría de persona como elemento gramatical tiene como función codificar la información necesaria para identificar a los participantes del acto de comunicación verbal, que en su forma prototípica incluye tanto a alguien que habla (mejor conocida como hablante) y que referencialmente se trata de una primera persona, como a alguien a quien se le habla (a quien funcionalmente se le conoce como oyente) y que hace referencia siempre a la segunda persona, para de esta manera cerrar formalmente el círculo del habla.⁴

A través de las distintas lenguas del mundo hay diferentes operaciones de pensamiento, distintas maneras de entender y de explicar

² Bonfil Batalla, Guillermo, *Utopía y Revolución: El Pensamiento Político Contemporáneo de los indios en América Latina*, Nueva Imagen, México, 1981, p. 31.

³ En el modelo clásico de límites interétnicos de Barth, se hablaría de nosotros vs. Ellos, en Barth, Fredrick, *Los grupos étnicos y sus fronteras*, Fondo de Cultura Económica, México, 1976.

⁴ Generalmente las lenguas incluirían una tercera persona que no es ni la que habla ni a quien se le habla, la tercera persona gramatical que corresponde al ellos de Barth (op. cit.)

la naturaleza de la primera persona del plural: "**Nosotros**", y que pueden ir desde concebirla como una pluralidad de "Yo-s",⁵ hasta resolverlo como la conjunción de un "Yo" con otros "No-Yo-s",⁶ distinguiendo con frecuencia si entre los "No-Yo-s" está incluido o excluido el oyente.⁷

Para explicar las diferencias entre singulares y plurales de las primeras personas se ha argumentado que en tales casos el "nosotros" no es concebido como una pluralidad de "yo-s", sino más bien como la conjunción de un "yo" con otros "no-yo-s". Es así como algunas lenguas distinguen que en el conglomerado de "no-yo-s" esté incluido el "tú" o no lo esté. Y la gramaticalización de esta diferencia produce, en última instancia, dos tipos de "Nosotros": uno inclusivo (Cuando el "Tú" si está considerado) y otro exclusivo (cuando el "Tú" no está contemplado); es decir, en el primero se incluye al "Tú" mientras que en el segundo se excluye, pero se suma la presencia de otra(s) persona(s) distinta(s) al "tú", como queda mostrado en la siguiente figura:

NOSOTROS

INCLUSIVO	EXCLUSIVO
"YO" + "TÚ"	"YO" + "NO TÚ"

335

Otra manera de realizar el inclusivo es aquella en la que en lugar de los pronominales singulares se toma en cuenta a los plurales, el mecanismo es exactamente el mismo, una forma incluye a la segunda persona y la otra la excluye, como se muestra en el siguiente cuadro:

NOSOTROS

EXCLUSIVO	INCLUSIVO
"NOSOTROS"	"NOSOTROS"
	+
	"USTEDES"

⁵ Una sumatoria de varios como yo, iguales o idénticos a mí.

⁶ Resultando un grupo o conglomerado en el que estoy yo más otros distintos a mí.

⁷ Barriga Francisco, Los sistemas pronominales indoamericanos, ENAH, México, 2005, p. 30.

Esta última forma tiene la diferencia con los otros "nosotros" en que sí toma en cuenta la pluralidad, por lo que el exclusivo exceptúa al ustedes, pero se forma con la adición de otra(s) persona(s) al yo. Justamente estas diferencias del "nosotros" son las que me interesan para este trabajo, pues representan colectivos que pueden mostrar formas de identificarse y de cohesionarse ante otros grupos, maneras en las cuales se muestra la pertenencia y la exclusión como condiciones de la existencia de identidades diferenciadas, pues el uso de estas palabras de alguna manera manifestaría la conciencia de las diferencias. Pues justamente como lo menciona Del Val Blanco, "...En tanto no exista conciencia de la identidad, no existe exclusión, ni pertenencia; por lo tanto no se expresa como identidad..."⁸

DE LOS DISTINTOS NOSOTROS

A LA POLISEMIA MAYA

Cuando estos conocimientos se trasladan al discurso y la práctica de la vida cotidiana resultan difíciles de entender y/o trasladar a otras lenguas, por eso muchas veces se dice que muchos de los conocimientos del pueblo maya parecen estar velados y entretejidos en palabras obscuras, palabras "especiales", palabras antiguas. Eso muestra en parte esa característica tan particular de la lengua maya de ser polisémica, es decir, que una palabra puede tener más de un significado, dependiendo del sentido que se le dé, y dependiendo del contexto en que se use.

Así, **bix a beel**, no pregunta "¿Cómo está tu camino?", pues en esta frase beel no hace referencia al *camino* literalmente, sino que interroga sobre un concepto más amplio: "*el camino de la vida*", "*el devenir en el mundo*". Entonces las preguntas son: "*¿cómo estás en la vida?*", "*¿cómo está tu vida?*". Pero tampoco se pregunta con **kuxtal** que sería el término

⁸ Del Val Blanco, José, Identidad, etnia y nación, en: Arizpe L. Y De Gortari L. (Comps.), Repensar la nación: fronteras, etnias y soberanía, 49-66, Cuadernos de la Casa Chata No. 174; CIESAS; México, 1990, p. 51

maya para "vida" sino uno más amplio, más profundo y más apegado al pensamiento maya que es la metáfora **beel**: "camino" y "andar por el camino", en un sentido más amplio "la vida en movimiento"; pero que no acaba ni principia aquí ni ahora, es un continuum que gira o se mueve a nuestro lado.

El conocimiento maya sobre el mundo, como lo constata lo anteriormente explicado, está presente hoy día sobre todo en el campo, pero sin dejar de tener manifestaciones en todos los demás rincones y contextos de la vida del maya. Este polisemantismo es más complicado pues también introduce la idea de que en el mundo maya todo es ordenado, es estructurado, "todo está en su lugar", "en su santo lugar", porque también **beel** incluye estar sobre "el buen camino"; y no es que se piense que exista lo bueno versus lo malo, porque en el pensamiento maya dependiendo del devenir de la vida, lo malo se puede volver bueno y lo bueno, al contrario.

EL MUNDO

BIPARTITO

337

De esta manera, la mayor parte de las cosas y del pensamiento maya parecen estar organizados según la idea del mundo bipartito. Y aunque a veces parezca irse más del lado de la explicación cristiana del mundo, en realidad es mucho más que eso; por ejemplo, está firme la idea de que hay un mundo de arriba y un mundo de abajo, que es reflejo el uno del otro y que uno depende también del otro; de lo que podremos también decir que según esta idea no hay noche sin día, mujer sin hombre, frío sin calor, etcétera.

Pareciera entonces muy lógico hasta aquí, pero donde se complica esta forma de explicar el mundo, es cuando una misma palabra puede tener los dos posibles significados antagónicos, con lo que se podría demostrar que en el pensamiento maya no se explican estas cosas por oposición, sino por complementación, siguiendo el sentido del continuum y la vida en círculo representada por la jícara.

Ts'aak	Medicina; curar
	Veneno; envenenar
Yaaqj	Dolor; doler
	Amor; amar
Kaxan	Buscar
	Encontrar

LA PERSONA

MAYA

Estos conocimientos, por supuesto que son aprendidos desde la infancia y a partir del lenguaje y las prácticas cotidianas de vivir lo maya. Así se forma la persona maya, primero a entenderse y explicarse en este mundo. De este modo, se le concibe como un ente-cuerpo-potencia entera, pues en el ideario maya la completud es un círculo que se cierra y se abre para iniciar otros ciclos.

Por eso la idea de la cuenta vigesimal como el primer nivel del ciclo, está representada por el **wiinik** o persona pues la suma de sus 20 dedos da el total de veinte, que además es la suma de 4 partes que representan las 4 entradas del mundo; así, los numerales, la persona, los puntos cardinales, sitúan a la persona como un primer centro de referencia del y en el mundo. Sin embargo, la persona completa como **máak**, se da a partir de su incorporación a la sociedad, es ahí donde los aprendizajes se aplican, se prueban, se aprehenden y se retribuyen; con lo que la idea de persona social se reproduce en esta sumatoria de yo más ustedes y yo más otro(s), por lo que existen varios niveles de *notrosidad* donde a veces se es más incluyente que en otros contextos; es decir:

To'on	yo + otro(s) [pero no ustedes]	(Exclusivo)
To'one'ex	yo + ustedes	(Inclusivo)

Y se usa la primera persona en primer lugar para remarcar el compromiso personal de ser parte de algo. Así, esta construcción como persona, en el discurso y en los hechos, permite varios niveles de inclusión y de notrosidad que resultan a la postre, marcadores de identidad y pertenencia, pero también la manera en que de forma relacional se construye la identidad personal, en comunidad, como parte de un *kaaj* pueblo que integra al individuo y lo hace un ente social.

LA METÁFORA EN LA VIDA MAYA

La vida maya entonces es una construcción constante de saberes, de conocimientos, donde las metáforas son frecuentes no solo en el discurso sino también en la práctica diaria, así metáfora y la metonimia se entrecruzan en un juego de significados y representaciones. Entonces decir que todo tiene vida, todo tiene dueño, todo tiene lugar y una razón de ser, es algo cotidiano que nos permite, nos obliga, nos enseña a respetar al mundo que nos rodea pues desde la concepción maya "todo está vivo", y eso desde el pensamiento maya es más que una metáfora, es una manera de entender y de explicar el mundo, pero también de relacionarse con otros "otros" que no son "humanos", o que se humanizan o son humanizados para estar al mismo nivel que los humanos.

Por eso entonces, se respeta a la piedra en el camino, al camino mismo, a las cuevas, los cerros, los cenotes, etcétera, pues desde nuestra concepción del mundo son seres que están por o en lugar de otro ser, pues a veces representan a los señores que nos guían, nos protegen y eventualmente nos castigan si no asumimos las responsabilidades que debemos de tener y el respeto que debemos de guardar hacia los otros seres y el mundo en general.

Por eso decimos que la persona adquiere ese rango en tanto forma parte de una sociedad, así se constituye en parte del mundo como uno de sus ejes rectores que es el *kaaj*: pueblo.

LA CONSTRUCCIÓN SOCIAL DEL MAYA

La persona maya para poder vivir en sociedad tiene diversas maneras de relacionarse, por un lado con los otros como él o ella (los humanos), por otro lado con los otros que forman parte del mundo en el que viven (animales, plantas, objetos) y por supuesto, con los entes sobrenaturales que pueblan el mundo maya (vientos, espíritus, presencias y potencias) que transformados se hacen presentes en diversos momentos de la vida del maya, ya sea para ayudarlos, protegerlos o llamarles la atención, cuando no es para reprenderlos o reprimirlos por alguna falta a las leyes del "buen vivir".

Por ello el maya, desde la infancia aprende a "llevarse bien" con todo lo que le rodea, pues a través de su relación con esos otros es que construye su persona, su respeto, su prestigio, su familia, su comunidad, su pueblo, su mundo.

EL ESPÍRITU MAYA

Esas buenas relaciones, el buen vivir, es lo que le da la tranquilidad de aceptarse como es y aceptar a los demás formando una comunidad con sus múltiples relaciones interpersonales, que muchas veces acaba por llegar a un grado de integración como lo denominado "familia" en las culturas occidentales y que en maya se dice *láak'tsilil*, la otrosidad (¿otredad?) donde se incluye a otros igual a mí con respeto mutuo; pues los otros diferentes a mí serían *jela'an*, donde el término mismo no incluye el morfema (*tsilil*) que refiere al respeto y a la reciprocidad.

Así entonces *ma'alob kuxtal* o buena vida, implica todo lo antes mencionado: pensar en un mundo bipartita donde todo implica e incluye a lo(s) otro(s) y donde las múltiples relaciones llevan a la persona a tener diversas personalidades y diversos estados anímicos donde participa el óol, entidad anímica que forma parte de la persona como ser que siente y expresa su sentimiento; por eso el óol distingue a los humanos de los no humanos, y cuando la persona es abandonada por su óol, se tiene que ir a otro mundo donde habitan los que ya no sienten.

Finalmente, hay que señalar que toda persona (*wíinik*), desde que nace tiene óol, el cual se va modelando de acuerdo a las relaciones personales hasta convertirse en *máak*, persona socialmente formada.

Con esto he intentado mostrar que, para los y las mayas, la legitimación o aceptación está muy presente en el lenguaje mediante el discurso no solo oral, sino también escrito, pero sobre todo en el primero, en el que el lenguaje-discurso adquiere una especial significación. Y como en la mayoría de las sociedades indígenas no solo la lengua sino también la historia compartida, la filiación comunitaria, el estilo de vida, el sistema cosmológico y la relación con la tierra ejercen definidas representaciones ideológicas. Pero sobre todo es en la lengua donde todo esto se manifiesta; como ya lo hemos visto, la identidad pasa por la lengua, pues a ella se recurre para dar fundamento a la definición de la colectividad de origen y de pertenencia mediante la definición de los distintos "nosotros".

Esta identidad es entonces en gran parte establecida y mantenida a través del lenguaje, es decir, que como recurso comunicativo fundamental, las lenguas del mundo no solo son un medio para denominar la realidad social y para referirse a ella, sino también para constituir la.⁹ Si bien la lengua como criterio de identidad puede ser considerada como secundaria, la función que desempeña en la reproducción y práctica de la ideología es fundamental por el hecho de utilizarla como referente emocional de quienes en algún momento se sienten identificados como yo(r)emes,¹⁰ como náhuas o como mayas; en ese sentido, entender la relación entre formas de habla y estructura social como algo mediado por ideologías del lenguaje nos permite percibir cómo es que elegir entre distintas alternativas de decir una misma cosa, es una manera de construir la identidad propia y la de otros.

⁹ Gumperz, John, *Language and Social Identities*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983, p. 7.

¹⁰ Moctezuma Zamarrón, José Luis, *De pascolas y venados. Adaptación, cambio y persistencia de las lenguas yaqui y mayo frente al español*, El Colegio de Sinaloa y Siglo XXI Editores, México, 2001

Hoy día cuando los medios masivos de comunicación, la escuela, los espacios y las relaciones personales de las mayas y los mayas actuales están atravesadas por una explicación del mundo distinta a la suya, no solo provoca la pérdida de una manera diferente de explicar el mundo, sino también provoca la pérdida de la persona, la desvinculación con su *óol*, con su yo interno, su yo personal, que le causa trastornos no solo emocionales sino también identitarios, de personalidad, etcétera., que solo podrán entenderse cuando pueda explicarse el mundo con este lenguaje descriptivo, metafórico, metonímico, críptico, oscuro a los ojos y oídos de los otros.

Por eso, entender y aceptar que en el lenguaje actual están contenidos los saberes ancestrales, la explicación del mundo y de la manera de vivir y relacionarse en este "otro mundo" le dará no solo otra oportunidad de vida a la lengua y la cultura mayas, sino también poder ser mejores habitantes de este otro mundo donde lo importante es saber cómo integrar e integrarse a esos otros que sirven para explicarme a mí mismo quién soy y qué hago en este mundo, pues según nuestros abuelos, todo tiene vida, todo tiene dueño pero también todo tiene una función, una carga o una tarea en este mundo.

Y aquí estamos con nuestros cargamentos, dispuestos a compartir la carga y darnos una nueva oportunidad, porque no hay principio sin fin, pero también el fin es el principio y el principio es el fin según nuestra idea de continuidad, de ciclicidad, de cierre de ciclos y de vivir la vida, de transitar sobre el camino, el *beel*, que lleva, que trae, que forma y que transforma.

Bejla'e' ki'imak in wóol tumen táan k je'ik túumben beelo'ob.

Hoy mi alma está alegre porque estamos abriendo nuevos caminos.

Nib ólal: Gracias



Lengua, cultura e identidad totonaca

Crescencio García Ramos*
Atzin García Flores**

* Antropólogo. Nació en El Tajín, Papantla, especializado en Lingüística. Egresado e investigador de la Facultad de Antropología de la Universidad Veracruzana en el Instituto de Antropología. Se ha desempeñado también como técnico en Educación Indígena, Delegación Veracruz. Asesor en el Proyecto de Alfabetización a Población Indígena (INEA). Es miembro del Colegio Mexicano de Antropólogos, miembro fundador del Colegio del Idioma Totonaca en Papantla, Veracruz (1984). Ha publicado libros y artículos relacionados con la cultura y lengua totonaca de Veracruz y Puebla. Actualmente realiza estudios sintácticos, semánticos, morfológicos, dialectales y lexicográficos de la lengua totonaca.

** Es ingeniero químico egresado de la Universidad Veracruzana, con maestría en estadística aplicada. Estudia el doctorado en ecología tropical. Nació en ciudad de Xalapa, Veracruz. Investigador en la Facultad de Ciencias Administrativas y Sociales de la Universidad Veracruzana, sobre la Preservación de la cultura indígena totonaca y su biodiversidad como estrategia para lograr la conservación de la abeja sin aguijón, en la región del Totonacapan del estado de Veracruz. Ganó el primer lugar nacional en el evento *Pandillas Científicas de México*, ExpoCiencias 2013, con el proyecto: *Taxkat. La abeja nativa de Mesoamérica*. Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología. Colaboró con la Secretaría de Educación de Veracruz, el Ayuntamiento de Papantla de Olarte, y como Asesor de la Certificación de Calidad ISO 9001:2008, en el proceso educativo del Instituto Tecnológico Superior de Huatusco.

PRINCIPIOS DE LA VIDA COMUNITARIA TOTONACA

La vida totonaca: *latamat*, es un proceso largo que no se detiene, un camino donde se mantiene la confianza, la hermandad y la seguridad como pueblo originario; mantener la firmeza, la seguridad, la fortaleza, la forma tradicional, la relación que tiene con sus deidades creadoras (naturales y sobrenaturales), que son atributos en los cuales conserva su unidad e identidad colectiva; se trata de recuperar y mantener la forma tradicional sobre el aprovechamiento de la Madre Naturaleza, es un principio fundamental.

Fomentar y mantener la solidaridad, la identidad con todos sus hermanos unidos: la Madre Naturaleza, los dioses, los hombres y las almas inmortales, en un espacio divino distribuido en cielo, tierra e inframundo, sigue siendo relevante su concepción cosmogónica, a la manera mesoamericana.

Recrear en todos los pueblos originarios el espíritu renovado que nazca y crezca entre todos los pueblos totonacas, es para fortalecer su cultura, su lengua, su identidad y su gobierno tradicional.

La organización se destaca porque siempre ha querido la unidad, un orden renovado en comunidad, en lo social, en lo cultural, en lo económico, en lo político, en lo religioso, en la biodiversidad con el objetivo de ir cristalizando y consolidando un proyecto de trabajo estratégico, conforme vayan desarrollándose los principios y sus objetivos a corto, mediano y largo plazo.

Esto no es algo que provenga de la ocurrencia, de manera repentina o deslumbrante, no, es algo que se sostiene de ideologías, de principios, de diálogos, encuentros y de largas experiencias en los cuales se ha venido precisando poco a poco la organización independiente y autónoma, a través del Consejo Supremo Tradicional Totonaca.¹

Para esto, la organización tiene como objetivos prioritarios recuperar los espacios culturales, naturales, religiosos, históricos, fortalecer la lengua, la literatura, la medicina, las artes, toda la riqueza de tradición histórica totonaca etnorregional; porque los auténticos totonacas: hombres y mujeres, quieren seguir sirviendo con autenticidad a nuestros pueblos originarios desde la sierra poblana hasta la costa veracruzana, para tal objetivo ha sido importante reforzar las tradiciones milenarias, usos y costumbres, justicia con equidad, a la vez, darlos a conocer a la juventud, para que den continuidad a nuestras raíces, las respeten y las practiquen con honorabilidad al interior de nuestras comunidades; en este mismo contexto, habrá de tenerse el cuidado de dichos procesos de integración a la sociedad nacional en el ámbito intercultural, conforme a las transformaciones, a la luz de la globalización contemporánea.

Este proceso tiene dos tendencias: uno, los mismos totonacos están reconociendo sus valores propios, y dos, las comunidades mestizas

¹ Referencia al Consejo Supremo Tradicional Totonaca, (1975-2016).

también van reconociendo y aceptando dichos valores totonacas, y en esta misma dimensión, se van estableciendo los mecanismos de reconocimiento, de tolerancia e identidad, propios de los habitantes tanto de los totonacas como de los no totonacas, para ser mejores en convivencia intercultural en el territorio del Totonacapan.

En lo económico, se buscan las mejores vías de autosuficiencia, es decir, encontrar nuevos mecanismos de organización para ser autosuficientes en la cuestión alimentaria, conforme a las tradiciones y visiones de los propios habitantes, gestionar con estilos innovadores para seguir siendo seres totonacas y de poder vivir con más dignidad humana, las situaciones lamentables que se presentan actualmente.

Se pretende, con conciencia ciudadana, recuperar el cultivo sagrado del maíz: **kuxi**, a través de la milpa: **k'atukuxtu**, así como los demás cultivos tradicionales que sirven de alimento básico, cultural y económico, este compromiso hace que no seamos más dependientes de las condiciones estructurales del gobierno, sino mantener la fuerza de nuestra identidad en contexto intercultural generando los elementos alimenticios tradicionales más limpios, sanos y completos, pero sin restricciones de las políticas económicas y sociales, conforme a nuestras leyes originarias tradicionales.

El totonaca sabe por medio del mito y su pensamiento mágico-religioso que la tierra: **t'iyat** y el maíz son elementos sagrados recibidos de los dioses creadores, por ello se considera hijo del maíz, de la Madre Tierra; **T'iyatliwat**, de la Abuela Madre Agua. **Tsiyuna Ch'uchut**, del Padre Sol: **Tikú Ch'ichiní**, del Abuelo Luna: **Papa Papá'**, así, siendo creación divina de la Madre Tierra, ha tratado de encontrar una concepción propia de ver y ser totonaca en sus diferentes aspectos de la vida comunitaria, social, económica, cultural, idiomática, pero siempre partiendo desde su propia visión filosófica en contexto mesoamericano.

La orientación política que ha pretendido dar la organización totonaca no es hacer política al estilo de los partidos políticos en boga,

que no va acorde a su interés y visión histórica, su política en el sentido más amplio de la palabra, es seguir buscando una vida renovada con diferentes innovaciones, que es dar servicio solidario a las comunidades y pueblos, liberar todo aquello que obstaculiza e impide su desarrollo y crecimiento científico, social, cultural, tecnológico, espiritual, comunitaria entre otros, éstas son algunas de sus orientaciones políticas más fundamentales.

La organización está firme y consciente de sus derechos políticos, étnicos, culturales, lingüísticos y jurídicos, conforme la Constitución tanto federal como estatales, además de las leyes y derechos internacionales pactados por el Gobierno mexicano, que lo protege y ampara jurídica y legalmente y, sobre todo, porque el poder nace del pueblo y toma decisiones con acato a los derechos y leyes tradicionales, puede hacer alianzas o coaliciones, pero no contraer ni formar parte de ningún partido político, con respeto a la autonomía y autodeterminación del pueblo totonaca.

La organización tradicional totonaca poco a poco ha ido creciendo en la medida de sus posibilidades, a veces con el apoyo de algunas instancias gubernamentales y no gubernamentales, de esta manera se van conformando algunas fuerzas de cohesión interétnica totonaca y no totonaca, esto implica, desde luego, procesos largos y costosos, los frutos hasta ahora todavía son escasos.

Actualmente, la organización, a través del Consejo Supremo Tradicional Totonaca, ha contraído compromisos entre otros, la participación y apoyo a los trabajos que están desarrollándose en el Parque Temático: Takiltsukut de El Tajín, en sus diferentes casas (más de 17 nichos) de las artes totonacas establecidas en el Centro de las Artes Indígenas: Xtaxkgakget Makgkaxtlawaná, Sistema Nacional para Desarrollo Integral de la Familia, (DIF Estatal), 2006, es dirigido por los miembros del Consejo de Ancianos Totonacos, respetables expertos, conocedores de las artes totonacas; se están haciendo los esfuerzos para conformar más Talleres y Centros de Estudios e Investigaciones sobre la historia,

lengua, cultura, medicina entre otras artes, conocimientos y empresas emprendedoras para las comunidades totonacas, como referíamos arriba, la organización está en proceso de crecimiento, hay buenas perspectivas, objetivos esperanzadores, pero el camino es largo, costoso para alcanzar su mejor consolidación.

Pero, sobre todo, se trata de reproducir y asegurar los atributos que configuran la unidad colectiva, donde se articula una interpretación del mundo en sus dos dimensiones: lo *sagrado* y lo *profano*, en lo *sagrado*; en el ámbito imaginario, lo invisible, lo mágico e intangible del mundo constituye el horizonte, (o la expansión) de sentido. De lo *profano*, que implica las interacciones cotidianas ordinarias, rutinarias sobre el mundo comunitario, social y laboral.² En la práctica, dichos atributos sirven de fuente en los encuentros colectivos, para la ejecución de eventos rituales, curativos, sanaciones, agrícolas entre otras, en tal contexto, constituye la base fundamental para la producción y reproducción de la identidad colectiva en el cual se constituye el pueblo totonaca.

No obstante, los eventos regionales, nacionales e internacionales, parte del conocimiento y arte totonaca de tipo ritual ha trascendido a otros eventos que salen del contexto del mundo totonaca, el caso concreto del rito ceremonial del vuelo: Danza Ritual de los Voladores,³ convirtiéndose dicho arte en representaciones folclóricas, turísticas y económicas, no para beneficio de los propios totonacas, sino para los empresarios intermediarios, inclusive, hoy, sagradamente, el rito también lo practican algunas mujeres totonacas, con los mismos fines señalados. No obstante, el reconocimiento constituye un –avance importante–, que pone en alto el valor de nuestras culturas originarias, que mantienen la memoria histórica, la identidad y la defensa de nuestra cosmogonía viva y permanente.

² Beriain, Josetxo y Lanceros Patxi, *Identidades Culturales*, Universidad de Deusto, Bilbao España, 1996, p. 15.

³ Referencia a la declaratoria de la UNESCO, de la Danza ritual, inscrita en 2009 (4.COM) en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad.

Así, el pueblo totonaca no está conformado solamente por su gente, sino por su territorio que ocupa, por suerte, sigue habitando parte de su antiguo territorio: el Totonacapan a pesar de verse reducido así mismo, por las cosas que utiliza, por los actos que realiza, pero sobre todo, por la concepción que tiene sobre sí mismo, el sentimiento de ser totonaca, su autoconcepción, por su autorrepresentación, su cosmovisión en la que se establece una relación identitaria de colectividades totonacas. De esta manera se define la identidad cultural totonaca frente a otras identidades culturales regionales, nacionales, igualmente, importantes y necesarias, donde se configuran distintas identidades, para alcanzar una convivencia deseable en diversidad biocultural y biodiversidad.

En tal contexto, la autorrepresentación de la comunidad totonaca proporciona un consenso sociocultural básico sobre una serie de constelaciones de significado que hace posible una comprensión sagrada del mundo, un compromiso con ciertos conceptos límite sobre el origen del universo, la vida y la muerte, a los valores persistentes que configuran la comunidad, si no buenos, al menos aceptables, que puede ceder su privilegio conforme los principios sociales, humanísticos en diversidad, en este mundo globalizado del tercer milenio.⁴

En este mismo contexto, conforme a la realidad contemporánea, el término "pueblo" conlleva doble sentido, por un lado, la clase que está y se mantiene en el poder del Estado, tiene poder y aspiraciones de control y dominación sobre las minorías étnicas del mismo Estado; en la mayoría de los casos, el concepto de *pueblo*, en este sentido, no corresponde ni representa a aquella población gobernada con arreglo o acuerdo a criterios jurídicos-políticos democráticos, sino más bien, la multitud de gobernados sectorizados siguen siendo dominados. Esta situación fue una de las propuestas que surgió a raíz del movimiento armado en Chiapas de los Zapatistas (Ejército Zapatista de Liberación Nacional, 1994), después, en San Andrés Larráinzar se firmó el primer documento

⁴ Beriain, Josetxo y Lanceros Patxi, *Identidades Culturales*, Universidad de Deusto, Bilbao España, 1996, p. 1.

sobre derechos y cultura indígenas (1996), finalmente materializado en el Tratado de Libre Comercio de América el Norte (TLCAN), que no representa otra cosa que la depredación de nuestro México profundo.

Estas diferenciaciones coexistentes y supervivientes en nuestro país, no surgen a partir del contacto de la civilización occidental, ya persistían, pero tal realidad dentro del proceso de luchas y sometimientos a los cuales fueron hechas, las naciones originarias, hoy pueblos originarios, llamados *indígenas*, terminaron siendo sometidos y esclavizados hasta consumarse la Independencia (1810) y la Revolución Mexicana (1910), no obstante, la lucha de los pueblos originarios mexicanos sigue reclamando espacios de índole social, político, económico, cultural con más justicia, libertad y respeto con dignidad, con esto, para no ir más allá de las percepciones de la etnia totonaca, aunque se vislumbran elementos esperanzadores; pero si nos ajustamos a nuestra realidad contemporánea, la situación cotidiana de nuestras comunidades y pueblos totonacas sigue siendo dramática, alarmante y, por ello mismo, moralmente inaceptable. Sobre nuestros pueblos originarios vivos, como hace más de quinientos años, que pesan sobre más de veinte millones de indígenas mexicanos contemporáneos, ese sufrimiento sangriento ha sido una historia imborrable del etnocidio, del genocidio, de la opresión, de la esclavitud, del despojo, del racismo y del proteccionismo paternalista y excluyente, lamentable situación política, cultural y económica parece difícil detenerse.

Ante tales hechos y realidades, los pueblos originarios del México contemporáneo con la participación de todos los pueblos milenarios, es necesario abrir más espacios de encuentros y diálogos interculturales, sin exclusividades, pero sí sustentados en la diversidad de voces, identidades, de ideologías, filosofías, historias con nuestras raíces profundas.

XALICHIWIN / 'LA LENGUA'

Una de las lenguas originarias nacionales de México con mayor presencia y arraigo en nuestra cultura es la **totonaca** (*Ley General de Derechos*

Lingüísticos de los Pueblos Indígenas, 2003). Es patrimonio oral intangible del pueblo totonaca y de la nacionalidad mexicana, que ha dado con sus voces nombres de pueblos, cerros, montañas, ríos entre otros, en los estados de Puebla y Veracruz; no obstante, de haber sido, como los demás pueblos originarios, sometidos sistemáticamente, ha soportado los embates de la cultura occidental, así como la homogeneización mediante programas de castellanización, de incorporación, de evangelización, de exterminio. Hoy sus hablantes verdaderos son orgullosos de su arraigo al idioma originario, así como sus valores culturales que dan y definen su propia identidad totonaca.

Ante tal realidad, el presente trabajo tiene la intención, en un país como el nuestro: **multilingüe**, donde se hablan más de 364 lenguas originarias nacionales INALI,⁵ de aportar algunos elementos tanto sociales, culturales como lingüísticos, para dar cuenta de esta realidad de manera manifiesta y fundamentada, directrices generales, pero básicas, a fin de poder diseñar las políticas institucionales del lenguaje e ir actualizando las posturas de dichas instituciones públicas involucradas ante la diversidad lingüística del México profundo contemporáneo, y lograr el establecimiento pertinente de lineamientos generales, de atención justa y equitativa, a la diversidad lingüística y cultural de cada uno de nuestros pueblos originarios en contexto nacional, igualmente sustentados en la Ley de Derechos Lingüísticos Humanos Elementales.

Ante los adelantos tecnológicos, científicos y educativos, en los ámbitos sociolingüísticos y antropológicos que definen la situación de la lengua totonaca, está el hecho de cómo las nuevas generaciones de hablantes bilingües (tononaca-español), sobre todo, los que han accedido a niveles educativos superiores, valoran y defienden su idioma materno, se perfilan a darle uso como el mejor vehículo de expresión, educación, realización y comunicación, para tratar los asuntos comunitarios públicos y privados en el cual interactúan, sobre todo, en el ámbito

⁵ Catálogo de las Lenguas Indígenas Nacionales: Variantes Lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas, publicado en el DOF del 14 de enero de 2008.

educativo intercultural bilingüe en proceso, significa que persiste una consciencia sobre el transcurso de desplazamiento y riesgo del idioma totonaca frente al español predominante en todos los ámbitos sociales, políticos, económicos, culturales y educativos.

Pero, también, faltan otras alternativas, igualmente importantes, como las políticas lingüísticas, pedagógicas, literarias, las financieras entre otras, a fin de realizar estudios, investigaciones, promociones hacia el desarrollo, fomento y difusión de la lengua totonaca y sus variantes lingüísticas, hacia el interior y exterior de las comunidades de habla totonaca más allá del territorio del Totonacapan, es decir, establecer los lineamientos generales de atención a la diversidad lingüística y cultural en un contexto regional y nacional, desde luego, se trata de dar impulso al desarrollo y revitalización lingüística del pueblo totonaca en dos vertientes: uno, el lenguaje artístico o literario, de tradición oral por amor propio, las creaciones y manifestaciones artísticas, así como el trabajo artesanal desarrollado por las manos creativas, las manifestaciones dancísticas y musicales, cubiertas de movimientos, simbolismos, colores y formas diversificadas, que muchas de las veces, propician una identidad propia y particular en cada una de las regiones del **Totonacapan**, en tal contexto, se ha llegado a la necesidad de conservar y promover estos valores producidos por los creadores (artistas), a la necesidad de legar sus creaciones tradicionales y conocimientos a las nuevas y futuras generaciones de totonacas; desde luego, hay un compromiso de apoyarse de la escritura práctica de la lengua materna totonaca, que es su vehículo de comunicación y realización más apropiada a fin de perpetuar su idioma y cultura tradicionales que son esencia y parte de la riqueza que refuerzan su identidad.

La otra vertiente de este impulso a lo nuestro, constituye el pensamiento, la ideología de las nuevas generaciones de hablantes totonacas, de profesionales, de mentores, de reivindicar para sí mismo el idioma y adecuarlo a las nuevas formas de expresión, es decir, es indispensable que la lengua materna trascienda más allá de las comunidades de habla y de los centros escolares interculturales, que también se

estudie, enseñe y difunda en otros centros escolares con modalidades educativas diferentes de nivel medio superior y superior, así como se enseñan otras lenguas extranjeras; en caso concreto, es necesario que la lengua totonaca llegue a las Universidades y demás centros de educación superior. La narrativa de tradición oral es muy rica en la cultura totonaca, pero igualmente, falta su recuperación, estudio e interpretación para su aplicación en educación-intercultural bilingüe, que pueden recopilarse en forma monolingüe totonaca o bilingüe totonaca-español, para su mejor divulgación y que dichos valores no terminen archivados.

Aprovechando este espacio, una versión a la palabra libre de pensamiento; una mirada a la dulce palabra totonaca de la comunidad de **El Tajín, Papantla de Olarte, Veracruz:**

Kintachiwín

Wa umá kintachiwín tutunaku
pi tach'ixa chu taktá nak k'ak'iwín
aná niku lama kink'achik'ín
pi wa q'alhni lilakaskima.

Talhmán chu ixtampín
Kintsik'án T'iyat
ixtaqantún kint'akamk'án k'iwí
tiku kinkaliqapixtiyayán
latá ixlipulhmán ixtanqaxe.

Chi maqstintili lilaqaxqaqá
kink'achik'ín
ts'inksnima, niq'alhí tuku nawá
lilakamaxana nak ixlakatink'án
ixlikatsinat kinapapanink'án.

Ixtalakpuwán, ixtachiwín chu
ixtatlawat
palha wi, watá aqtúm
taqapixtin ts'anqá
qalhútum xak'uch'u, xla xalini,
liwak'á
tlan taqalhwanat, xla lilatamat.

Mi voz

Esta es mi voz totonaca
que sube y baja en los montes
donde habita mi pueblo
que clama con la misma sangre.

Arriba y abajo de nuestra
Madre
Tierra, junto con nuestro
hermano
árbol, que nos abraza
con sus raíces profundas.

Ahora amanece mi pueblo
desnudo
hambriento, sin qué comer
vergüenza ante la sabia mirada
de nuestros abuelos.

Su pensamiento, su palabra
y su obra siempre firme, sólo
falta
un abrazo, un trago, para la
muerte
mejor un libado, para la vida.

Así, nuestra lengua totonaca se transmite y conserva de manera oral, ya que su uso es verbal desde tiempos inmemoriales y de esta manera prosigue su habla en la mayoría de las comunidades totonacas con dulzura y elegancia, preservando su diversidad lingüística, es decir, sus variantes regionales de habla, entre más lejos es la variante se va haciendo menos inteligible, por eso hablamos de las grandes *variantes lingüísticas* que son: la región de Papantla, la región Misantla-Xalapa, Veracruz; la sierra de Puebla y la sierra norte de Puebla, las cuales hoy se consideran lenguas independientes y autónomas de la *familia lingüística totonaca-tepehua*; desde luego, antes y después del contacto con los europeos, ya existían esas variantes lingüísticas de nuestra lengua totonaca, que son: *chaqawaxti* (sierra norte de Puebla), *ipapana* (sierra baja de Puebla), *tatikilhati* (costa baja y alta de Papantla) y *tatimolo* (Naolinco-Misantla, Xalapa-Zempoala, Veracruz), éstas corresponden las mismas variantes arriba referidas, desde entonces, ya se contaba en el **Totonacapan** una gran diversidad lingüística, al igual que la lengua **náhuatl** o **mexicana** que, al momento de la conquista española, fue la lengua franca de mayor uso, que constituyó parte del sistema tributario de los **aztecas**.

Para los hablantes y recordantes originarios de la lengua totonaca, esta *lengua* tiene sentido, un significado diverso, lo que cada quien sabe, lo que cada quien siente hacia dentro, porque cada lengua es todo un mundo de cosas que llevamos en la cabeza, en la boca, en el alma, en la realidad, en la mentalidad, en la mirada propia de cada quien, en el sueño, en el amor, hecha, palpada y nutrida de otras tantas generaciones; es eminentemente social y oral, porque se habla con otra u otras personas, y cuando no hay con quien hablar, entonces estamos dejándola morir; es la lengua lo que mejor nos distingue a los

hombres de los *otros* seres. Ahora, lo que debemos conservar, cuidar y fomentar es la diversidad lingüística, que es nuestro patrimonio oral intangible, que nos da identidad, no sólo a los totonacas sino a los mexicanos.

En tal contexto, en México se hablan 364 variantes lingüísticas, que equivalen igualmente a lenguas originarias nacionales, concentradas en 68 agrupaciones lingüísticas y 11 grandes familias lingüísticas *Catálogo de la Lenguas Indígenas Nacionales*.⁶ Así, México es uno de los países con mayor diversidad lingüística del continente Americano, pero qué sucede, desgraciadamente, la mayoría de nuestras lenguas nacionales se encuentran en riesgo, pero no es que mueran sus hablantes, sino que rápidamente están siendo desplazadas; además, no están fomentándose ni desarrollándose en las comunidades donde se hablan, tampoco en las escuelas interculturales bilingües, aunque también, como lo advertimos arriba, hay intentos de su preservación y fomento en algunos sectores indígenas, esto resulta insuficiente a los proyectos y programas anunciados a nivel nacional, pero mientras no vemos otra alternativa, continúa la castellanización, ignorándose nuestras lenguas maternas originarias en todos los ámbitos sociales, lingüísticos y políticos.

Tal parece que es una desgracia inevitable de los mexicanos caer cada vez más en el empobrecimiento, porque nos cerramos y no queremos ver ni aceptar esta realidad de la riqueza humana persistente, y que lo poseen dignamente nuestros pueblos originarios, que arrancan de un territorio con raíces profundas y de calidad. Nuestra lengua totonaca posee leyes, normas gramaticales, conductas, formas, modos de ser, pensar y filosofar, esto se observa en su abundante vocabulario y diccionario, el conjunto finito de sus sonidos capaces de emitir incalculables sentidos, formas, discursos en todo momento, mientras viven sus

⁶ Catálogo de las Lenguas Indígenas Nacionales: Variantes Lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas. Publicado en el DOF el 14 de enero de 2008.

hablantes auténticos en este nuevo amanecer del universo totonaca. Por tanto, sigamos el reencuentro de nuestra palabra, del pensamiento auténtico, al reencuentro de nuestra identidad en diversidad.

Ciertamente, en lengua totonaca conservamos una riqueza invaluable, es un tesoro lingüístico, patrimonio cultural oral intangible, pero la discriminación racial, las políticas impositivas y económicas internas y externas, la desigualdad inmensa, la política de homogeneización lingüística y cultural, la desinformación social, la muerte de los verdaderos hablantes: los abuelos, la migración, la desintegración familiar, el analfabetismo entre otros factores, quiérase o no, nuestra lengua totonaca está en peligro.

Aunada a esta situación, la gente seguido menciona la palabra dialecto para referirse a nuestro idioma totonaca, sin darle el verdadero sentido a dicho término, que se refiere a la **variante lingüística**, es decir, se refiere a la *diferencia de habla* de la misma lengua totonaca, o sea, una misma cosa recibe diferentes nombres en determinado lugar donde se habla nuestra lengua totonaca, por ejemplo, en la zona de Papantla para expresar 'padre' se dice **tikú** [ti:kú?], mientras que en Coyutla, se expresa **tlati** [láti], en Papanteco **lixtoqon** 'aguja' y en Coyutla **litsapan** entre otras palabras, aquí sólo mostramos algunas de las variantes a nivel léxico, que se dan en estos dos municipios totonacas cercanos, el término *dialecto* se aplica de manera correcta en los estudios y análisis lingüísticos, sociolingüísticos y dialectales, pero, para evitar el uso de términos peyorativos y discriminatorios hacia nuestro idioma, se ha preferido utilizar la palabra **variante** para referirse a las diferentes formas de habla locales, regionales de la misma lengua totonaca.

¿Cómo consideramos estas variantes de la lengua totonaca? Cada una de ellas constituye la diversidad y riqueza lingüística de nuestro idioma, pero de ninguna manera representa obstáculo o impedimento para desarrollar todo proceso educativo intercultural bilingüe, en la alfabetización, el especialista puede dar alternativas de solución para todo proceso metodológico de enseñanza-aprendizaje de la

lengua totonaca, así como en la elaboración de libros, manuales gramaticales, diccionarios, materiales didácticos entre otros en la misma lengua y sus variantes lingüísticas respectivas. Entre más distantes se encuentran dichas comunidades de habla totonaca mayor es la diferenciación o variante lingüística, no obstante, se dan casos en que hay inteligibilidad lingüística.

Nos trasladamos a otro caso de "...Los dialectos regionales españoles en la Península Ibérica son: el *leonés*, el *asturiano* (dialecto del grupo leonés), el *aragonés*, el *andaluz*, el *extremeño* y el *murciano*. El catalán, el gallego (o el antiguo galaicoportugués) y el vasco son lenguas".⁷

Como se observa, los dialectos del español de España, sucede lo mismo con otros idiomas del mundo, así como en las lenguas nacionales de México, las llamadas *lenguas indígenas*, cada una de ellas tiene su dialecto respectivo, unas más otras menos, inclusive, muchas de ellas ya no son dialectos o variantes, sino otras lenguas independientes y autónomas, esto mismo sucede con nuestra lengua totonaca. Al respecto, de acuerdo a los especialistas en la lingüística, la totonaca pertenece a la **familia totonaca-tepehua**, una familia lingüística de mayor relevancia en la historia de México, por preservar su lengua, historia y sus tradiciones con arraigo, en este mismo tenor, cabe señalar que en totonaca existen estudios e investigaciones de temas diferentes, publicados en libros, textos, materiales didácticos entre otros, como los técnicos y científicos, así tenemos los gramaticales, los lexicográficos, los dialectales, confección de vocabularios, diccionarios y abundante compilación literaria de tradición oral, algunos en forma bilingüe (tononaca-español) enfocados al proceso educativo intercultural bilingüe y otros para hablantes nativos; escasamente, pero encontramos también material lingüístico de la época de la Colonia (textos, vocabularios, artes de la lengua, gramáticas entre otros), los cuales pueden sacarse a la luz pública para conocer más la historia de nuestra lengua y cultura totonaca.

⁷ Dubois, Jean y otros, Diccionario de lingüística, Alianza, Madrid, España, 1979, p.308.

En la **familia lingüística totonaca-tepehua**, tenemos dos agrupaciones lingüísticas importantes, por un lado, la **tononaca** y, por el otro, la **tepehua**.

La agrupación lingüística totonaca cuenta con cuatro grandes variantes lingüísticas, ya consideradas lenguas independientes y autónomas; la propuesta inicial es de la lingüista Mackay⁸ y son:

La lengua totonaca papanteca
 La lengua totonaca de Misanthla
 La lengua totonaca de la sierra de Puebla
 La lengua totonaca de la sierra norte de Puebla.

Y la agrupación lingüística tepehua:

La lengua tepehua de Pisaflores, Veracruz
 La lengua tepehua de Tlachichilco, Veracruz
 La lengua tepehua de Huehuetla, Hidalgo y Puebla.

Como se observa, el mundo totonaca tiene cuatro lenguas, en el cual no cabe el abordamiento ni el planteamiento de las políticas lingüísticas homogeneizante. No obstante, en el presente trabajo, la exposición la hacemos de manera generalizada, es decir, en el contexto histórico, cultural e identidad totonaca, que puede aplicarse similarmente a los tepehuas de Pisaflores Veracruz, a los tepehuas de Tlachichilco Veracruz; a los tepehuas de Huehuetla Hidalgo y Puebla; a los totonacas misantecos, a los totonacas de la sierra de Puebla, a los totonacas de la sierra norte de Puebla, que forman parte de la familia lingüística totonaca-tepehua contemporánea.

Chuná xla, xalichiwin tutunaku: 'la lengua totonaca' maneja un conjunto de signos articulados que los hablantes utilizamos cotidianamente

⁸ Mackay, Carolyn J. y Trechsel Frank, R, Totonaco de Misanthla Veracruz, Archivo de Lenguas Indígenas de Mexico y Centro de Estudios Linguisticos, México, 2005, p. 3.

para expresar y producir mensajes que llevan diferentes sentidos, ideas y pensamientos, es el mejor medio de expresión y comunicación comunitaria, social, que utilizamos para realizarnos y construirnos tanto individual como colectivamente hablando los totonacas. De hecho, esta es una característica y fuerza de nuestra unidad e identidad, porque la lengua que hablamos nos une, asimismo, los demás elementos de nuestra cultura nos identifican y hermanan en la medida que nos cooperamos y nos solidarizamos, porque son mucho más fuertes y prometedores que lo que nos separa, distancia y divide. Así, tenemos una Lengua y una Madre que cuidar y proteger.

Para reforzar el uso de nuestra lengua totonaca, hemos registrado diferentes propuestas de escritura alfabética, que van desde los técnicos y científicos (los fonéticos) hasta los de enfoque práctico, para éste último, se han realizado Encuentros Interestatales en Veracruz y Puebla (1983-2010), a fin de sistematizar dicha escritura práctica y socializarla en las escuelas interculturales y bilingües, así como en las comunidades de habla totonaca con sus diferentes variantes lingüísticas mencionadas, los acuerdos de consenso todavía están en proceso y pronto esperamos sus resultados. El alfabeto consensado en uso es el siguiente:

a k g t i u s n k p l h x m t s w c h e o y t l j ' r

Este alfabeto práctico emplea 23 letras o grafías, tanto consonantes como vocales, para su registro gráfico. *Xalimakgatsokgni tutunakú*.⁹

El ordenamiento del alfabeto se sustenta de mayor a menor frecuencia de uso de cada sonido y grafía respectiva, en contexto lexicográfico totonaca. Este alfabeto es el más simplificado, no obstante, los mentores, traductores, intérpretes y escritores totonacos, se enfrentan con una

⁹ Referencia a la publicación del Alfabeto Totonaco por la Dirección General de Educación Indígena, Secretaría de Educación Pública, Lengua indígena. Parámetros curriculares. Educación básica. Primaria indígena. Documento curricular para la elaboración de los programas de estudio de las lenguas indígenas, México, 2008, p. 40.

serie de problemas de tipo gráfico, de cortes morfológicos y sintácticos al crear, interpretar, redactar o traducir textos y terminologías en su lengua materna, con una clara omisión de la ortografía y de ciertas características, que presenta la lengua totonaca y sus variantes lingüísticas regionales.

El texto siguiente usa el alfabeto de Educación Intercultural de la Dirección General de Educación Indígena.¹⁰

Milakapastakka	Tu recuerdo
Xtachaná lukut ki'akgapixwi	Tu nombre
mintakuwaní	es un hueso atorado en mi
	garganta
kimakgakujunama mintakuwaní...	una tos incurable...
Xtachaná kachiwixni minakú	Tu corazón
antá ni stlan chankanít	un pedregal surcado
kgalhpuxam...	de flores de sempaxúchitl...
Lakum tlanka chiwix	Tu recuerdo
xlitsinka kimpixchiwakakanít	tu recuerdo es un fósil
mililakapastakka...	que llevo colgado en el
	cuello...

Palabra totonaca florida. Sasti tachiwín 'palabra nueva' de Manuel Espinosa

Sainos¹¹ poeta totonaco de Ixtepec, sierra norte de Puebla.

No obstante, a las propuestas en proceso, hay otras que faltan por implementarse en dicho proceso educativo intercultural bilingüe, pues a través de sus resultados y avances al respecto, podrán presentarse y

¹⁰ DGEI-SEP, Marco Curricular de la Educación Inicial Indígena. Un campo de la diversidad. Fascículo I-V. México, 2010.

¹¹ Espinosa Sainos, Manuel, Kxakiwi tamputsni = En el árbol de los ombligos, Gobierno del Estado de Veracruz, DIF, Cumbre Tajín, Centro de las Artes Indígenas, México, 2012, <http://ojarasca.jornada.com.mx/2017/05/12/yo-241-6603.html>.

exponerse otras para su mejoramiento, abordamiento y enriquecimiento, tomando en cuenta los diferentes niveles de los elementos gramaticales, semánticos, lexicográficos, literarios entre otros.

En tal contexto, agregamos aquí la propuesta de un sistema de escritura alfabética totonaca –más generalizada, que servirá a las otras variantes lingüísticas totonacas existentes en la regiones del **Totonacapan**, en este caso, su *ordenamiento* es similar al alfabeto del español para fines didácticos y de alfabetización en ambas lenguas; igualmente, se ajusta a las características lingüísticas de la variante totonaca papanteca, ya que ésta presenta cierta homogeneidad e inteligibilidad lingüística totonaca en los 16 municipios de la costa veracruzana, donde se encuentra asentada una población aproximada de 165,000 hablantes totonacas y, conforme al Consejo Nacional para la Cultura y las Artes y la SEP (1997), estiman unos 410 mil almas totonacas entre hablantes, no hablantes y recordantes del idioma totonaco en los estados de Puebla, Hidalgo y Veracruz;¹² un núcleo reducido de hablantes y recordantes del idioma totonaca misanteco habita entre los municipios de Misantla y Xalapa Veracruz, unas 500 almas totonacas; véase las consonantes glotalizadas y el ordenamiento alfabético siguiente:

-a ch ch' e i j k k' q q' l lh m n o
p p' r s t t' tl tl' ts ts' u w x y '

Para el estudio, aprendizaje y dominio de la escritura alfabética totonaca, se recomienda proceder a escuchar, pronunciar, leer y poner en práctica la escritura, tantas veces sea necesaria, o según criterio del maestro instructor de la lengua materna y del educando, porque el totonaca, por lo general, no usa palabras sueltas ni aisladas, sólo para fines de estudio o análisis.

¹² Se refiere a un párrafo del libro: García Ramos, Crescencio, Diccionario Básico Totonaco-español, español-Totonaco, Academia Veracruzana de las Lenguas Indígenas, Secretaría de Educación, Gobierno del Estado de Veracruz, México, 2007, p.30.

Para escribir bien o de manera ‘correcta’, no bastan las buenas intenciones, las observaciones y propuestas, por más que éstas estén sustentadas en los análisis de la lengua, falta soltar el lápiz con todas las ganas, para seguir *recreando* nuestra dulce lengua materna, que sigue vigorosa y actual, mañana no lo sabemos. Esto significa tener voluntad, porque estamos obligados a alfabetizarnos en nuestras lenguas maternas. Pues nadie puede valorarlas realmente si no lo hacemos los auténticos y verdaderos hablantes.¹³ El texto siguiente en lengua totonaca papanteca emplea el alfabeto práctico aquí propuesto:

Mink--ilhtín

ǵ-Tuku naklimakuán
Ak-xni naktaqenú
nak minkilhtín..?

Watá poqxni
watá un
nak kilhtín
nak xlaqsq’awiwi un.

Xamaqtúm:
aktsú maqtaxtunín tachiwín
akt-sú limaqtayan tachiwín
xlak-ni lhkuyat xla pulhkuyat.
Xakilhtín xla ju’ú
xla a-nú xlakni lhkuyat
xlakni- xatamixni lhkuyat
xlakni -lhk’ak’a xla maqasá,
-

ǵ—Nitú natamaqxtaqa xla kilakata?
ǵNits’iná taqxtaqajín?
ǵNitalaksip’anitni?
ǵWatá xak’alak’unin...?

Tu espacio

ǵQué será de mí
cuando me retire
de tu espacio...?

Sólo polvo
sólo aire
entre los espacios
entre los aires frescos.

Posiblemente:
unas palabras heredadas
unas voces compartidas
entre los fuegos del fogón.
El espacio de aquí
de allá entre el fuego
entre el fuego apagado
entre las cenizas del pasado.

ǵNada quedará de mí?
ǵNi siquiera las penas?
ǵNi los sufrimientos?
ǵSólo el firmamento...?

Crescencio García Ramos, El Tajín, 2015

¹³ Referencia a García Ramos, Crescencio, Pumaqaskujni ixlí aksanat tutunakú. Manual de fonética totonaca, Xalapa, Veracruz, Secretaría de Educación de Veracruz, 2006.

UNIVERSO CULTURAL: NUESTRA CULTURA TRADICIONAL

En este espacio sagrado está la expresión libre
y abierta, el pensamiento de nuestros pueblos totonacas

EL PATRIMONIO CULTURAL TOTONACA, SIGNO DE IDENTIDAD EN DIVERSIDAD

Nuestra cultura totonaca se encuentra al este del área histórico-cultural de Mesoamérica, desde épocas prehispánicas su territorio se denomina el Totonacapan, que limita al norte con la cultura huasteca, desde el río Cazonas hasta el río de la Antigua, Veracruz, en el Golfo de México, como antes hoy sigue presentando una avanzada agricultura, donde destacan los elementos culturales como el cultivo del cacao, del maíz, de la calabaza, del chile, del frijol, de la vainilla, de la miel de monte (k'iwit'axkat. 'miel melipona'), del algodón entre otras cosas, como el uso de la coa, el calendario ritual de 260 días, el sistema aritmético decimal, un complejo sistema de parentesco, una lengua maravillosa altamente desarrollada, una rica literatura, el bezote labial, los mercados especializados, las esculturas de tipo *chac-mool* como el Trueno Viejo *Qoló Aktsin*, las 'caritas sonrientes', la *arquitectura de falsa bóveda*, las construcciones piramidales monumentales, las columnas *serpentiniformes*, el uso del papel de amate, los juegos de pelota, los murales como de Las Higueras Veracruz, la cosmovisión, la danza ritual del vuelo, todo el arte dancístico y musical entre otros.

En esta área subsiste una relativa homogeneidad cultural, pero no lingüística, ya que en ésta existen cinco agrupaciones lingüísticas: la huasteca o téenek, la tepehua o lhimasipijni, la totonaca o tutunaku; la otomí o ñühü, la náhuatl o mexicana. Estas pertenecen a cuatro familias lingüísticas: maya, totonaca-tepehua, otomangue y yutoazteca, respectivamente.

Como ya señalamos, los totonacas seguimos asentados en el antiguo territorio de El Totonacapan, que comprende al norte de los estados

de Puebla, Veracruz y parte de Hidalgo, ahí sobrevivimos y conservamos arraigada nuestra herencia cultural material y no material de tradición milenaria, donde seguimos cultivando el maíz, en un espacio sagrado: k'atukuxtu, 'la milpa', esta semilla sigue siendo nuestro alimento básico entre otros cultivos de semillas tradicionales y frutos de la región, que nos proporciona la Madre-Abuela-Tierra: Tse-Tsiyuna-T'iyat, el producto de nuestro ingenio va directamente a la mesa divina de creación: putlawan, otro espacio divino: puchaw 'altar de ofrendas', destinado a los dioses creadores: Madres-Abuelas: Natsetni, y Padres-Abuelos: Naticún-Laqqolun, este altar exprofeso se coloca al centro de la casa sagrada: k'antiyán, espacio sagrado, símbolo de nuestro universo: k'akilhtamakú, con sus tres dimensiones: aqapún, 'cielo', t'iyat 'tierra', y k'alinin 'inframundo', donde reina Linin 'la Muerte', ahí se deposita diariamente los alimentos sagrados, con invocaciones, rezos, cantos, flores, aroma del incienso a la luz de las velas y veladoras ante las imágenes de los santos cristianos.

Como observamos, la cultura totonaca, material y no material, es abundante y rica en diversidad, caracterizada por un estilo propio, que se distingue de nuestros vecinos huastecos, otomíes, náhuas, tepehuas, mestizos y de los mismos totonacas, que habitan parte noroccidental totonaca y huasteca.

La cultura de El T'ajín, voz totonaca "trueno", relacionado a rayo, murmullo, centella, lluvia, huracán (aqxtulu'un) y nubes, son trece truenos, cuya deidad principal, es Qoló Aktsin: 'Trueno Viejo', dueño del agua y de las estaciones del año, yace al este en el fondo del mar, en posición sedente, como si estuviera *fumando* su tabaco. Hoy como antiguamente, la gente sigue venerándolo, año con año escuchan sus roncacas y profundas voces desde el mar oriental, algunos dicen que todavía yace en el mar cerca de la comunidad totonaca de Boca de Lima, del municipio de Tecolutla, cerca de Zamora, que por el mes de mayo pregunta el día de su santo, para recordar y festejar aquel momento en que se convirtió en deidad suprema de los truenos: t'ajínín, porque él era un muchacho huérfano, un cristiano como nosotros, vivía con su

abuela, él se llamaba t'alimaxqan 'hermano huérfano'. Ahora, los truenos que lo custodian no le dicen el día exacto de su santo, por el temor de volver a provocar el diluvio de agua: sputut, como cuando se convirtió el principal de los truenos. Lo *engañan*, le dicen que sus aguacates aún están tiernos, refiriéndose a los aguacates de la paga (lhpaw), así transcurre otro tiempo, vuelve a preguntar, le dicen que su cumpleaños ya pasó, pues 'sus aguacates' ya están cayéndose, esos aguacates son sus *testículos*. La gente cree que la semilla de la paga no es buena sembrarla, porque la persona 'muere pronto'.

Pero él no se conforma, dice: 'haré una fiestecita', es cuando comienzan asomarse las nubes blancas del oriente, son 'el humo de su tabaco', sus ronquidos voces son cada vez más fuertes, que son los 'truenos, rayos y centellas'; empiezan entonces las lluvias torrenciales desde el 24 de junio, mero día de San Juan Bautista. La gente ya ha quemado la roza y preparado la tierra para sembrar el maíz sagrado: xохонat. En muchas comunidades totonacas y campesinas siguen venerando y honrando esta deidad frente a San Juan Bautista, porque gracias a él es posible proseguir la práctica de la agricultura tradicional. Este mito de los truenos lo encontramos también en la mayoría de la etnias arriba mencionadas con diferentes versiones, al sur entre los popolucas de San Pedro Soteapan, Veracruz,¹⁴ lo siguen venerando, corresponde propiamente al área de nuestra cultura olmeca. Una versión del Trueno Viejo lo encontramos con Williams García.¹⁵

En la zona arqueológica de El Tajín, al Trueno Viejo lo observamos en bajo relieve, en uno de los tableros de *Juego de pelota* central, junto a la pirámide de los nichos, está atado con serpientes (dos ofidios) y recostado, rodeado de agua con tres deidades de los truenos a su alrededor, mismo personaje se localizó en uno de los murales de la

¹⁴ García Ramos, Crescencio y Williams García, Roberto, Tradición Oral en Tajín Programa de desarrollo cultural de los grupos étnicos en el estado de Veracruz, Secretaría de Educación Pública, Universidad Veracruzana, México, 1980.

¹⁵ Williams García, Roberto y García Ramos Crescencio, Tradición oral en Tajín, Revista Cultura de Veracruz, volumen 53, Cultura de Veracruz, México, 2001, p. 49.

zona arqueológica de Las Higueras, municipio de Vega de Alatorre, Veracruz.

Como observamos, desde tiempos antiguos, el territorio de los totonacas ha sido separado, dispersado y fragmentado a consecuencia de una colonización padecida por más de quinientos años, sin embargo, el totonaca ha sabido sobrevivir en diversidad, en contexto de la interculturalidad y multilingüe, donde se fundamenta la fuerza de su identidad milenaria, desde luego, los pueblos totonacas han contribuido históricamente a la formación, florecimiento, desarrollo, enriquecimiento de la tradición cultural mesoamericana, lejos de perjudicar u obstaculizar la convivencia en diversidad cultural, resulta fundamental hasta nuestros días.

Su herencia cultural es el resultado de su trabajo e ingenio creativo, que nos llena de sentimiento y respeto, ya que constituye la fuerza que proviene de su profunda tradición cultural milenaria, hoy insertada y conservada en sus pueblos y comunidades, es el legado más grande y privilegiado en nuestro mundo mesoamericano, que prosigue su estudio e investigación sobre la dinámica cultural a la luz de las transformaciones de la modernidad, más bien, contemporaneidad. No cabe duda que sus alcances tecnológicos y científicos desde antaño, hoy denominados tradicionales, muchas de ellas siguen y permanecen en los centros ceremoniales antiguos, hoy zonas arqueológicas, en procesos de estudio, investigación, rescate y preservación, que nos siguen aportando interesantes avances culturales en contexto de la civilización mesoamericana.

Como consecuencia de un proceso sincrético cultural asimétrico, nuestros usos, costumbres, normas, tradiciones, la persistencia de formas de vida antiguas y presentes, en las cuales hemos sobrevivido los pueblos totonacas, para *unos* y para *otros*, resultan exóticas o raras, por lo mismo, han llamado la atención, por ser profundas han sorprendido el interés de *otros*, somos los que hemos evidenciado nuestro acervo cultural material e inmaterial, somos los creadores y portadores de los

valores y por el hecho de saber que hemos sido conquistados, sometidos, subestimados, devaluados, martirizados, sometidos a crueles persecuciones, hemos terminado por *autodespreciarnos*, al mismo tiempo que *rechazamos* y *negamos* nuestra verdadera identidad, conocimiento y sabiduría milenaria.

LA MEMORIA HISTÓRICA TOTONACA

Ante una alta responsabilidad y compromiso, está el de recuperar nuestra memoria histórica, cúmulo de conocimientos y sabiduría tradicionales que, de una u otra manera, perviven en nuestras comunidades totonacas, así como el esfuerzo y la reserva de las prácticas sustentadas en los conocimientos de nuestros abuelos fundadores de pueblos, lenguas y culturas, con aquel sentimiento y deseo apasionado que vivieron y emprendieron, al sentir el palpitar de nuestra sagrada Madre-Abuela-Tierra: Kintsik'án-Tsiyuna-T'iyat, que en el mundo físico tiene como símbolo la tortuga: qayenq, sin la cual no existirían animales, plantas, frutos y semillas qué alimentan a nuestros pueblos totonacas.

LA SOLIDARIDAD, UN BENEFICIO COLECTIVO

La solidaridad aún subsiste ante los embates de la globalización, es una práctica cotidiana de nuestros pueblos totonacos, se caracteriza como un servicio y trabajo colectivo no remunerado tanto de las autoridades tradicionales como de los miembros que dan *faena* comunitaria; aquí destaca el funcionamiento del Consejo de Ancianos, como cuerpo de asesores de las autoridades comunitarias; la *faena*, es un trabajo y un servicio gratuito que cada miembro de la familia aporta para el beneficio o bien de la colectividad; así, todo tema de interés colectivo es objeto de un programa solidario con la participación consciente de todos y cada uno de los miembros de la comunidad. Esta es la solidaridad tradicional de la colectividad totonaca y no la *otra*.

Pero ante los procesos de cambios y transformaciones sociales, económicas y políticas, nuestras comunidades totonacas han sido igualmente trastocadas, muchas de ellas han abandonado nuestras tradiciones, que habían servido como instrumentos de lucha para enfrentar y superar las condiciones de crisis, pobreza, analfabetismo entre otros, también, muchas de nuestras comunidades han sido consideradas como *no prioritarias* en los planes y programas de desarrollo estatales y federales, por ello mismo, ya no encuentran en su organización tradicional, en su ámbito histórico, elementos que les habían permitido enfrentar y resolver sus problemas ancestrales y actuales. La solidaridad de nuestras poblaciones totonacas está igualmente en riesgo, esperamos que el resto de los pueblos originarios de México contribuyan al cuidado y mantenimiento de la práctica de la solidaridad tradicional, porque tenemos testimonios de que la organización solidaria ha demostrado y aún demuestra que nuestros pueblos originarios todavía tienen alternativas para desarrollar y trascender a otros niveles de vida en comunidad donde impere la unidad, la identidad, la justicia, la libertad en diversidad.

CONCLUSIÓN

NAK KINTIJYAK'ÁN 'POR NUESTROS CAMINOS'

Que nuestros pueblos originarios mantengan sus conocimientos y sabidurías a través de sus lenguajes sagrados, con la creación de sus instituciones autónomas.

Que el tiempo transcurrido nos sirva a todos, para analizar nuestra conciencia e historia verdadera, de ayer y de hoy.

El tiempo que viene habremos de medirlo cada vez mejor, para seguir sembrando la sabiduría de nuestros ancestros creadores de pueblos, culturas, identidades y lenguas verdaderas.

Debemos mantener la fuerza de la sabiduría milenaria a través de los actos sacramentales, despertando las piedras monumentales, venerando a nuestros dioses creadores, de todo cuanto existe en el mundo, de acuerdo al estilo de vida de nuestros pueblos mesoamericanos.

Nuestra crítica comienza y debe iniciar por reconocer la potencialidad que posee esta sociedad contemporánea en la cual vivimos, a fin de poder hablar y actuar puntualmente desde su descomposición y de las vías estratégicas para poder superarla, sin salirnos de los caminos trazados por nuestros ancestros.

Las instituciones, entendemos, cualesquiera que sean y provengan, nunca son generadoras de culturas, las pueden y deben impulsar a través de los recursos financieros extraídos de nuestros pueblos.

La fuente principal de nuestras culturas, son inagotables, admirables por sus contenidos y esencias altamente humanas, por insólitas, diversificadas, múltiples y vitales, no se generan ni por los monopolios mediáticos ni por los grandes consorcios piramidales burocráticos.

Muchos aún piensan que los totonacas, litutunaku nos mantenemos en la ignorancia, tal vez sea cierto, pero esto se debe a las cosas de la modernidad que se contemplan en el sistema educativo del gobierno y no tiene muchas veces que ver con la realidad comunitaria, social y cultural en las cuales vivimos y desempeñamos las comunidades totonacas contemporáneas.

Sabemos de antemano cómo ha sido esta historia que nos ha tocado vivir los totonacas, después de tantos años de sometimiento colonialista occidental, desde el comienzo de la conquista española de más de quinientos años. Pero a pesar de ello, los totonacas vivimos, sobrevivimos en tierras aún fértiles, como pueblos originarios, antiguos pero contemporáneos, donde ha germinado el producto sincrético (una mezcla), de tres culturas: la mesoamericana, la africana y la occidental,

con dignidad y respeto. Claro, hemos recibido influencia de hombres y mujeres que, al correr de la historia, ha dejado constancia espiritual fuerte, auténtica e indeleble, que está en la conciencia de muchas generaciones de totonacas y no totonacas hasta la actualidad. Ojalá que esta historia sea sostenida para siempre.

El cúmulo de conocimientos, sabiduría y prácticas tradicionales totonacas en los cuales con ingenio se han venido cultivando, cuidando y cosechando el sagrado maíz: kuxi, junto con la diversidad de cultivos, así como la recolección y cultivo de las plantas medicinales que se conservan y conocen en los diferentes nichos ecológicos, constituyen en sí el panorama general del universo cultural, étnico, histórico de los totonacas, en los cuales ha podido salvaguardar su cultura tradicional, su lenguaje, su arte provenientes desde tiempos inmemoriales, hace aproximadamente tres mil años, en el contexto de la civilización mesoamericana. Así, el pensamiento respecto al patrimonio cultural totonaca, se entiende como la expresión cultural viva, diversa, enraizada en nuestros pueblos totonacas originarios, digna de ser reconocida, admirada, conservada y promovida para elevar una mejor calidad de vida, sin duda alguna, representa la expresión lúcida, a todo color y viva, de una vida contagiosa del totonaca pasado y contemporáneo, el propio ser es la herencia viva de los verdaderos antepasados totonacas, que nos han legado un mundo mágico y profundo, una identidad y una fortaleza para permanecer y seguir siendo totonacas verdaderos, así, nos autodenominamos litutunaku, ‘habitantes de tierra caliente y de los tres corazones’. Cuidar, conservar y proteger nuestro patrimonio cultural oral intangible y material, hoy forma parte de las colecciones (material arqueológico, etnográfico, etnolingüístico, artístico e histórico) que han dado gran prestigio a nuestro país, por eso se han conservado y salvaguardado en importantes centros culturales, históricos y museográficos; desafortunadamente, muchos de nuestros pueblos originarios los desconocemos hoy, como parte de este proceso y salvaguarda, está la declaratoria de la *Danza Ritual de los Voladores*, Patrimonio Cultural

Inmaterial de la Humanidad,¹⁶ así se suma al Patrimonio Material de la Humanidad: la Ciudad Sagrada de El Tajín (UNESCO) que la posiciona como punto de interés cultural e histórico de los totonacas y de los mexicanos.



¹⁶ Referencia a la declaratoria de la UNESCO, de la Danza ritual, inscrita en 2009 ([4.COM](#)) en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad.

Ña na ka'anyo Ñuu Yivi:
Lo que pensamos en el mundo

Jaime García Leyva*

*Ta savi. Originario de La Victoria, Xalpatláhuac, Guerrero. Historiador por la Universidad Autónoma de Guerrero. Maestro en antropología social por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS). Doctor en Antropología Social por la Universidad Autónoma de Barcelona (UAB). Ha realizado investigaciones sobre luchas indígenas, rituales y oralidad de los mixtecos de la Montaña de Guerrero; movimientos etnopolíticos e identidades juveniles. Es profesor investigador del Centro de Investigación de Enfermedades Tropicales de la Universidad Autónoma de Guerrero, coordinador del Campus Montaña, un proyecto educación superior en la región de la Montaña. Es miembro del Centro de Estudios y Autogestión de la Montaña, Kahua Sisiki A.C. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores en calidad de Candidato a Investigador Nacional, 1o. de enero de 2013-31 de diciembre de 2015.

El pueblo de la Lluvia, Ñuu Savi, también nombrados con el vocablo náhuatl de mixtecos, es una cultura extendida en el territorio histórico que actualmente está administrativamente dividido en las entidades de Oaxaca, Puebla y Guerrero. Durante muchos siglos, a pesar del colonialismo español, y en etapas sucesivas de dominación, hasta la época contemporánea han mantenido una resistencia que se refleja en sus prácticas cotidianas, formas de organización social, lengua, sistema de salud, el respeto a la naturaleza, la religiosidad, el pensamiento y cosmovisión. Estos son elementos que les han permitido resistir los embates de autoridades, empresas y agentes externos. En este trayecto también las adaptaciones y reconfiguración cultural han sido constantes.

Uno de los ejes más importantes es la cosmovisión, que se refleja en el pensamiento, ideas y conceptos que se traducen en palabras, en acciones y en prácticas que nos definen y permiten establecer alianzas, respeto, vínculos, reafirmar los lazos comunitarios y vincularnos al medio natural y al entorno. Esas ideas en conjunto reflejan el pensamiento, principios ético morales, filosofía y cosmovisión que nos define como hombres y mujeres de la lluvia, como pueblo y cultura.

Esta filosofía y pensamiento es también lo que da sentido a la vida, el tiempo y las expectativas y perspectivas que se tienen en torno a la estancia en el Ñuu Yivi, el mundo, y las prácticas que se realizan, así como la vigencia de los ciclos en que la vida se desarrolla. Es sobre este tema del cual hablaré y compartiré mis palabras.

ÑUU SAVI / EL PUEBLO DE LA LLUVIA

Nosotros nos autodenominamos como Na Savi, la gente de la lluvia. El nombre se encuentra estrechamente relacionado con nuestra deidad sagrada Savi que significa "lluvia" pero que en términos de sacralidad adquiere un sentido de "lluvia sagrada". Nuestra lengua materna es el Tu'un Savi, la Palabra de la lluvia. El concepto histórico cultural que nos reivindica y con el cual nos designamos en sentido amplio como cultura es Ñuu Savi, el pueblo de la lluvia.¹ El amplio territorio histórico donde cohabitamos es Ñu'u Savi, Tierra o territorio de la lluvia y actualmente comprende tres entidades federativas que son Oaxaca, Puebla y Guerrero (Ñuu Nduva, Ñuu Ita Ndio'ó, Ñuu Koatyi). Algunos de los lugares donde habitan los integrantes del pueblo de la lluvia son en Kiu'un (la montaña); Ñu'u Ñi'ni (tierra caliente), Ñuu Ndivi (costa) y en la diversa geografía del amplio territorio que se cohabita y comparte con otros pueblos indígenas, los mestizos y afrodescendientes.

La palabra mixteca es de origen náhuatl y se refiere a "la gente del lugar de las nubes". Con la llegada de los españoles se ha venido utilizando este término por otros pueblos y culturas para denominar al pueblo Na Savi y a la región cultural como Mixteca. Sin embargo, en nuestra lengua las formas de asignarnos son distintas a las mencionadas por el vocablo de origen náhuatl.

La población Na Savi, asciende, de acuerdo con las cifras del INEGI (2010), que toma como criterio y referencia a los hablantes de la

¹ De acuerdo con las variantes de la lengua de la lluvia tanto en Oaxaca, Guerrero y Puebla existen diversos términos para referirse al pueblo de la lluvia como dzahui, dau, davi, savi, dahui, ñuu sau.

lengua, indica que corresponden a 494,478 mil personas. Estas cifras no incluyen a la población establecida en el interior del país y el extranjero. En cambio, las autoridades comunitarias mantienen listas y censos que incluyen a los migrantes y a sus hijos avecindados en otros lugares. Estos datos contribuyen a mantener la red de colaboración, participación y pertenencia con sus lugares de origen y como una forma de vinculación y adscripción.

El territorio es de características geográficas montañosas y que impide las actividades agrícolas de manera extensiva. Varios municipios se ubican en estadísticas con bajos niveles de desarrollo humano como es el caso de Cochoapa El Grande, en Guerrero, considerado como el más pobre de México y con niveles de vida similares a países africanos.

La situación de miseria económica, la pobreza de los suelos agrícolas, la búsqueda de mejoras sociales, entre otros problemas han obligado a la población Na Savi a migrar y establecerse en centros urbanos de Guerrero, Puebla y Oaxaca. Un importante número se ha establecido en el área conurbada de la ciudad de México, en lugares como Nezahualcóyotl, Chimalhuacán y el Valle de Chalco. Así como también en Cuernavaca, Cuautla y Tlayacapan, Morelos; en Culiacán, Sinaloa; San Quintín y Tijuana, Baja California. La migración hacia los Estados Unidos de Norteamérica se ha intensificado desde la década de 1980 y los ha llevado a establecerse en ciudades y suburbios urbanos de Los Ángeles, San Diego, Chicago, Nueva York, Virginia, Oregón, Minnesota, Atlanta, Houston, San Francisco y otros lugares donde arriban en busca de un mejor desarrollo ante la pobreza existente.

Los migrantes Na Savi, en el ámbito nacional e internacional, realizan actividades en el comercio informal, en centros fabriles, la agroindustria, en la construcción y en trabajos y actividades poco remuneradas y sujetos a la explotación, sin garantías ni derechos laborales. A los lugares de desplazamiento llevan su cultura que reinventan, refuncionalizan y recrean su identidad apropiándose de espacios urbanos, fun-

dan escuelas, barrios, organizaciones sociales y luchan por sus derechos en nuevos escenarios. En ocasiones mantienen una estrecha relación con sus lugares de origen o se desvinculan. La migración ha permitido el desplazamiento de numerosas familias que se ven obligadas a sobrevivir en condiciones adversas padeciendo los problemas económicos y políticas de exclusión en el mundo contemporáneo. Uno de los resultados de este fenómeno al interior de las comunidades es la inyección de recursos económicos a sus familiares que les ayuda a soportar las penurias y la pobreza. También en los pueblos se yerguen humildes las casas de cañuelas, lodo y varas, que se combinan con las construidas de láminas de cartón, asbesto o material industrializado que reflejan los cambios sociales y la transformación del paisaje comunitario.

Los miembros del pueblo de la lluvia siguen manteniendo un modo de producción doméstica basado en la agricultura y cultivos basados en la siembra de maíz mediante la roza, tumba y quema de la vegetación para sembrar en tlacoles. Debido a las condiciones geográficas y el terreno montañoso donde habitan Na Savi, solo en algunas zonas se práctica la agricultura intensiva. Otras actividades económicas son la recolección de frutas y verduras, el tejido de sombreros, la ganadería extensiva y en menor medida intensiva. A estas actividades se suman las de creación de misceláneas y tiendas de abarrotes, el comercio informal, la prestación de servicios y otras más que permiten la sobrevivencia en tiempos tan difíciles. En el amplio territorio se han creado circuitos económicos locales y regionales que dan vigor a las relaciones interétnicas y comerciales. La situación de exclusión económica es un rasgo de los pueblos Na Savi en el actual contexto neoliberal.

Durante varios siglos la división administrativa que impusieron los colonizadores dio lugar a la fragmentación del territorio Nuu Savi. Actualmente se le conoce como la mixteca guerrerense, mixteca oaxaqueña y mixteca poblana. Además de otros calificativos como mixteca alta, mixteca baja o mixteca de la costa. Las políticas administrativas impulsadas por las autoridades, en distintas etapas de la vida nacional, dividió a los pueblos Na Savi en jurisdicciones e insertándolos en procesos

ajenos a sus formas organizativas. De igual manera los cacicazgos políticos regionales y autoridades estatales han determinado la fragmentación del territorio y del pueblo de manera arbitraria.

Na Savi han participado activamente en la historia. Han compartido una experiencia histórica de colonización, negación de su cultura, encomiendas, repartimientos, haciendas, explotación, represión, movilidad social, procesos de transculturación, evangelización, revueltas contra los poderes locales, articulación con otros movimientos sociales, políticas de desarrollo impulsadas desde las esferas gubernamentales y, en los últimos años, la incorporación a un movimiento indígena que lucha por el respeto a sus derechos más elementales. En épocas pasadas combatieron contra encomenderos, contra corregidores o caciques. En la Montaña de Guerrero acompañaron las luchas de insurgentes de José María Morelos y Pavón, de Vicente Guerrero; acompañaron a Porfirio Díaz, a Emiliano Zapata y otros personajes históricos además de estar en involucrados en procesos de lucha contemporánea.

La identidad de Na Savi se cimenta en la lengua, la historia, la forma de concebir el mundo y en los vínculos comunitarios. Durante siglos se ha mantenido un sistema de organización social y ritual que reafirma nuestra identidad con las entidades sagradas como la lluvia (savi), el rayo (taxa), los vientos (tatyí), los cerros (yuku), las nubes (viko), las plantas y árboles, los animales (kiti), las cuevas (kahua), los ríos (yita), la tierra (ñu'u), los muertos (ndií), las semillas y granos como el maíz (nuni), el frijol (nduchi), la calabaza (yikin), los espíritus de la montaña y otras deidades. El núcleo simbólico de nuestra identidad radica en la lluvia. Yoko Savi es el espíritu de la lluvia sagrada que se invoca en el mes de abril y que provee de agua, alimentos, bendiciones, asegura la vida y germina las semillas para que se dé la vida en el mundo.

Las fiestas y rituales giran en torno a dos tiempos: el tiempo de secas y el de lluvias. En el mes de octubre y noviembre se realiza la fiesta de los muertos, Viko Ndií. Esta festividad convoca a la reunión de los avecindados en distintos lugares y es la fecha en que se elige a las auto-

ridades por ser el momento propicio y tener como invitados de honor a los espíritus de sus antepasados. Con esos actos se revitaliza y refuerza la memoria histórica colectiva que se expresa en asumir el mandato comunitario. Las autoridades deben cumplir con sus responsabilidades o de lo contrario el espíritu de los antepasados hará justicia en la comunidad otorgando armonía o castigos. En la vida religiosa el santoral católico ha sido reelaborado para adaptarlo con el sistema y calendario festivo propio. Así tenemos que San Marcos se le vincula con Yoko Savi, la entidad y espíritu de la lluvia, y a San Miguel con el de la fertilidad.

El pueblo de la lluvia mantiene relaciones económicas, políticas o comerciales con otros pueblos y se muestran las diferencias a través de la lengua y en ocasiones implican relaciones conflictivas. En la lengua en Tu'un Savi se denomina a los miembros del pueblo Me'phaa como Na vaá o Na wuaá: los que viven abajo. Esto en alusión a su ubicación geográfica en zonas con menor altitud. De igual manera eso se interpreta de acuerdo con la cultura culinaria na vaá xaxi ko'ndo: los de abajo que comen ranas. En alusión a que dicho animal forma parte de la comida de este pueblo. A los integrantes del pueblo Náhua se les denomina Na Nkoo, Na Ngoo: los que son de las serpientes; o Na Ñuu Nko'yo: los que son del lugar húmedo. Lo anterior en alusión a que se ubicaban en los valles húmedos y frescos del Altiplano y también por la importancia que daban a las serpientes en su cultura. A los españoles se les llamaba Na Chopi que es resultado de la contracción de la palabra Gachupín. A los españoles de manera despectiva se les denominaba na sa'an o na xa'an que alude a los "mantecosos" o los que "huelen mal". De ahí deriva que la gente externa o mestiza se le denomine como na sa'an o también se les siga denominando con los términos coloniales de "gente de razón" o na inka ñuu: los que son de otro pueblo.

A los ñomdaa nancue se les nombra como: na ka'an tu'un ñama, "los que hablan la lengua como de cañuela". Es en alusión a los sonidos que emiten al hablar que es como cuando el viento sopla entre las cañuelas. Los Me'phaa nombran a Na savi como Renee y le atribuyen distintos significados como: gente rebelde, brujos, que le gusta vestir de

colores fuertes, que no saben comer, son discriminados, y que su lengua es corta porque no pronuncian bien las palabras. A Na Savi, de manera despectiva y racista, se nos denomina como: transavi (savi transa), mixterco (mixteco terco), mixtequillo (diminutivo de mixteco y con un sentido de desprecio), paisanito (diminutivo de paisano y desprecio), tu no savi tu si savi (tú no sabes tú si sabes), son de Metlatonto (son de Metlatónoc), son de Tontotepec (son de Tototepec), indio bajado a tamborazos de la Montaña, mixcuaro, güanco o huanco (que viene del náhuatl tlhuanco: borracho y sin razón, perdido), nacos, montañeros, gente necia, indios de allá arriba, entre otros calificativos con una carga de discriminación y racismo muy profunda que incluso muchos na savi han internalizado y los usan pero tiene que ver con una dominación muy profunda que proviene de la época colonial y de las formas de dominación en distintas etapas.

A pesar de las denominaciones y designaciones que otras personas y culturas realizan se mantiene la identidad y se reivindican los conceptos de Nuu Savi y Na Savi para seguir autodesignándonos como Pueblo de la lluvia y Gente de la lluvia y que cobra un mayor sentido de reivindicación en años recientes.

EL NACIMIENTO

El ciclo de vida de un Ta Savi o Nā Savi inicia desde la concepción. Es cuando los padres realizan diversas prácticas simbólicas asociadas con el pensamiento y las creencias que se tienen sobre la vida. A las mujeres le son reservadas ciertas tareas y se les prohíbe ir a las barrancas, ríos o ciénegas o salir en los días de luna llena dado que se puede ver afectado el embrión que se gesta en su vientre. El ciclo de la gestación es un momento en el que prevalecen las ideas y la concepción acerca de la vida. Para la mujer no solo implica el cuidado personal, la responsabilidad sino la mística de ser proveedora de vida.

Al recién nacido se le corta el cordón umbilical y se guarda en un lugar seguro, se entierra o se pone en algún lugar del techo de la casa.

En el caso de la placenta, si es hombre, se deposita en sombreros de palma o en un morral y se sube a la copa de los árboles. Esto es para que los hombres provean de los recursos para la casa. En el caso de las mujeres se entierra cerca de la casa y de acuerdo con la cosmovisión es para que la mujer sea eficaz en las tareas de la conducción del hogar; de Ve'e Ka'nu (la casa grande, la casa sagrada). El padre toma un cántaro de barro y sopla para hacer sonidos atrás de la casa para ahuyentar a los espíritus malignos y el recién nacido no se enferme.

A los recién nacidos se les deja crecer las uñas y el cabello. Las uñas son para que el animal que los cuida (Kiti Xito), el animal que mira o vigila, tenga garras para defenderse. Y el cabello no se le debe de cortar para que no tenga dificultades para aprender su idioma y para hablar. Entonces desde el nacimiento, tener garras y palabra es también parte de la cosmovisión que nos indica el carácter de respetar y honrar la palabra. Por ello se cuida a los hijos y se les alecciona conforme van creciendo.

Las prácticas van variando en el amplio territorio Ñuu Savi, y también, debemos reconocerlo, se están perdiendo cada vez de una manera más acelerada, ya sea por el olvido desde los propios miembros del pueblo, ya sea por vergüenza o por racismo, o también porque la colonización cultural enseña que lo propio no vale.

El primer espacio que reconoce y del cual se va apropiando el sujeto es Ve'e (la casa), los padres y hermanos. Los de nuestra casa (Na ve'e yo), nuestros hermanos (Na nta'an yo). Y de esta manera se empiezan a crear los espacios de solidaridad, fraternal y compañerismo colectivo. El esfuerzo al interior de la familia se manifiesta en el "sama nda'a na nta'anyo" (el cambio de manos entre hermanos). Que es la fuerza familiar de bienes simbólicos, materiales y trabajo físico para las tareas familiares, agrícolas o comunitarias. El trabajo como servicio es parte del honor, el respeto y para que al sujeto no se le oculte el rostro (na a nikasi nuu yo). Es la mejor manera de adquirir el prestigio y respeto formal ante la familia.

En el segundo momento y mientras va creciendo el sujeto (ñani, ku'va), el hermano o la hermana. Va adquiriendo responsabilidades, actitudes, principios y formas de comunicación que lo van integrando al Ñuu (pueblo), a la cultura, al escenario más amplio donde se mueve. Se va aleccionando en principios morales y éticos, en el trabajo y servicio, en el respeto a los mayores, en el conocimiento de los espacios sagrados y la geografía del territorio. En la identidad como expresión de una continuidad histórica y de un pensamiento que se le transmite en los procesos cotidianos. Y esta identidad que se relaciona con la religiosidad y un pensamiento vivo latente que se le indica a través de la oralidad, este sistema de tradición oral que se ha mantenido vigente en los últimos cinco siglos, después de la colonización y cuando se vieron destruidos sus tesoros de la memoria.

En este sentido el sujeto se integra, participa, cumple, aprende, y reaprende en los procesos cotidianos y colectivos. Se va apropiando de elementos que lo van a definir en el escenario comunitario y que le van a otorgar identidad. Así, va aprendiendo que ser Ta Savi o Ña' a Savi es un proceso relacional con sus semejantes, con la comunidad, con su historia, su vida religiosa y con el territorio. Savi (la lluvia) es la entidad sagrada que provee la vida y las bendiciones. Habita en las cuevas, en la cima de las montañas, en las Ciénegas, en los lugares considerados sagrados y que se relaciona con el territorio; el Ñuu o Ñu'un, la tierra. Espacio que se defiende históricamente y el cual está, es y se apropia. No solo como espacio geográfico que provee de los alimentos, sino como el territorio sagrado, como el lugar donde se asientan los pobladores y se lleva a cabo y reproduce la vida comunitaria.

ÑU'U YO / NUESTRA TIERRA

Los pueblos Na Savi se han adaptado a procesos económicos y relaciones de producción a los que fueron sometidos, pero también han resistido manteniendo el eje y sustento de su cultura e identidad que es la lluvia, y también el territorio. La tierra, el agua y los recursos naturales, representan elementos simbólicos y sagrados, además los cohe-

sionan como pueblo y cultura y son ejes de nuestra identidad. Al mismo tiempo nos proveen de recursos y medios para la subsistencia. El carácter simbólico y sagrado de la relación entre la tierra, la naturaleza y la sociedad Na Savi se muestra a través de diversas prácticas rituales o ceremoniales. La tierra y el territorio tienen un significado simbólico y sagrado desde la cosmovisión. Por ello se les respeta y ante la injerencia de agentes externos que pretenden desarticular a las poblaciones, imponer políticas públicas, instalar mineras, explotar los bosques, privatizar la tierra y atentar contra los recursos de los pueblos, se impulsan acciones de defensa basados en el derecho, la historia, la costumbre y la cosmovisión.

Los procesos económicos y políticos que se han dado en las últimas décadas en Ñuu Savi han tendido a la búsqueda del desarrollo económico y el abatimiento de la pobreza, sin embargo, dichas políticas públicas instauradas no han logrado tener el efecto de contrarrestar el nivel de desarrollo político y económico. Recientemente empezaron a aparecer empresarios madereros que explotan los bosques; empresas mineras transnacionales que buscan apoderarse de los recursos naturales con fines comerciales. Lo anterior ha convocado a la organización y movilización de pueblos y organizaciones sociales en oposición a dichos proyectos.

En el caso de la gente de la lluvia, la tierra y el territorio se encuentra entrelazada con su manera de entender y comprender el universo. Para Na Savi la relación con la tierra es muy estrecha. En la cosmogonía fue precisamente en las cuevas en donde surge la creación del mito primigenio, y en dónde; así platican los ancianos, el agua, el viento, el fuego, la tierra y la montaña, así como los granos de maíz y otras deidades se articulan para brindar los alimentos a los pueblos Na Savi. Desde la cosmovisión el culto a la deidad de la Lluvia, Ñu'u Savi, se realiza en espacio abiertos, en la cima de los cerros más altos y en cavernas de las cuales brota el agua nueva, el agua original, que mana de las profundidades a través de las filtraciones y manantiales subterráneos. Es decir, la lluvia surge inicialmente de la tierra, a la cual está íntima-

mente vinculada, ya que ambas constituyen en conjunto la fuerza germinal por excelencia. Por otra parte, ese mismo poder germinal presente en las cuevas es el elemento que la historia sagrada mixteca registra como el que otorgó fuerza vital a los fundadores de sus más importantes linajes. De ahí que tanto la vida vegetal como los linajes humanos tengan su origen en las cavernas sagradas que existen en el Ñu'u Savi.²

Otra forma de relación con la tierra es cuando alguien se espanta. Cuando esto sucede las personas toman un puño de tierra y se lo llevan a los rezanderos o curanderos para que estos invoquen a los espíritus y les ofrecen un pago en especie a los espíritus como son flores, velas, copal, recursos y dinero. Se le llama Tayi Ka'nu (silla sagrada), que consiste en una ofrenda y rezos en el lugar en que el individuo sufrió el espanto y se solicita a los espíritus que la salud de la persona retorne.

Ñu'u es el concepto que alude a la tierra, el espacio material en que nos encontramos. Por tanto y de acuerdo con esa raíz lingüística: Ñuu yo, es nuestro pueblo, y que engloba a la tierra y los elementos materiales en que nos encontramos pero que se refiere a nuestro pueblo como espacio colectivo en el cual se da la vida. Así el Ñuu yoo, es nuestro pueblo y también nuestra tierra. Así tenemos que el Ñuu Yivi: es el Pueblo de la Gente, pero la connotación es que se relaciona con el mundo. El lugar donde habitan los hombres vivos, la humanidad. De ahí que exista el Ñuu Ndii, pueblo sagrado, de los muertos.

Tiene entonces una connotación e incluso un sentido histórico. Es el espacio social habitado que fue ocupado en un momento de su desarrollo, apropiado y resignificado, que abarca un área y que impone, incluso una frontera regional, delimitada por rocas, barrancas, ríos, señas o fronteras naturales, que los mismos habitantes han definido y que en algún momento fue apropiado u ocupado por diversas situaciones.

² Bartolomé, Miguel Alberto y Barabás Alicia Mabel, El pueblo Ñu Savi. Los Mixtecos, en *Arqueología Mexicana*, Vol. XV, No. 90, periodo marzo-abril, Editorial Raíces, México, 2008, pp 68-73.

Además, ha sido modificado, reposicionado, utilizado, y reapropiado. En algún momento de la historia es y ha sido con base en posicionamientos graduales o recurriendo a instancias institucionales, y, defendiéndolo con sus documentos ancestrales o títulos primordiales.

Otra forma de ver a la tierra, a nuestra tierra, Ñu'u yo: es desde la visión de los lugares sagrados. No solo alude a la serranía montañosa, sino que está asociado a los nombres de los pueblos y los elementos naturales:

Yuku Savi	Cerro de la lluvia
Yoso Nuni	Llano del maíz
Yoso Ndiva'yi	Llano del Coyote
Yichi Kunu	Camino Hondo
Yivi Ka'nu	Barranca Grande
Ita Ta'nu	Rio Sinuoso, Quebrado
Ita Toon	Río Negro, Arroyo Prieto.

Si nosotros atendemos la cuestión del territorio desde el aspecto sagrado. Los cerros son lugares donde habitan las deidades, los espíritus y se les considera sagrados y de respeto. En la geografía de la Montaña existen muchos lugares de este tipo. La población acude a la cima de las montañas más importantes para realizar rezos e invocaciones. En la cima de los cerros se realizan los encuentros con los espíritus y las fuerzas de la naturaleza. Algunas elevaciones y montañas que son muy importantes y que se encuentran distribuidos en diversos lugares de la geografía de Ñuu Savi. Las partes del cuerpo se denominan como parte esencial de una Montaña: Sini Yuku (cabeza o cima del Cerro); Soko Yuku (cuello del cerro); Tóko Yuku (Cintura del Cerro); Ko'ó ndo Yuku (Colina del Cerro), Xa'a Yuku (Pie del Cerro). El significado de la tierra también integra la geografía simbólica, sagrada y los recursos naturales que dan vida a los pueblos y culturas de la Montaña.

Históricamente el territorio de los pueblos Na Savi ha sido un objetivo para los gobiernos y autoridades en distintas épocas. En las últimas décadas las nuevas formas de colonialismo se observan con la

incursión e intromisión de madereros, empresas comerciales y las corporaciones mineras con recursos extranjeros que buscan acceder, usufructuar y apoderarse del bosque, el agua, los minerales, las plantas medicinales y otros elementos.

En la lucha por la defensa y reivindicación del territorio convergen iniciativas de ciudadanos y los pueblos indígenas con diversos niveles de experiencia y organización. Las organizaciones etnopolíticas han sido de las más activas y se mueven y oponen a las iniciativas contemporáneas de agresión al territorio y al saqueo de los recursos naturales. En el fondo los pueblos empiezan a establecer una nueva correlación de fuerzas que cuestiona el actual modelo de desarrollo neoliberal y reivindican una manera más digna de vivir. Para Na Savi, se trata de: Na kundoyo, na ku taku yo va'a xi'in na nta'an yo, xi'in na ve'e yo. Que significa "vivir o estar bien con nuestros hermanos y los de nuestra casa o familia".

El "estar" se refiere al "existir" en la vida, con los hermanos, que implica formar parte de un colectivo más amplio que inicia precisamente en el ámbito familiar, pero se amplía a la comunidad. "Vivir bien" significa cohabitar en un espacio social y territorial en armonía personal, colectiva y tener los recursos necesarios para vivir con justicia. "Kuu taku yo" se refiere a existir, palpar, germinar como na yivi, como personas y seres humanos en nuestra tierra. Por eso es común decir: ¿An sivi ta yivi ku ún?, ¿qué acaso no eres gente? Entonces ser gente es tener un nombre, un lugar, un sentido de adscripción, un lugar y una tierra. Es para que no se oculte el rostro. El ser y existir se relaciona entonces no solo con la existencia sino con el espacio social y territorial donde el sujeto se mueve, habita y construye sus procesos sociales.

Entre un sector de los maestros, dirigentes políticos y algunos académicos, se ha empezado a construir la idea y concepto de Nuu Savi como un espacio vinculado al territorio y de la nación. Este concepto se ha venido utilizando, primero por profesores bilingües, y ahora por los miembros de la Academia Ve'e Tu'un Savi; así como los Comités de

Desarrollo Lingüístico de cada una de las entidades. Forma parte de la revitalización de un discurso contemporáneo que viene cobrando fuerza, que alude al territorio histórico y que fue fragmentado en un momento por las políticas administrativas coloniales y del siglo XIX. La recuperación de este concepto alude a un área geográfica y cultural de historias y resistencias compartidas, así como de reivindicación de derechos sociales y justicia. En este planteamiento resurge con mayor solidez la defensa de la lengua materna como eje articulador, la historia y el territorio. La lengua es una reivindicación que surge a fines de la década de 1970 y se articula con los procesos de educación indígena y de la estandarización de la lectoescritura. Sin embargo, gradualmente, se ha ido fortaleciendo y compartiendo experiencias de lucha y exigencia de otros derechos.

En la lucha por el territorio, se van innovando las formas de accionar. Desde la toma de oficinas y bloqueos carreteros, el impedimento a la entrada de maquinaria de las empresas mineras, la oposición a la entrada de agentes gubernamentales, hasta las de difusión a través de boletines, pasquines, volantes, radios comunitarias, páginas de internet y redes sociales. Esta resistencia se ha convertido también en un memorial de agravios y de héroes comunitarios en nombre de los cuales se llama a la lucha por la defensa del territorio.³

ÑA TO' O KUU ÑA KA' AN YO. NA A KA' NU NDUSU
ES DE RESPETO LO QUE HABLAMOS.
QUE NO SE QUIEBRE LA PALABRA

Relegadas a una condición de diabólicas, negadas y desvalorizadas las lenguas fueron condenadas a desaparecer. Pero la resistencia de los pueblos ha sido magra. Los ancianos, mujeres y el pueblo rememoran historias de ayeres lejanos mediante estilos discursivos basados en la

³ Las reivindicaciones son pacíficas y se dan en el marco jurídico constitucional. A pesar de ello los dirigentes, líderes, autoridades comunitarias y ciudadanos han sido objeto de la criminalización de su lucha. Son frecuentes los encarcelamientos, la represión, la intimidación, la militarización de comunidades indígenas, el hostigamiento, amenazas y asesinatos. Las autoridades han mantenido una postura de cerrazón al diálogo y no resuelven los problemas de la población indígena.

oralidad, la argumentación, el paralelismo, las fórmulas rituales o los parangones y así conservan la historia colectiva que también guarda estrecha relación con el territorio, los rituales y la vida cotidiana.

Na savi otorgan un alto valor y respeto a la lengua en la vida cotidiana, en eventos rituales y el nombramiento de autoridades comunitarias. El actuar como se habla o con lo que se compromete el individuo es de importante dado que "empeña su palabra". Por ello el cumplimiento de sus actividades implica reconocimiento, prestigio, honor o respeto. De ahí que respetar "lo que se dice en los eventos o ceremonias de cambio de autoridades es respetar a la comunidad y a los hermanos y hermanas.⁴ Como lo definen: Es de respeto lo que hablamos; Ña to'ó va ku ña ka'an yo".

Los individuos que asumen cargos comunitarios se comprometen, con sus propias palabras, ante la comunidad, a mantener una actitud de respeto, solemnidad y rectitud. Cuando no cumplen con lo establecido en su discurso pronunciado en la asamblea o el ritual cívico o religioso, se dice que "no respetan sus palabras, su voz". Esto acarrea el descrédito individual y a su parentela. En caso contrario, cuando se obra y actúa como lo han establecido, se cumplen sus actividades, se ha mostrado responsable y ha convertido sus palabras en hechos. Entonces se "hace valer la palabra" además de ganar respeto entre la comunidad.

"La palabra es respeto, que no se quiebre la palabra". Así dicen los rezanderos cuando llaman a las almas de sus antepasados. Cuando suben a las colinas, los cerros y las montañas el 27 de octubre para llamar a sus muertos. Es la lengua y la palabra las que guían. No son reglas escritas, son las prácticas de la costumbre que continúan vigentes y por medio del cual se transmite la experiencia, el conocimiento, las ideas, las historias, las leyendas, la narrativa mítica y el modo de ver el mundo.

⁴ Ñani: Hermano; Ku'va: hermana. Son gentilicios que reutilizan para referirse a los habitantes. Puede no haber lazos parentales, pero se asume como parte de una familia extensa, en hermandad.

La palabra sigue siendo una máxima de respeto, así como el espíritu de sacrificio, el servicio, el honor y la dignidad.

El aleccionamiento del sujeto es en torno a la lengua, las prácticas rituales, el tiempo, los conocimientos, a la medicina, las formas de organización comunitaria; y también en torno a diversos ciclos y momentos de la vida. Y algunos de estos elementos son los tres ciclos básicos en el que se desarrolla el sistema de organización comunitaria basado en:

Sama na Ve'e Tyuun / Cambio de autoridades.

Kana yo Yoko Savi / Invocación a la lluvia sagrada.

Ní kana yó níma ndii / Invocar el alma de los muertos.

Estos tres ciclos en que se divide la vida de Na Savi, es el espacio temporal, anual en que se organiza la vida organizacional y que articula, une y establece los patrones de conducta, principios de trabajo y revitaliza a los pueblos.

SÁMA NA VE'E TYUUN / CAMBIO DE AUTORIDADES

En el principio de los tiempos los Dioses bajaron del cielo para entregar el bastón de Venus, la vara de mando, a los hombres de la lluvia para que guiaran a su pueblo. El relato corresponde al Códice Zouche Nuttall un documento en el cual se conserva la memoria de las deidades e historia de la gente de la lluvia. Actualmente Na Savi (la gente de la lluvia) en el territorio de Oaxaca, Puebla y Guerrero eligen a sus autoridades en octubre, en la fiesta de los muertos (Vikó Ndii). Se realiza en esta fecha porque, de acuerdo con su visión del mundo, las almas de sus antepasados vienen y comparten la comida, la bebida, lo cosechado y fungen como testigos de honor en las reuniones celebradas para elegir a sus autoridades.

Las almas guían, vigilan, orientan y señalan el camino correcto a los elegidos y para que no incurran en errores. De esta manera el

pueblo marchará sin pleitos, sin divisiones ni enfermedades y en armonía. El cambio de autoridades se realiza en enero, el mes de la renovación, el año nuevo (kuiya xaa). La actividad forma parte del ciclo de ejercicio de poder comunitario y permite revitalizar el sistema organizativo basado en el cumplimiento de cargos. Es, también, una función colectiva que asegura a los sujetos un lugar, membresía, reconocimiento y la reproducción de una costumbre ancestral que se ha modificado, reinventado, fortalecido y sigue vigente.

El nombramiento de autoridades se articula con un proceso ritual colectivo en el que intervienen los curanderos, rezanderos, señores grandes (tata xikua'a), autoridades y el pueblo que acude a la cima de los cerros sagrados, a las ciénegas, la iglesia, las tumbas de los ancestros y otros lugares de adoración para orar y solicitar a las almas y espíritus que iluminen a las autoridades. Con plegarias, rezos y discursos, basados en estrategias de la oralidad, los ancianos, depositarios de la sabiduría comunitaria, dan consejos y recomendaciones a las autoridades. Otros elementos fundamentales son la música, bebida, baile, comida y fiesta que acompañan el cambio de autoridades. Son elegidos en su comunidad. Posteriormente acuden a la cabecera municipal para ser reconocidos oficialmente por los ediles municipales.

Para elegir a las autoridades se busca a personas con cualidades como espíritu de servicio, colaboración y responsabilidad en los trabajos comunitarios. Una característica importante es la capacidad de convocatoria, consenso y ejercicio congruente de la justicia que promueva el diálogo al interior del grupo como una manera de "hacer valer su rostro". Ser autoridad, representante del pueblo o comisario otorga respeto, prestigio y honorabilidad. La autoridad emana del reconocimiento y respeto del pueblo, la comunidad, la elección, la consulta, la asamblea y el mandato colectivo. Cumple con lo que ordena y dispone el pueblo. Si se desvía es sujeto a la crítica, señalamientos, regaños y su actitud, si es negativa puede traer consecuencias fatales a la comunidad. En una ceremonia pública, en la comisaría o los ayuntamientos, le son entregadas las varas de mando y de respeto (yitun ta to'o), el símbolo

del poder y la justicia comunitarios, además de flores, velas, los bienes de la comisaría y los documentos ancestrales que acompañan el andar de los pueblos en sus gestiones, luchas, esperanzas y sueños.

Quien porta las varas de mando es el guía, el que "camina adelante", quien representa los intereses del pueblo y obedece al colectivo. La responsabilidad dura un año y significa cumplir el servicio de trabajo y el calendario ritual, así como otros lo hicieron antes. Brindar servicio significa el sacrificio personal como ofrenda colectiva y a los espíritus para que exista armonía entre la gente. A las autoridades se les denomina Na Ve'e Tyuun: los que sirven o trabajan para el pueblo. En la comisaría (Ve'e Tyuun); la casa del trabajo, los señores grandes dan consejos a las autoridades y palabras de respeto (tu'un xavi). Los ancianos rememoran historias ancestrales y dan ejemplos para que las autoridades se conduzcan con honor y servicio.

La legitimidad de las autoridades recae en su actividad, en el trabajo realizado por y para el pueblo. En su capacidad de ser vocero, guía y representante del sentir colectivo. Sus actividades no son aisladas y están sujetos a la vigilancia constante de la población que lo acompaña, respalda, brinda consejos o bien lo amonesta públicamente. Las fiestas son el espacio de reunión de autoridades y el punto para compartir la experiencia de ejercer el poder. Las autoridades comunitarias cumplen, organizan, colaboran y participan en los eventos del pueblo, las fiestas patronales, los rituales o reuniones. También actúan como juez para solucionar los conflictos intracomunitarios y además ser interlocutores con las autoridades e individuos externos a la comunidad. El servicio brindado a la comunidad otorga prestigio y experiencia en la vida y es uno de los caminos que lo llevará a convertirse en Tata Xikua'a (señor grande). El ejercicio de un cargo comunitario implica no solo cumplir con las tareas colectivas correspondientes. También adiestra a los sujetos en el desempeño y aprendizaje de ciertas tareas.

Los procesos económicos y políticos en los que se insertan Na Savi los ha obligado a replantear sus formas de organización social.

Una estrategia actual es elegir como autoridades a profesores bilingües o individuos con capacidad de leer y escribir. Esto les permite mayor interlocución y negociación con los representantes gubernamentales o externos. Un fenómeno latente es la cooptación por parte de los partidos políticos, sectas religiosas u organizaciones que, por vía de prebendas, otorgamiento de recursos económicos o apoyos, entre otros, ha provocado la ruptura del tejido social comunitario y permeado la estructura social. De esta manera se provoca la existencia de comisarías paralelas, confrontaciones y, en algunos casos, la violencia comunitaria. Aun así, la elección y el cambio de autoridades es una forma de ejercicio del poder comunitario que adquiere relevancia política para Na Savi y, en las últimas décadas, estratégicamente replantean su papel como protagonistas en la historia y hechos contemporáneos. Una manera de autogobernarse y de ser pueblo, estar presentes como sujetos y actores políticos revitalizando su organización social. Un ejercicio autónomo del poder para y por el bien del pueblo.

KANA YO YOKO SAVI.

INVOCACIÓN A LA LLUVIA SAGRADA

393

La entidad sagrada para Na Savi es la lluvia y que otorga identidad al pueblo. Entre el 19 y el 24 de abril es cuando acuden a la cima de los cerros para celebrar rituales e invocar con rezos, plegarias y fiesta al espíritu de la lluvia (Kana yo yoko savi). Este ritual data de un pasado mesoamericano que ha tenido continuidad, se ha modificado y reelaborado incorporando nuevos elementos y articula a Na Savi en torno a su identidad sagrada y reactiva constantemente su memoria colectiva y sus formas de organización social.

La celebración se ha articulado con los santos católicos. Así San Marcos representa a la lluvia. Y en torno a este santo se inician las actividades del ciclo agrícola. La transposición de dicho santo ha obligado a modificar ciertos patrones rituales. La lluvia es un espíritu que habita en su casa, en la cima de los cerros. Ahí duerme durante varios meses en el tiempo de secas. En abril es necesario subir a la cima para llamar

a las nubes, el viento y el agua de los 13 mares que ayudarán para la buena siembra y cosecha de las semillas de maíz, frijol, calabaza, chile, chilacayote y la vegetación en las comunidades. Es necesario despertar a la lluvia, a savi.

El ritual en torno a la lluvia convoca a todos los habitantes quienes asumen roles específicos. Desde el 19 de abril inician las actividades para celebrar a Savi que implica la colaboración de los individuos, los ancianos, los mayordomos, las autoridades comunitarias, Ta yiva si'i (el padre y madre), las mujeres y los niños. La actividad más importante es subir a la cima de los cerros sagrados para llamar a Savi, en ocasiones representado por piedras redondas o ídolos considerados de un alto valor y respeto para la gente dada su importancia como proveedor del agua, las bendiciones y las buenas cosechas.

Ta yiva si'i (el padre y madre) es el especialista de la palabra encargado de llamar al espíritu de la lluvia. Éste le invoca con un rezo imbricado de palabras poéticas, respeto y solemnidad, además de recurrir a estrategias de la oralidad. Utiliza en su rezo, que dura de una a ocho horas, argumentaciones, fórmulas rituales, persuasiones, repeticiones y paralelismos. También se vale de elementos materiales como manojos de flores, velas, cigarros, copal, aguardiente, las varas de mando, ramas de ocote y sacrifican animales como chivos y gallinas. El rezo es una parte importante del proceso ritual. Si se cumple es muy probable que las bendiciones sean benéficas para el pueblo. En caso contrario, si no se cumple con lo establecido y se violenta el ritual, caerán las desgracias sobre los habitantes, vendrán aguaceros y huracanes, las serpientes se meterán a las casas, el maíz no va a crecer, habrá sequía. El especialista de la palabra es un señor grande (tata xikua'a) conocedor de las estrategias de la oralidad y un hombre de conocimiento en los pueblos. Su aprendizaje viene de la enseñanza de sus padres y abuelos, así como la experiencia asumida en cargos comunitarios. Es un hombre de respeto en los pueblos.

Con la invocación a la lluvia se inicia el ciclo agrícola. Es uno de los rituales más importantes y se encuentra articulado con otros eventos de su calendario religioso y agrícola. Las actividades como la preparación del tlacolol, la tierra para sembrar se prolonga con la siembra, el cuidado de la milpa, la cosecha y el compartir los productos. La petición de lluvias significa ir a pedir permiso y a invocar al espíritu del agua para que les provea de fertilidad y buenos augurios. Continúa con distintas actividades y se prolonga hasta el mes de septiembre cuando los primeros elotes empiezan a germinar y son ofrendados a San Miguel, el 29 de septiembre y a las almas de los muertos en octubre y noviembre.

El ciclo agrícola también involucra las formas comunitarias de organización como el cambio de mano entre hermanos (Sama Ndaa Na nta'ayo). Este consiste en el apoyo mutuo en las faenas agrícolas y colaboración entre compadres, hermanos, amigos y miembros del pueblo y que posteriormente es correspondido a quien lo solicite. Esta figura organizativa articula a la población en el trabajo.

El ritual de invocación a la lluvia representa un entramado que permite a na savi la reproducción cotidiana de la identidad a partir de prácticas concretas y simbólicas. Además, en torno a la lluvia, el agua, las nubes y otras actividades y deidades se tejen historias, cuentos, mitos y leyendas que circulan en las parcelas y los tlacololes donde se trabaja y se honra a su entidad mítica. Una experiencia milenaria, que se ha diversificado y reelaborado, pero que articula a na'savi y les permite recrear su memoria colectiva y sus formas de organización social en el México contemporáneo.

NÍ KANA YÓ NÍMA NDII.

INVOCAR EL ALMA DE LOS MUERTOS

Honar a las almas de nuestros muertos es vital. Vikó Ndi: la fiesta de los muertos es una celebración que se realiza en octubre y los primeros días de noviembre. Desde Nuu ndii, el mundo de los muertos, las

almas retornan para ayudar a los habitantes del Ñuu Yivi (el mundo de la gente). Vienen a compartir los alimentos y los productos cosechados. En la fiesta abunda la comida, las flores y el copal. Hay alegría, música y bebida. Todo en un marco de respeto porque las almas vienen a hacer justicia y dar aliento y fuerzas a Na savi para que continúen viviendo y resistiendo. Las almas procuran y protegen de las fuerzas negativas y las enfermedades. Otorgan bendiciones y velan por la comunidad. Procuran buenas cosechas y la salud. Las almas se manifiestan con el aire de las tardes, en la comida, en las velas, el fuego, en los sueños y por medio de diversas señales.

Ta ní kana níma (el que invoca a las almas), en la noche del 27 de octubre, en conjunto con las autoridades comunitarias, acude a la cima de los cerros sagrados e invoca a los muertos mediante rezos y plegarias. Un lenguaje ritual solo conocido por algunos miembros de Ñuu Savi. Basado en estrategias y fórmulas de un discurso solemne, durante horas, y ofreciendo las varas de mando, velas, manojos de plantas, flores de cempasúchil, copal, cigarros, cerillos y aguardiente. El invocador las apila junto a las cruces y reza por los mayordomos las autoridades. Invoca para que los muertos vengan, den fuerza a los habitantes y hagan justicia. Se les invoca de la siguiente manera:

Mii ndo nakoto ndo nuu ndi / ustedes vean nuestro rostro
 Na koto ndo xi'inna / vean por ellos
 na ki'in ndo kue'e / agarren la enfermedad,
 na ki'in ndo kuita / agarren la maldad,
 vitin vaxi ndo koo justicia / ahora vienen para hacer justicia.
 Ña ná taku tu'un / que reviva la palabra
 ña ná taku tachi / que reviva el espíritu
 ña ná taku ndusu / que reviva la voz

Ánima ndee tu'un / alma de palabra fuerte
 ánima ndeetachi / alma de espíritu fuerte
 ánima ndee ndusu / alma de voz fuerte

Ta mii ndi un koo tu'un dí / Y nosotros no tenemos palabras
 un koo tachi ndí / no tenemos espíritu

un koo tu'un dí / no tenemos palabras
un koo ndusu ndí / no tenemos eco
Ta vitin vaxi ndo koo justicia / ahora vienen para hacer justicia.

Así Na Savi muestran apego a su costumbre, mantienen el respeto entre sí y con las almas de sus ancestros, que los protegen en cada actividad. No hay temor, sólo respeto por los ancestros que vienen, conviven y los vigilan. Hacen y reafirman su costumbre e historia cotidiana. Las palabras son para que a Na Savi no se les "oculte el rostro", "no tengan vergüenza" y para "cumplir con la costumbre por el bien del pueblo".

UNA LARGA HISTORIA DE AGRAVIOS Y RESISTENCIA

Somos un pueblo con una cultura de más de 3000 años de historia. Somos el producto de una construcción colectiva, con una constante adaptación tecnológica, cultural, económica, de organización social y a las condiciones del territorio. La historia nos muestra un pueblo rico en expresiones artísticas. Un pueblo guerrero que logró imponerse y ser un señorío con amplia extensión y que, en lo subsecuente, en la colonia obligó a nuestros antepasados a ser negados. A resistir y aprender a caminar con la firme esperanza de ver un amanecer distinto. Hoy nos corresponde como pueblo de la lluvia mirar y reflexionar, repensarnos profundamente para empezar a construir un país que no nos niegue ni excluya.

Hemos mantenido una relación con nuestro entorno y las deidades en un sistema religioso vinculado a la fertilidad de la lluvia, la tierra, las nubes, el viento, el rayo, los animales y nuestra gente. En nuestras acciones se observan orientaciones que se relacionan con nuestra forma propia de mirar y habitar en el mundo, con nuestras creencias, pensamientos y un sistema de símbolos propios y de la religión cristiana que hemos integrado. El territorio es el espacio material en el cual desplegamos nuestros rituales, y la espiritualidad que nos acompaña para seguir haciendo un camino digno por nuestras familias y nuestra gente.

Tenemos una continuidad cultural, histórica y defendemos un territorio. Este territorio que hoy es amenazado por intereses de malos gobiernos y de empresas transnacionales. En nuestros pueblos se observa la continuidad, en nuestras prácticas cotidianas, en el reconocimiento del pasado, en nuestro presente de adversidades y sueños y en el futuro que seguimos construyendo.

En la historia oficial se nos adscribe con términos externos y que no reflejan el sentido que nosotros consideramos. Replantear esa historia de bronce, de héroes y caudillos debe ser un reto y desafío contemporáneo. Tenemos que volver el rostro a nosotros, a los ancianos, a las mujeres, hombres y gente sencilla, común, y que teje sus acciones en la vida cotidiana. Nuestro reto es hacer una historia desde abajo, a contracorriente, desde los modestos esfuerzos en los que nos vemos inmersos y recuperar nuestra historia, dignidad, lengua y cultura.

La larga tradición de resistencia y continuidad de Na Savi se encuentra en una serie de elementos que nos brindan identidad y se cimentan en:

- La continuidad histórica como pueblo que proviene de legado cultural mesoamericano que ha sido configurado durante siglos de dominación y generando un mestizaje con elementos externos.
- La organización comunitaria, instituciones y la estructura jerárquica de cargos, así como las normas, la costumbre, el derecho consuetudinario que han permitido mantener una cohesión bajo una estructura jurídica y un sistema normativo propio que permite decidir de manera colectiva.
- El territorio histórico como el espacio material y simbólico donde se reproduce la cultura y que nos provee de alimentos y medios para subsistir. Un territorio que implica una vinculación y genera valores de arraigo, respeto y defensa.

- La organización religiosa, la cosmovisión, el sistema de creencias y la religiosidad que provee de membresía en la comunidad.
- La lengua como medio de comunicación, enseñanza y que se revitaliza en el ámbito familiar, privado, público y en los espacios rituales bajo sistemas de comunicación basados en la oralidad y la tradición oral.
- La resistencia silenciosa o abierta como recursos para seguir sobreviviendo ante las políticas y acciones etnocidas.

Ante lo anterior y en la perspectiva de construir, escribir y reelaborar nuestra historia y recurrir a la articulación de diversas disciplinas sociales. Es importante destacar que el trabajo de reconstrucción histórica requiere de disciplina, esfuerzo, coraje y utilizando métodos, técnicas, fuentes y herramientas actuales para escribir nuestra versión de la historia. Pero no basta con el que se recupere, escriba o se difunda. Antes de ello debemos de comparar, rectificar, replantear y revisar bien los datos históricos de una manera crítica y someter a juicios de comparación a las fuentes para así divulgar nuestra historia.

La recuperación de nuestra historia ha sido acompañada de luchas contemporáneas por demandas sociales y reclamos históricos que exigen el reconocimiento de la especificidad étnica y cultural, el derecho a la diferencia, el respeto a nuestras instituciones, el idioma, las ideas y la búsqueda de la igualdad de derechos frente al Estado. La tarea que tenemos es dar cuenta de estos procesos y dar a conocer la voz de los sujetos inmersos en movimientos y luchas en distintos contextos. Las manifestaciones políticas indígenas contemporáneas de Na Savi son el resultado de una larga experiencia de luchas y derrotas, asimilando experiencias, innovando y resistiendo en la vida cotidiana y en sus prácticas comunitarias.

La historia por escribir debe dar cuenta de la diferencia, del origen y el desarrollo de la desigualdad, las configuraciones históricas, los cam-

bios culturales, las transformaciones económicas y las luchas de resistencia. El análisis de los hechos sociales debe ser visto en una perspectiva de larga duración, para observar las continuidades y las rupturas de una historia regional que es profunda en la carga de violencia y agravios hacia la gente.

Replantear nuestra historia implica ver los hechos históricos, conocer de dónde venimos, por qué estamos en esta situación actual, cuáles han sido las causas profundas que nos mantienen en el atraso económico y la exclusión social. Conocer quienes han sido los causantes de la desdicha de nuestro pueblo y cómo han actuado en distintos momentos los gobiernos para mantenernos oprimidos. Es importante conocer nuestras fortalezas, puntos de encuentro, diferencias, alianzas históricas y cómo ha sido nuestro desarrollo como sociedad y por qué aún seguimos en esta situación. Necesitamos una historia que reinterprete nuestro andar en el tiempo como sujetos sociales y responda a nuestras expectativas, sueños, necesidades y nos brinde ideas para aspirar a un mejor mañana. Se requiere escribir nuestros pasos, nuestro camino y mirar hacia el mañana. Ese sigue siendo nuestro mayor desafío.

El pueblo Na Savi proviene de una historia milenaria. Después de la colonización nuestros sabios guardaron los secretos y conocimientos, voces, palabra y dignidad. Escondieron en las montañas, en el agua, en las piedras, en la milpa y en los fogones las palabras y la voluntad de caminar. Transmitieron historias y secretos de boca a oído, en rituales y fiestas, en asambleas, en una historia bajo las velas, en la resistencia cotidiana, en el silencio de la palabra. Escondieron la palabra en ininima yo, en el "adentro profundo del alma".

Esas historias habladas, contadas son los que guían a muchos ahora. Y saben que hay que aprender las reglas del otro para jugar y exigir un lugar. Pero no olvidar nuestra propia historia. Las formas propias de ver el mundo siguen vigentes y se han combinado con las de tradición religiosa católica y también con posturas políticas. En el fondo

es una manera de mirar, entender el mundo y habitarlo de acuerdo a una filosofía de la vida y valores que se articulan con las reivindicaciones de autogestión, justicia y autonomía.

Quiero terminar con las frases que unos rezanderos dijeron en la cima de las montañas, al invocar a las almas de los antepasados indican:

An koo na naa / Que no haya quien se oscurezca
An koo nanda'va / que no haya quien se apague
an ka'nu ndo tu'un/ no quiebren la palabra
an ka'nu ndo tachi / no quiebren el aliento
mii ndi na nda'vi sa'ya Ñuu Yivi / de nosotros humildes hijos del mundo.



Ambonhaskakuarheparini:
"caminar en el
propio entendimiento"

Pedro Márquez Joaquín*

*P'urhepecha. Profesor Bilingüe desde 1970. Cursó la licenciatura en Etnolingüística en el Programa de Formación Profesional en Etnolingüística auspiciado por la Secretaría de Educación Pública-Instituto Nacional Indigenista y el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Se tituló en 1982 con la tesis *Penetración del sistema capitalista en una parte de la sierra p'urhepecha, y sus consecuencias en la tenencia de la tierra*. Tiene maestría en Estudios Étnicos en el Centro de Estudios de las Tradiciones de El Colegio de Michoacán, A.C. donde se tituló, en septiembre de 1995, con la paleografía, transcripción y estudio introductorio de *El Tesoro Spiritual en Lengua de Mechuacan*, de Fray Maturino Gilberti, 1558. Actualmente es profesor investigador de El Colegio de Michoacán, A. C.

Muchos estudios antropológicos sobre los p'urhepecha hay, entre los estudiosos sólo uno se asume etnólogo sin tapujos. Según Jacques Lombard la etnología estudia culturas distintas a las del observador, "se ocupa de las sociedades contemporáneas situadas en un espacio diferente y que están poco marcadas por la escritura y las máquinas".¹ Si la etnología la hacen los "otros" y nosotros que somos miembros de las comunidades indígenas ¿Qué hacemos? No conozco algún artículo que ponga en la mesa la discusión sobre el papel de los investigadores indígenas.

En este coloquio sobre el pensamiento indígena contemporáneo deseo llamar la atención sobre el tipo de investigación, es un balbuceo sobre los enfoques metodológicos, compromiso social, responsabilidades con la gente y el uso de resultados de nuestras investigaciones. Donde el investigador nativo que estudia a su gente es, al mismo tiempo, objeto de

¹ Lombard, Jacques, *Introducción a la etnología*, Alianza Universidad, España, 1997, p. 20.

estudio. ¿Aplicamos los mismos recursos para recopilar la información? ¿Qué implicaciones hay detrás de nuestras prácticas? ¿Las políticas públicas para la atención de los pueblos indígenas en México toman en cuenta los resultados de estas investigaciones? Pretendo insinuar a los lectores la posibilidad y necesidad de reflexionar sobre las características de la investigación indígena.

Para valorar el papel de la Instituciones de Educación Superior (IES), me apoyo en los resultados de investigaciones a través de sus publicaciones. Para insinuar la posibilidad de que los investigadores nativos reflexionemos, me apoyo en la experiencia personal cuando hice trabajo de campo en comunidades de la región p'urhepecha.

Básicamente recupero mi propia experiencia del trabajo de campo en varias comunidades desde mis estudios de licenciatura. Me abrego de entrevistas informales a colegas investigadores en distintos momentos; he pretendido hacer reflexionar a investigadores sobre la importancia de que regresen los materiales que se generaron en el proceso de investigación. He consultado la bibliografía, creo yo, no muchos autores, pero pertinentes.

Hoy estamos aglutinados un pequeño grupo en un Seminario de Cultura P'urhepecha, organización académica que tienen como lema precisamente el título de esta exposición: *Ambonhascaquarheparini*, "caminar en el propio entendimiento". Todos los miembros del Secupu están laborando en algunas de las Instituciones de Investigación y todos son hablantes del idioma p'urhepecha. Ciertamente este tipo de esfuerzos tienen su antecedente en varios trabajos como se verá en seguida: en *Memoria. Coloquio de ciencia y tecnología en lengua p'urhepecha* que coordinó Néstor Dimas.² Ahí hay un esfuerzo por pensar y escribir las cosas desde el pensamiento indígena. Raúl Máximo³ y Dante Cera-

² Dimas, Néstor, *Memoria del Primer Coloquio de ciencia y tecnología indígena en lengua P'urhepecha*, Gobierno del Estado de Michoacán, México, 2001.

³ Máximo Cortés, Raúl, *Ju je pireni, Vamos a cantar*, Documental, CDI Delegación Michoacán, México, 2011. https://www.youtube.com/watch?v=RSonkC5_vOo

no⁴ ambos hacen el esfuerzo por mirarse a través de videos. Lucas Gómez e Ireneo Rojas⁵ reflexionan en torno a la lengua y la música. Sólo por mencionar algunos.

Si bien se hace investigación, pero no se reflexiona sobre ella, los investigadores indígenas no han reflexionado aún. Por investigación indígena me refiero a estudios realizados por indígenas, con materiales escritos en idiomas nativos y pensados para el beneficio y aprovechamiento de las comunidades y pueblos indígenas. Esta afirmación no desconoce estudios sobre indígenas, con materiales escritos en lenguas indígenas, en temas indígenas, que por cierto los hay muchos.

Se esperaría que en las Instituciones de Educación Superior en Michoacán: Universidad Intercultural Indígena de Michoacán (UIIM), Escuela Normal Indígena de Michoacán (ENIM), Instituto Tecnológico Superior P'urhepecha (ITSP) y las Unidades UNP atendieran a la población indígena. Ahí deberán surgir ideas novedosas para ser y hacer el motor de desarrollo tecnológico, científico muy estrechamente vinculado a las características de la región. Tomando en cuenta las características sociales, biológicas, culturales y la idiosincrasia nativa. En nuestra búsqueda encontramos una situación desoladora. La ENIM aparece en lista de normales en México, no hay registro de sus publicaciones oficiales, hay estudios como la de Dora María Niñíz Romero.⁶ Otro de Casimiro Leco Tomas, *La Escuela Normal Indígena de Michoacán: Historia, pedagogía e Identidad étnica*.⁷ Del Tecnológico Superior contamos con la

⁴ Cerano Bautista Dante, Tomas, Eduviges, Cheranasticotown, Documental, FICM, 2005, México. <https://moreliafilmfest.com/peliculas/cheranasticotown-2/>

⁵ Bravo Gómez, Lucas, Pérez González, Benjamin y Rojas Hernández, Ireneo, Uandakua Uenakua P'urhepecha Jimbo, Introducción al idioma p'urhepecha, Centro de Investigación de la Cultura Purhepecha, Instituto Michoacano de Cultura, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Gobierno del Estado de Michoacán, México, 2001.

⁶ Niñíz Romero, Dora María, *La normal indígena de Michoacán su diseño curricular*, Instituto Michoacano de la Educación, México, 2015.

⁷ Leco Tomas, Casimiro y Tehandón, Chapina J. Guadalupe, *La Escuela Normal Indígena de Michoacán: Historia, pedagogía e Identidad étnica*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México 2008.

obra de Alicia Lemus y Joaquín Márquez⁸ *Cuadernos de Enseñanza de la Lengua P'urhepecha* 1. La UIIM no tiene publicaciones de autoría de su personal. Dan diplomados en lengua purépecha en distintos lugares.⁹ Las publicaciones de las Unidades UPN en Michoacán poco tienen que ver con indígenas, sólo se pueden mencionar algunas tesis.

Por su parte las instituciones federales como la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, (CDI) publican obras en lengua indígena, pero parece que están más interesados en traducir leyes y el himno nacional. La Coordinación General de Educación Intercultural, (CGEI) de la SEP sí tiene en su haber varias publicaciones. El Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, (INALI) publica obras en lenguas indígenas. En estas dependencias, al parecer hacen el esfuerzo por dar cumplimiento al contenido del artículo 2o. constitucional, por la falta de leyes secundarias, mediante las cuales se otorgarían funciones y responsabilidades a funcionarios para que las acciones resultasen benéficas para los indígenas.

Se observa una contradicción entre leyes, documentos oficiales y declaraciones, pues en ellas se insiste en la necesidad de impulsar el desarrollo de la diversidad cultural, mediante acciones que lleven a la convivencia armónica de todas las culturas, pero en la práctica se atiende, a cuenta gotas, a las comunidades indígenas sin ningún esfuerzo sistemático para que la sociedad mexicana tome conciencia de esta multiculturalidad. No se trabaja para la interculturalidad. Con prácticas de discrecionalidad y con propósitos electorales los programas "asistenciales" dejan al abandono su propio discurso del reconocimiento de la diversidad cultural. La educación intercultural se dirige a los indígenas cuando debería estar dirigido a toda la sociedad mexicana. Parece que

⁸ Lemus Jiménez, Alicia y Márquez Trinidad, Joaquín, Jiuatsi I. *Cuadernos de Enseñanza de la Lengua P'urhepecha* 1, Instituto Tecnológico Superior P'urhepecha, México, 2012.

⁹ Ponce, Grecia, Se reanudarán cursos en idioma P'urhepecha en la Huatapera para niveles avanzados, periódico Cambio de Michoacán, viernes 29 de julio 2016, México. <http://www.cambiodemichoacan.com.mx/nota-n833>

es más importante traducir el himno nacional y la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.¹⁰

La DGEI (México) y DGEI en Michoacán crecieron en cantidad, pero no en calidad. El resultado es que la mayoría de los docentes no tienen competencia verbal en lengua indígena, ni competencia escrita, lo que deja mucho que desear. Los materiales que la DGEI ha publicado en lengua p'urhepecha –del cual soy partícipe– sólo abarcan el área del lenguaje y sólo en los primeros grados de primaria. Desconozco si la SEP los implementó, desconozco si hay seguimiento, si hubo capacitación a los docentes. No conozco una evaluación de su impacto. Según José del Val, Director del Programa Universitario de Estudios de la Diversidad Cultural y la Interculturalidad de la UNAM, al anunciar el Estado de Desarrollo Económico y Social de los Pueblos Indígenas de Michoacán, comenta que la Educación Indígena tal como se plantea no atiende a las necesidades de la comprensión de la pluriculturalidad plurilingüe de México porque sólo encapsulan a las lenguas indígenas en el mejor de los casos.

409

En la práctica no hay educación indígena donde se impulse la enseñanza y desarrollo de la lengua nativa, ni la educación intercultural, las razones son varias. En Michoacán la experiencia de San Isidro, Municipio de los Reyes, Mich., al parecer no tiene reconocimiento, ni apoyo de la SEE. No hay continuidad en secundarias. La única escuela secundaria con estas características, se desarrolla en el Centro de Integración Social No. 16 de Paracho, Mich.¹¹ Recién se fundó la Escuela Preparatoria Intercultural en Santa Fe de la Laguna, Municipio de Quiroga. Pero cómo se vive la interculturalidad en la sociedad. Sólo conozco la obra de María de Lourdes Garduño: La educación Intercultural Bilin-

¹⁰ Equihua Martín, *Falso reconocimiento a derechos indígenas*: Del Val, en Mundo p'urhepecha, Periódico digital, 5 de junio de 2016. <http://mundopurepecha.com/2016/06/05/falso-reconocimiento-a-derechos-indigenas-del-val/>

¹¹ Se conoce más como Internado Indígena de Paracho.

güe y la vivencia de la interculturalidad en familias p'urhepecha.¹² Pedro Cortés Rodríguez: "la experiencia intercultural en la Universidad de la Ciénega de Michoacán"¹³ nos comunica cómo docentes y alumnos viven la interculturalidad en la Universidad de la Ciénega, región de Sahuayo. En cambio "hay un machacado discurso sobre interculturalidad, de reconocimiento de los pueblos, de la diversidad pero en la práctica contradice eso, todos los días".¹⁴ Si es esto lo que ocurre en las políticas públicas del indigenismo del Estado.

En la recopilación de datos para la tesis de licenciatura conviví con autoridades y comuneros; y ahí surgieron las primeras ideas de cómo yo, siendo de la región, necesité actuar de modo distinto a como lo hacían otros estudiosos. En ocasiones me comprometía con la gente para atender asuntos de tipo social y político. Poco a poco, al paso de los años, y ya con la tesis de maestría comencé a madurar la necesidad de platicar mis sentires de investigación con otros colegas. Desde entonces vengo desarrollando la pregunta si los demás investigadores indígenas que laboran en otras instituciones hacen investigación como yo experimenté. Deseo saber si tienen las mismas experiencias, las que me ha tocado vivir en mi proceso formativo. Veo que los otros investigadores llegan a las comunidades, y en cuanto obtienen datos se van sin ningún remordimiento, sin ningún otro compromiso con la gente. Redactan sus textos y la mayoría sólo sirve para obtener un grado. Algunos regresan con una copia de la tesis y se la entregan a las familias con quienes estuvieron en contacto y muchas veces no devuelven los resultados.

¹² Garduño María de Lourdes, La educación Intercultural bilingüe y la vivencia de la interculturalidad en familias p'urhepecha: el caso de Arantepacua, municipio de Nahuatzen, SEP, Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe, México, 2013.

¹³ Cortés Rodríguez Pedro, La experiencia intercultural en la Universidad de la Ciénega de Michoacán, en Héctor Muñoz Cruz (Editor), Educación intercultural: ética y estética de cambios necesarios, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, Conacyt, México, 2013, pp.179-191.

¹⁴ Equihua Martín, Falso reconocimiento a derechos indígenas: Del Val, en Mundo p'urhepecha, Periódico digital, 5 de junio de 2016. <http://mundopurepecha.com/2016/06/05/falso-reconocimiento-a-derechos-indigenas-del-val/>

Me inquieta saber si los investigadores indígenas que trabajan en instituciones estarían en condiciones de platicar sus experiencias. Me pregunto. ¿Es posible caracterizar la investigación indígena?

La ciencia viene de occidente. Occidente trazó las formas de saber, las reglas que deben cumplirse en una investigación científica. Se pide que los datos sean cuantificables, demostrables y repetibles, o sea que se puedan verificar en procesos similares. Que en ciertas condiciones socio-ambientales se den ciertos resultados. Si esto ocurre entonces sacan leyes y/o teorías que se puede generalizar. Sí, las formas de saber nos llegan de occidente y de ahí las formas de hacer cosas. Pero también el mundo es tan diverso. ¿No hay otras posibilidades de saber? Recientes estudios indican que hay distintas formas de saber y distintas formas de hacer ciencia. Un ejemplo de esa reflexión es de Raúl Fornet-Betancourt sobre el concepto interculturalidad.¹⁵ "Hoy sabemos que las lenguas particulares de las diversas culturas del mundo tienen un papel preponderante, en tanto que cada idioma es un espejo de determinadas estructuras mentales y tradiciones culturales; por tanto, la desaparición de alguna implica que se diluya el conocimiento sobre las prácticas comunicativas y cognitivas de ese pueblo indígena".¹⁶

Occidente niega que los pueblos indígenas tengan conocimientos, solo tienen "saberes". Esto es, que el cúmulo de saberes de los pueblos nativos son considerados de menor valía, como consecuencia, se tiene la idea de que son culturas atrasadas, que no han podido desarrollarse plenamente porque no utilizan los mismos recursos de

¹⁵ Consorcio Intercultural, Reflexiones de Raúl Fonet-Betancourt. Sobre el Concepto de Interculturalidad, Asociación Alemana para la Educación de Adultos, Ayuda en Acción, Centro de Cooperación para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe, Consejo de Educación de Adultos en América Latina, Coordinación General de Educación Intercultural Bilingüe. México. 2004.

¹⁶ Lkesing-Rampel, Ursula, Asociación Alemana para la Educación de Adultos, en Reflexiones de Raúl Fornet-Betancourt Sobre el concepto de interculturalidad, Consorcio Intercultural, Asociación Alemana para la Educación de Adultos, Ayuda en Acción, Centro de Cooperación para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe, Consejo de educación de Adultos de América Latina, Coordinación General de Educación Intercultural Bilingüe, México, 2004, p. 14.

aprehensión para la comprensión de las cosas. Para occidente lo no verificable, repetible, cuantificable y demostrable es un invento, tiene un carácter subjetivo, es poco creíble, porque no reúne los datos cuantificables, y se considera la información como de segunda clase, se etiqueta de mitos a las historias, de leyendas a los cuentos históricos que se mueven como historias orales.

No negamos la opinión de Violeta Amapola Nava "¿Cómo reconocer el fraude de las pseudociencias?" donde refiere que las "ideas, creencias o prácticas son presentadas como producto científico, pero en realidad carecen de una metodología, de una revisión y de una comprobación rigurosa". Con Sergio Régules Ruiz-Funes que dice "las pseudociencias utilizan teorías científicamente aceptadas para dar soporte a sus afirmaciones, en ocasiones incluso imitan el lenguaje científico. El problema es que las deducciones de estas pseudociencias no han sido comprobadas". Nuestro caso no es éste.

La historia india no se considera cierta porque está basada en mitos. Los mitos son el resultado de un profundo modo de tradición oral que circula de generaciones viejas a generaciones jóvenes por vía de la oralidad, aquí no hay fuentes escritas que las sustenten. Luis Reyes García apunta interesantes puntos de vista que obligan a una nueva revisión de estudios históricos de los pueblos nativos.¹⁷

Encuentro estudios con nombre de *ento* -por ejemplo el de Arturo Chamorro,¹⁸ Fernando Nava,¹⁹ Cecilia Reynoso²⁰ y Néstor Dimas²¹ cuyo

¹⁷ Reyes García Luis, Comentarios sobre la historia india, en Warman, Arturo y Argueta, Arturo (Coordinadores), Movimientos indígenas contemporáneos en México, CIIH-UNAM, Miguel Ángel Porrúa, 1993, p.194.

¹⁸ Chamorro, Arturo, *Sones de guerra, Rivalidad y emoción en la práctica de la música p'urhépecha*, El Colegio de Michoacán, Zamora, México, 1994.

¹⁹ Nava L., Fernando E., *El campos semántico del sonido musical p'urhepecha*, INAH, México. 1999.

²⁰ Reynoso Riqué, Cecilia, *Una propuesta de caracterización musical de la pirekua*/tutor principal de tesis Enrique Fernando Nava López- 2015 (TM 2015 R49U53), Facultad de Música, Centro de Ciencias Aplicadas y Desarrollo Tecnológico, Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, 2015.

²¹ Dimas Huacuz, Nestor, *Temas y textos del canto p'urhepecha pirekua: Nirasinkani ma pirení*, El Colegio de Michoacán, Instituto Michoacano de Cultura. Zamora, México, 1995.

enfoque es etnomusicológico. Estudios de Eduardo Williams²² asociado a la etnoarqueología. Juan Gallardo Ruiz aporta estudios sobre la etnomedicina.²³ Luis Reyes²⁴ estudia etnohistoria. Pedro Márquez sobre la etnolingüística.²⁵ Por su parte Alain Coulon desde la sociología crítica habla de etnometodología.²⁶ Todos estos estudios tienen un enfoque –etno. La riqueza de estudios étnicos hace preguntarnos. ¿Cuál es la diferencia entre lo que hacen los estudiosos nativos con los que hacen los investigadores?

En el Seminario de Cultura P'urhepecha tenemos el lema *Ambonhaskakuarheparini* que significa "caminar en el propio entendimiento".²⁷ Pretendemos estudiar nuestra cultura a partir de buscar, acuñar conceptos propios con el fin de saber cómo se mira la cultura desde la lengua. Nuestros tópicos los queremos discutir con los estudiosos de nuestra cultura, para abrir un diálogo. Hasta ahorita lo estamos intentando. Las ponencias que nos llegan hacen el esfuerzo por utilizar el concepto en lengua nativa que analizamos, pero, en ocasiones, es como ponerle una camisa de fuerza. Se han discutido los temas: *juramukua* "gobernanza", *marhuatspekua* "servicio", *jurhenkuarheni* "aprenderse", y recientemente *jakajkukua* (sistema de creencias). Involucramos a jóvenes estudiantes que se interesan en este proceso.

Conscientes estamos de que la investigación indígena requiere definirse, mientras tanto puede entenderse de varios modos: 1. Porque se

²² Williams Martínez, Eduardo, *La sal de la Tierra: etnoarqueología de la producción salinera en el occidente de México*, El Colegio de Michoacán, Secretaría de Cultura de Jalisco, México, 2003.

²³ Gallardo Ruiz, Juan, *Medicina Tradicional Purhepecha=Tsinapekua tuá ka iasí anapu*, El Colegio de Michoacán, Instituto Michoacano de Cultura, México, 2002.

²⁴ Reyes García Luis, *Pasión y muerte de Cristo Sol, carnaval y cuaresma en Ichcatepec*, Facultad de Filosofía de la Universidad Veracruzana, Xapala, Veracruz. 1960.

²⁵ Márquez Joaquín, Pedro, *Kasinkurhikuecha, jakakúkuaecha, arhistatsperakuaecha ka arhikuaecha*, El Colegio de Michoacán, Zamora, México, 1996.

²⁶ Coulon. Alain, *La etnometodología*, Catedra, España, 1988.

²⁷ Al Seminario de Cultura P'urhepecha lo integran Pedro Márquez Joaquín de El Colegio de Michoacán, Alicia Lemus Jiménez del Instituto Tecnológico Superior P'urhepecha, Juan Carlos Máximo Cortés y Amaruc Lucas Hernández del Instituto de Investigaciones Históricas de la UMSNH, Abraham Lucas Custodio de la Universidad Intercultural Indígena de Michoacán y Néstor Dimas Huacúz de la Unidad 163 Morelia de la Universidad Pedagógica Nacional.

estudian temas indígenas, 2. Porque las fuentes que se estudian están escritas en lenguas indígenas, 3. Porque los textos hablan de los indígenas, 4. Porque son los indígenas quienes hacen los estudios y las interpretaciones son desde el saber de los pueblos y comunidades indígenas, 5. Porque trata de temas que aquejan a los indígenas directa o indirectamente. Propongo que sea un punto a tratar entre los investigadores indígenas.

Los que hacemos investigación. ¿Qué hacemos? ¿Qué se espera debemos hacer los indígenas cuando estudiamos asuntos de nuestras localidades? Suele calificarse de investigación "endógena" cuando los elementos analizados se hacen desde adentro de la cultura, o sea desde el punto de vista de los implicados en el estudio. Los estudiosos son a la vez objetos de estudio. Son investigaciones descriptivas más con enfoque de investigación-acción, o investigación participativa. Buscan transformar parte de la realidad social. Comencemos por darle un nombre a nuestras prácticas.

Las investigaciones exógenas –o sea desde afuera– primero acumulan cuanta información haya sobre el objeto de estudio. Hacen el trabajo de campo generalmente por periodos cortos y con fines de corroborar lo que han leído. Hay múltiples implicaciones como el compromiso social, fines de la investigación, resultados e impactos, compromiso en regresar los resultados, implicaciones en las técnicas de recolección, en la interpretación de datos.

El compromiso social del investigador indígena es participar en eventos que rebasan la búsqueda de información, como por ejemplo entrar en los rituales y ceremonias familiares y de comunidad, donde se le invita a ser padrino de generación, bautizo, confirmación, donde se tiene que actuar conforme a las normas locales. O de apoyar una construcción colectiva. Los investigadores de afuera buscan a toda costa no involucrarse en los compromisos sociales, ni con las familias; no quieren porque no deben comprometerse con este tipo de actuaciones.

La finalidad de la investigación entre los indígenas es, a mi modo de ver, la de obtener un grado académico, pero casi siempre debe contribuir a resolver los problemas de la vida del sector de población que se estudia. Para otros quizás solo sea obtener un grado académico.

Los resultados en la investigación-acción no necesariamente son una obra publicada, sino cambios de algún sector de población, modificación del modo de apreciación de ciertas cosas, estos dan cuenta de una nueva manera de percibir las cosas.

El impacto es distinto en cada caso, en el proceso de participación en las discusiones colectivas para la toma de decisiones, para las acciones, la gente involucrada ya está aprehendiendo y tiene un impacto. Otros estudiosos pueden entregar o no textos o publicaciones. La gente casi no lee, entonces la sociedad no alcanza a visualizar los beneficios de los resultados.

Si la etnología es para "conocerse a sí mismo a través de los demás". Y la sociología crítica propone que el investigador debe ir en blanco para recoger las categorías analíticas en la comunidad, de todos modos, son gente de afuera.

Muchas veces el investigador local ya sabe, por intuición los datos, aunque no está seguro de ello, pero al corroborar la información afianza lo que observa. Implica ser partícipe en el proceso, con el riesgo de comprometerse hasta en los aspectos sentimentales, y armar compromisos sociales. Esta cuestión no se puede hacer a un lado.

Al interpretar los datos ocurren varias cosas: puede estar solamente corroborando la información que tiene en su vida diaria, pero con la diferencia de que ahora lo está comprobando desde sus ojos más críticos y no como simples observaciones que no tienen importancia; ahora los mismos datos adquieren una importancia sin igual que ayuda a comprender y explicarse cosas y casi siempre tienen un origen no lejano. El estudioso de fuera únicamente verá datos recientes sin tener la oportu-

tunidad de comparar y de entender y comprender la información. El investigador de afuera tiene la ventaja de mirar con mayor agudeza los detalles, por ejemplo, aspectos que al investigador local le parecen datos tan cotidianos que no los percibe como datos interesantes para dar una explicación coherente. Pero también al revés, puede ocurrir que el investigador de afuera tenga problemas para "comprender" los asuntos que estudia, quizás por eso se ayudan con teorías.²⁸

De aquel "caminar en el propio entendimiento" desarrollamos el tema de *jurámukua* sabiendo, de antemano que ya hay investigaciones sobre sistema de cargos²⁹ autoridad y gobierno indígena.³⁰ En el sistema de cargos resaltan los cargos religiosos no así los civiles, menos de las funciones. Nosotros proponemos abordar el concepto *juramukua* (mando, autoridad, gobernanza), da pistas para comprender que los estudios son fragmentados y que requieren una aportación más integral.

ÚLTIMAS
PALABRAS

Hemos apuntado la posibilidad de pensar y sistematizar la experiencia de investigación indígena. Mi experiencia y reflexión se basa en el trabajo de campo, los compromisos que implican. Las IES en Michoacán no han podido despegar en esta materia. Hay varios antecedentes de

²⁸ Román Burgos, Denisse, El espejismo del orden. Etnografía histórica sobre política local en Cherán, Michoacán (1856-2014) Tesis doctoral en Antropología Social, Centro de Estudios Antropológicos-El Colegio de Michoacán, México, 2014. <http://colmich.repositorioinstitucional.mx/jspui/handle/1016/390>

²⁹ Padilla Pineda, Mario. Ciclo festivo y orden ceremonial: el sistema de cargo religioso en San Pedro Ocumicho, El Colegio de Michoacán, México, 2000; Mayorga Sánchez, Juana Leticia, El respeto a la costumbre: conflictos y sistema de cargos en la comunidad p'urhepecha de Capacuaro, Michoacán, El Colegio de Michoacán, México, 2003, Tesis. Torres Sánchez, Joel, P'urhenchecuario y sistema de cargos..., en P'urhepecha uantantskuecha, Narrativa purhepecha, Vol. II, Moctezuma, Yano, Los cambios en el sistema de cargos debido al proceso de modernización. Tesis.

³⁰ Paredes Martínez, Carlos y Terán, Marta, Autoridad y Gobierno Indígena de Michoacán. Ensayos a través de su historia, CIESAS, INAH, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México, 2003, p. 171. La participación de Moisés Franco, Raúl Máximo, Benjamín Lucas, Pedro Márquez, y los representantes de la Organización ribereña contra la contaminación del lago de Pátzcuaro, se pone como la participación indígena.

investigación, pero no se han sistematizado. Este es el llamado a los participantes en el Coloquio sobre el Pensamiento Indígena Contemporáneo. Un asomo y crítica a lo que hacen las dependencias indigenistas, que a falta de leyes secundarias que den orden, hacen lo que mejor entienden. La educación indígena no es lo mismo que la educación intercultural, éste es un discurso, la realidad lo contradice. Propongo busquemos otras formas de saber no como el del occidente, pero sin caer a las pseudociencias. Muchos estudios hay sobre etno—. En el Seminario de Cultura P'urhepecha hacemos los primeros esfuerzos por abrir el diálogo con otros estudiosos a partir de nuestros conceptos. Damos pistas para diferenciar la investigación endógena.



Pertenencia y continuidad del ser indígena en la ciudad

Pedro González Gómez*

* Originario de Tlahuitoltepec Mixe, Oaxaca. Es miembro de la comunidad migrante Ayuuk de Tlahuitoltepec radicados en la Ciudad de México desde 1985. Curso un diplomado en Derecho y cultura e Indígena, impartido por la Asociación Mexicana para las Naciones Unidas y Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, AMNU-CIESAS, en 1999 y otro sobre Derechos Indígenas en Zonas Urbanas impartido por la Asamblea de Migrantes Indígenas de la Ciudad de México, en 2004.

Es un gusto saludarles en lengua Ayuujk, ya que como lo ha dicho el mayor Tutunacú nosotros sentimos confianza cuando expresamos parte de lo que somos a través de nuestra lengua, pues es parte de lo que no se nos permite en muchos espacios.

Soy resultado de la migración, y en muchas ocasiones la lengua, es un elemento de nuestra cultura que hemos tenido que esconder, que hemos tenido que dejar a un lado. Esta es una oportunidad para decirlo con mayor confianza, por lo que pido permiso para expresar, unas palabras: sé que hay mayores, que hay mayores que están en este espacio y que más bien lo que nosotros debemos hacer es escuchar para aprender, comprender y caminar como nuestros antepasados, nuestros padres, nuestras abuelas.

En esta ocasión quiero compartir lo que nosotros nos hemos preguntado: ¿Cómo podemos seguir siendo ayuujk en la ciudad? ¿Cómo nuestros hijos, nuestras hijas, las generaciones que están naciendo

aquí pueden seguir siendo indígenas? ¿Cómo se hace eso? ¿Alguien lo sabe? ¿Alguien lo ha vivido? Es lo que nosotros nos preguntamos y esta pregunta, no es una pregunta de investigación en términos académicos, es una pregunta de sobrevivencia, es una pregunta de permanencia y de continuidad, que nos confronta a nosotros mismos.

En este contexto, hemos intentado responder a partir de reproducir y practicar nuestra vida indígena en la ciudad, estando lejos de nuestras comunidades, aclarando que nosotros no escogimos migrar, no escogimos dejar nuestra comunidad, si no que fueron las circunstancias que así lo determinaron, por lo tanto, nosotros, queremos seguir siendo parte de la grandeza de nuestros pueblos de origen, en nuestro caso del pueblo Ayuujk.

Cuando llegamos a la ciudad, enfrentamos distintos cambios a los que uno se tiene que adaptar, en primer lugar, llegamos a un espacio geográfico que no nos conjunta, como en nuestras comunidades de origen. Aquí tenemos que dispersarnos, vivimos en distintos puntos de la ciudad, por lo tanto, tenemos que buscar alternativas para seguir conservando la comunidad.

La comunidad indígena comprendida no solamente por el agredado de casas, sino, además, por las relaciones que se establecen entre sus miembros, por la relación que establecen con el territorio, porque se comparten mitos de origen, cosmovisiones e historias.

Cuando migramos a la ciudad nosotros no llegamos a un espacio común, la mayoría vivimos en forma dispersa, salvo algunos hermanos indígenas que han logrado conjuntarse en espacios concéntricos. Ante estas circunstancias la forma de reunirnos, de encontrarnos ha sido a través de compartir la identidad y pertenencia que aprendimos en nuestras comunidades de origen.

Al expresar nuestro ser Ayuujk, Zapoteco, Mixteco, Purépecha, Tenek y otros, nos volvemos a reencontrar, no en espacios concretos,

sino a partir de nuestras identidades, culturas y cosmovisiones comunes. De esta manera se recrean distintos espacios para encontrarnos y darle continuidad a la estructura comunitaria que aprendimos en un primer momento.

Un ejemplo de trabajo para seguir siendo lo que somos, en otro contexto diferente al de nuestro origen, fue la creación de un espacio comunitario desde hace quince años, rentando un local, donde procuramos que se desarrollen distintas prácticas o formas de reproducir la cultura; el tequio, el trabajo comunitario, la vida asamblearia, la música, la gastronomía, donde se fomenta la reciprocidad, la complementariedad y la relación con la Madre Tierra así como otros aspectos que nos han enseñado a nosotros desde nuestras comunidades de origen.

También hemos sembrado nuestra milpa, aquí en la ciudad de México, con los hermanos de los pueblos originarios. Practicamos la milpa porque creemos que ese es un referente para poder constituir nuestra identidad, nuestra cosmovisión, nuestro ser como pueblos indígenas. En el proceso de la milpa, nos acercamos a la ritualidad, no solamente del pueblo y la cosmovisión mixe, si no con otros hermanos, como Nahuas, Mayas, entre otros. Ellos también nos han enseñado como se concibe la milpa, como se entiende, como se pide para que pueda crecer y eso nos ha ayudado para que también se acerquen nuestros hijos y puedan permear su vida de esta cosmovisión. Por experiencia sabemos que es a través de la práctica, a través de la vivencia, a través de estar ahí, como se constituye nuestro ser. Nosotros entonces, nos preguntamos, ¿Cómo hacemos para que haya mucha vivencia en la ciudad?, ¿Para que haya práctica de la comunalidad?, porque creemos que es a través de la reproducción de nuestras prácticas y saberes como se puede comprender la cosmovisión. Por ello intentamos ir más allá de conceptos, generamos esta práctica de la milpa acompañada de conocimientos, formas y principios para que nuestros hijos puedan aprenderlo con mayor fuerza.

Estos son mecanismos que hemos realizado para no "perdernos" en la gran urbe ya que el gran problema que existe en la ciudad es que enfrentamos el riesgo de lo que hemos denominado, en algunos conversatorios con hermanos indígenas, **etnocidio cultural**; que significa que las generaciones que ya están naciendo en la ciudad no pueden heredar plenamente la cosmovisión de los pueblos indígenas, no porque los padres no quieran transmitirla, sino porque la ciudad tiene elementos discriminatorios y excluyentes hacia las civilizaciones que presidieron el surgimiento de las urbes contemporáneas, por consecuencia no es posible reproducir muchas de las prácticas, sistemas y/o normas comunitarias, que por derecho nos corresponde ejercer plenamente en el siglo XXI, como lo disponen las normas internacionales (Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas y el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo).

Conocer otros pueblos, otros hermanos indígenas, nos ha hecho saber, que aquí también hay espacios sagrados para ellos, a los que para que puedan vivir, para que puedan respirar, para que puedan estar, para que puedan sembrar su milpa, también les piden permiso, les agradecen con sus propias formas y procedimientos, lo que nos permite identificarnos con esos principios y continuar reproduciéndolos.

Se resalta, que aun cuando no hemos coincidido en hablar la misma lengua, existen otros lenguajes a través de los que nos hemos hermanado, que nos han hecho saber que somos los mismos hijos e hijas de la madre tierra que vivimos aquí, y que mucho de lo que hemos aprendido, nos lo han enseñado nuestros abuelos, nuestros padres, y así hemos intercambiado, vivencias y conocimientos, que abren el camino para encontrarnos con la mayoría de los pueblos indígenas de la Nación. Este encuentro, nos ha llevado a hacer otra forma de comunidad y comunalidad.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

Reproducir la vida indígena y comunitaria en la ciudad es un reto, que se debe asumir no solamente entre los que hemos migrado, si no todos

los que también se quedaron en nuestras comunidades de origen, los que están allá, porque ahí está nuestro ombligo, al hacerlo estarían transmitiendo su fortaleza, para no olvidar nosotros quienes somos. Es importante, que consideren que seguimos siendo parte de los pueblos de dónde venimos.

Nosotros queremos decir que los saberes, conocimientos y sabidurías no son para almacenar, en todo caso son para vivir, para compartir, para expresar, cada uno de nosotros, cómo miramos el mundo, cómo entendemos el mundo, lo que nos toca vivir en cada una de nuestras culturas.

En el caso de nosotros, desde la ciudad, queremos continuar heredando esa propia mirada, esa propia ventana de lo que nos han enseñado desde nuestras comunidades de origen. Somos indígenas contemporáneos, en el marco de una sociedad globalizada.

De acuerdo a la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), la diversidad cultural representa la riqueza de la humanidad, por lo que nosotros decimos y demandamos que se reconozcan los pueblos y culturas indígenas en condiciones de equidad, de gran respeto y diálogo que contribuya al florecimiento de cada cultura.



El inicio de la fiesta Yoreme

Bernardo Esquer López*

* Yoreme Mayo- Sinaloa. A los diez años se incorporó al grupo de música y danza indígena de la comunidad de la playa Ocoroni. Después se trasladó a la ciudad de Guasave donde continuó con la tradición de practicar las percusiones, cuerdas y alientos hasta perfeccionar su método y formar su asociación música llamada "YEU-MAT-CHUC", donde hasta la fecha participa como Director General y le ha valido numerosos premios y reconocimientos en el país y el extranjero. Además de dedicarse a la actividad musical Yoreme, participa activamente en las reuniones de carácter ritual donde alienta a los jóvenes sobre la importancia de conservar las tradiciones, particularmente las relacionadas con la música y los cánticos.

Lo que nuestros tatitas nos decían en la antigüedad, a ellos también en su tiempo les habían hablado del ca' anárium (canario) otros más viejitos, los bisabuelos y los tatarabuelos. Y los últimos de estos señores que se acordaban del canario decían:

Al inicio de la fiesta entran a la ramada los pascolas con un palito en las manos del pascola mayor; dan vuelta siguiendo al alaguasim que les está guiando al mundo del monte y que los está entregando al arpa.

Los hombres cazadores traían sus arcos, sus flechas, sus lanzas y su funda para las flechas y también traían su honda de tirar piedras.

Tenían hambre. Los hombres cazadores salían a buscar comida en el monte. Llegaron y pedían al Dios del monte, que es el señor del monte juiya annia, que les diera comida; que les diera permiso para matar a los animales.

Y la juiya annia les daba un árbol podrido que tenía muchos hoyos en donde vivían muchos animales. Cuando ellos llegaban al árbol podrido que les había regalado el señor juiya annia, cortaban un palito y lo metían en el hoyo más grande para ver que había.

Y el mayor les dice a sus hermanos que qué pensaban que había ahí. Y el hermano de la derecha contesta: "¡Ah, hermano! Yo pienso que aquí viven ratas." –Dentro del hoyo si vivían las ratas del monte: la rata abuelita, las ratas tías, sus madrinas y sus entenadas y todas las ratitas chiquititas llorando abajo–.

"Hermano, primero tenemos que meter el palito para saber cuántas ratas hay adentro."

Las ratas muy asustadas se defendieron, mordieron el palito y lo orinaron.

Cuando los hombres cazadores retiraron el palito contaron las mordidas y olieron la orina. Ya sabían cuántas ratas había dentro del hoyo.

A sus compañeros dijo el cazador mayor: "Ahora vamos a ver que hay más arriba." Y todos coincidieron que en verdad en el hoyo grande vivían las ratas.

Antes de meter el palito en la parte superior del hoyo grande les vuelve a preguntar: ¿Qué piensan que pueda haber ahí? Y les pregunta de nuevo a todos sus compañeros sobre la existencia del animal que iba a servir de comida. Y dijeron todos ahí en esa parte del palo vivían iguanas de vestido pinto y de cola rasposa. Y meten el palito y confirman que sí viven iguanas. Meten el palito y las iguanas lo muerden y lo dejan rasposo con unos surcos rasgados.

"¡Ah, estas iguanas! Y está su tía, su madrina, su hermana, su bisabuela y su tatarabuela – están encimadas unas sobre otras–."

"Bueno, vamos a sacar algunas." Sacaron nomás las que iban a comer.

Antes de pasar a buscar en los hoyos chiquitos del árbol podrido les vuelve a preguntar: ¿Qué piensan que hay ahí? Y contestan de uno por uno que para ellos allí viven las que tienen pelo en los pies. Y que encuentran a la gente y les pican.

Cuando metieron el palito al último hoyo más chiquito salieron abejas furiosas y empezaron a picar a los hombres cazadores. "¡Ahí, están las colmenas adentro!" gritaron los cazadores que trataron de espantar a las abejas. Rápidamente sacaron la miel de las colmenas, y taparon los hoyos, para que, si vienen otros cazadores buscando atrás de ellos, no les robarían los animalitos que continuarían viviendo y reproduciéndose en el árbol podrido. Y cuando los hombres cazadores quieran comida, otra vez van a regresar al monte de juyia annia.

Una vez que ya taparon los hoyos y teniendo comida suficiente, vieron en el cielo que ya venía el tiempo de aguas y que ya iban a sembrar. Les pregunta: ¿qué instrumentos de labranza traen consigo? Y ellos contestan: Solamente hacha de piedra sin el mazo de madera. Y los otros le dicen: Solamente traen taspana, también sin palo y unas huicas o lanzas grandes para hacer hoyos en la tierra para sembrar.

Y el cazador mayor les marca su pedazo de tierra en el monte para que puedan sembrar y empiezan a encomendarse a todos los santos animales: santo huicurim (iguanas), santo to'orim (ratas), santo muumun (abejas) santo motcho' ocolim (camaleones), santo bácot (culebra), y así nombran a todos los animalitos que viven en juiya annia.

Después de nombrarlos hacen referencia como si estuvieran sembrando con sus pies sobre las hojas secas del monte. Y ahí termina el ca'anariam mayor y viene los ca'anariam hermanos para terminar de apagar la música.

Y de esa forma todos los pascolas del mundo Yoreme regresarían para la próxima fiesta.

LENGUA COMO RASGO IDENTITARIO

Para todo pueblo el idioma es uno de los rasgos de identidad más importante, debido a que, mediante el uso de la lengua hablada se transmite de generación en generación, toda la magia de la enseñanza cultural.

Los estados de Sonora y Sinaloa, en los últimos veinte años, han tenido que sortear toda una serie de contratiempos en la enseñanza de la lengua, tanto en las escuelas, como en el hogar mismo, teniendo que enfrentar además toda una serie de contradicciones por parte de nuestros padres, derivado esto, de las prohibiciones que la escuela hizo durante muchos años en los planteles educativos de México, y que trajo como consecuencia el desuso de la lengua por parte de los viejos hacia la población joven, argumentando que, para que no los trataran mal, no deberíamos hablar idioma nativo.

Las poblaciones Yoreme-Mayo que quedaron sin educación, por lo distante de las comunidades, éstas de cierto modo, se salvaron del yugo escolar y continuaron con el uso de la lengua y, a su vez, con la transmisión de todos los rasgos de identidad de un pueblo, como lo son: la religión, la medicina tradicional, las danzas, la música, tradiciones, y más.

La tarea de uso y transmisión de la lengua hablada por parte de los padres de familia y maestros, en la actualidad tiene un carácter muy importante, derivado de la enseñanza bilingüe bicultural en las escuelas de preescolar y primaria, respectivamente; ésta situación se debe, en la actualidad, a problemas de concientización de la gran plantilla de trabajadores de la educación indígena, no sólo es problema de Sinaloa y Sonora, sino que atañe a todo el país, ya que sólo se están desahogando los contenidos programáticos en español y en muy pocas ocasiones el uso de la lengua en el aula escolar.

Estas situaciones se vienen presentando por las siguientes razones:

- El desuso de la lengua materna por parte de los alumnos que, aunque pertenezcan a la etnia Mayo-Yoreme sólo hablan español y el método de enseñanza en las escuelas bilingües está diseñado para hablantes de los dos idiomas.
- La falta de práctica de la lengua materna por parte de los maestros bilingües en la comunicación directa con los miembros de la comunidad.
- La falta de supervisión del programa, seguimiento y aplicación de los contenidos en lengua indígena.
- El desconocimiento, de parte de los maestros, de las formas de comunicación y aplicación de códigos lingüísticos usados por los ancianos y sacerdotes Yoremes.
- La falta de una forma estandarizada en la elaboración de un instrumento unificado de las formaciones gramaticales de la Lengua Yoreme de Sinaloa y Sonora con las variantes existentes.

El mecanismo inadecuado para la selección de personal docente, ya que en ocasiones los docentes no dominan el idioma nativo.

Tenemos entonces que el primer punto es de gran importancia, debido a que es prioritaria la elaboración de un instrumento que nos permita la enseñanza de la lengua a la población indígena, que sólo habla español, y a su vez, la elaboración de otro método de enseñanza de la lengua a la población mestiza; esto último tendría su aplicación en las universidades que lleven carreras afines a la educación indígena.

Con esto tendríamos que las escuelas de educación primaria, secundaria, preparatoria, y otras más tendrían la modalidad de enseñanza de la lengua nativa como cultura regional.

En la comunicación directa con los miembros de la comunidad y con los agentes tradicionales que a su vez, son los maestros que han conservado activas las formas de comunicación a través de formas ideográficas, estas personas tienen una comunicación muy diferente a la de la población restante por utilizar, el sentido figurado, en forma de parábolas y metáforas, dándole al idioma una entonación suave y envolvente, que a su vez, merece un estudio profundo por ser la forma más antigua de comunicación intertribal, con lo que se hace el receptor más sensible al escuchar; ejemplo de esos agentes tradicionales tenemos; los músicos de cuerdas, danzantes, de pascola, danzantes de Venado, maestros rezanderos, médicos tradicionales y otras personalidades que aparecen en el contexto de la vida yoreme actual.

La enseñanza y la aplicación, supervisión y seguimiento de los contenidos en lengua indígena es uno de los problemas por los cuales el alumno no muestra gran interés en la lengua nativa y también, es la poca continuidad de las prácticas, ya que en ocasiones transcurren semanas sin que se hable yoreme en las aulas.

El renglón que merece una atención más oportuna, es el de la estandarización de la lengua y la elaboración de un instrumento adecuado y unificado de las formaciones gramaticales de cada estado con variantes dialectales, ya que, aunque pertenecen a una misma lengua común, se diferencian entre sí por su variante dialectal. En Sinaloa la variante dialectal más inmediata es la de la parte norte de Sinaloa, especialmente la del área de Los Capomos, municipio de El Fuerte.

Es muy importante hacer las notas aclaratorias de cada región, en el ámbito religioso, ya que, a través de éste, nuestros pueblos conocen las distintas creencias y nos hacen saber cuáles fueron las deidades anteriores y las deidades actuales.

Continuando con la comunicación lingüística, lo que ocupa mayor atención es el análisis de las grafías; las vocales, las consonantes y los sonidos guturales que no se utilizan en el español. Estas serían analizadas por estudiosos de la etnia, sobre todo los regionalismos enlistándolos dentro del instrumento adecuado para que conozcan las entonaciones de cada región hablante de la lengua.

El punto de mayor atención, y que más necesita de nuestro cuidado, es la selección y la capacitación de los maestros; para ello no existe un método de selección apropiado, esto trae, como consecuencia, que sean seleccionados algunos maestros, sin trascendencia dentro de la etnia; estos maestros son seleccionados sin tener dominio total de la lengua; en ocasiones sin ser hablantes, y sin saber las manifestaciones culturales de la etnia en estudio como lo son: la música, la danza, las tradiciones rituales.

En el estado de Sinaloa tenemos, aunado a esto la escasez de programas televisivos, radiofónicos en lengua indígena. Para colmo, la única fuente de comunicación que teníamos que era la radio difusora "La voz de los Tres Ríos" misma que transmite en Yaqui, Mayo, Guarijío y Español ha sido reducida su área de alcance a menos de la mitad quedando la población mayo de Sinaloa sin esta comunicación.

Sólo hay una programación semanal de la Universidad de Occidente que transmite cada ocho días.

En el área televisiva no tenemos programación permanente en los canales locales de la zona noroeste, donde se podría transmitir la vida cotidiana de los Yoremes Mayos, como lo hacen otros estados de México y los Estados Unidos. Por ejemplo.

Hoy en día, en Los Centros Ceremoniales existentes en los ríos Mayo, Yaqui, Fuerte, y Sinaloa, siguen como en el ayer practicándose las manifestaciones culturales de identidad con frecuencia y se siguen hablando en idioma antiguo y se sigue transitando de una región a

otra con las mismas creencias, las mismas prácticas ceremoniales y las mismas danzas con la etnia, pero aquí, lo realmente importante es que el mundo se entere de lo que sucede en la actualidad.



Bibliografía

Aguirre Beltrán, Gonzalo, El proceso de aculturación y el cambio socio-cultural en México, Fondo de Cultura Económica, Universidad Veracruzana, Instituto Nacional Indigenista, Gobierno del Estado de Veracruz, México, 1992.

_____, Problemas de la población Indígena de la Cuenca del Tepalcatepec, vol. I y II, Fondo de Cultura Económica, Universidad Veracruzana, Instituto Nacional Indigenista, Gobierno del Estado de Veracruz. México, 1995.

Arévalo Merejildo, James (Mallku), El despertar del puma: camino iniciático inka, AMEA, Cusco, Perú, 1997.

Asamblea de migrantes de la Ciudad de México, La cosmovisión indígena contemporánea, Ami-fundación de Luxemburg, México, 2014.

Barriga Francisco, Los sistemas pronominales indoamericanos, ENAH, México, 2005.

Barth, Fredrick, Los grupos étnicos y sus fronteras, Fondo de Cultura Económica, México, 1976.

Bartra, Armando, Pasos, huellas, rumbos: ideas en movimiento. Una baza mesoamericana en la partida andino-amazónica, en Contrahegemonía y buen vivir. Hidalgo, F. Francisco y Márquez, F. Álvaro, Coords. Segunda edición, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2015.

Bautista S., Rafael, La descolonización de la política. Introducción a una política comunitaria. AGRUCO, Plural editores, La Paz, Bolivia, 2014.

Beriain, Josetxo y Lanceros Patxi, Identidades Culturales, Universidad de Deusto, Bilbao España, 1996.

Bonfil Batalla, Guillermo, Utopía y Revolución: El Pensamiento Político Contemporáneo de los indios en América Latina, Nueva Imagen, México, 1981.

_____, México profundo: una civilización negada, CONACULTA-Grijalbo, México, 1989.

_____, El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial, en Anales de Antropología, Revista del Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, Vol. 9: 105-124, México, 1972.

Bourdieu, Pierre, El sentimiento de honor en la sociedad de Cabília, en Peristiany, J. G., El concepto de honor en la sociedad mediterránea, 175-224, Editorial Labor S.A., Barcelona, 1968.

_____, La distinción. Criterios y bases sociales del gusto, Taurus, Madrid, 1988.

- _____, Sociología y Cultura, Grijalbo-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México, 1990.
- Briceño Chel, F. y Quintal, E. F. Identidad, lengua y cultura maya, en Krotz, E. Yucatán ante la ley General de Derechos Lingüísticos, 149-182, INALI-UNO, México, 2008.
- Briceño Chel, Fidencio, Lengua e identidad entre los mayas de la península de Yucatán, en Los Investigadores de la Cultura Maya X. Tomo II. 370-379, Universidad Autónoma de Campeche, Secretaría de Educación Cultura y Deporte, Campeche, Campeche, 2002.
- Brumm, M., Formación de Profesores en Lenguas Indígenas. INALI, México, 2010.
- Cámara Barbechano, Fernando, "Organización religiosa y política en Meso-américa", en Korsbaek, Leif, Introducción al sistema de cargos, (antología) ,113-159, Universidad Autónoma del Estados de México, México, 1996.
- Cancian, Frank, Economía y prestigio en una comunidad maya: el sistema religioso de cargos en Zinacantán, INI-SEP, México, 1976.
- Castillo Cisneros, Ma. Carmen, Culebras de maíz: los xatsy del depósito ritual ayuujk en Oaxacaes, en Amérique Latine Histoire et Mémoire, Les Cahiers ALHIM [En línea], Publicado el 28 noviembre 2013, consultado el 30 julio 2016. URL: <http://alhim.revues.org/4586>
- Cerutti Guldberg, Horacio. Posibilitar otra vida trans-capitalista, UNAM-CIALC, Universidad del Cauca, México-Colombia, 2015.
- Concheiro Bórquez, Luciano y López Bárcenas Francisco (coordinadores), Biodiversidad y Conocimiento tradicional. Entre el bien común

y la propiedad privada, Centro de Estudios para el Desarrollo Rural Sustentable y la Soberanía Alimentaria (CDRSSA), Cámara de Diputados, LX Legislatura, México, 2007 en línea: http://www.era-mx.org/publicaciones/Massieu_Chapela2008.pdf

Del Val Blanco, José, Identidad, etnia y nación, en: Arizpe L. Y De Gortari L. (Comps.), *Repensar la nación: fronteras, etnias y soberanía*, 49-66, Cuadernos de la Casa Chata No. 174; CIESAS; México, 1990.

DeWalt, Billy, Cambios en los sistemas de cargo en Mesoamérica, en *América Indígena*, vol. XXXIV, 531-549, núm. 2. México. 1974.

Díaz, Rodrigo, *Los lugares de lo político, los desplazamientos del símbolo. Poder y simbolismo en la obra de Victor W. Turner*. UAM-GEDISA. México, 2014.

Dimas Huacuz, Néstor, Sési irekani juramukua jukaratini/ El buen vivir y el mandato, ponencia presentada en el II Seminario de Cultura P'urhepecha. Juramukua (Gobernabilidad de la casa), Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, A.C. 2013.

Dubois, Jean y otros, *Diccionario de lingüística*, Alianza, Madrid, España. 1979.

Escalante, Y Gutierrez Sandoval, S, *Etnografías jurídicas de rarámuris y tepehuanos del sur*, INI, México, 1994.

Espinosa Sainos, Manuel, Kxakiwi tamputsni = En el árbol de los ombligos, Gobierno del Estado de Veracruz, DIF, Cumbre Tajín, Centro de las Artes Indígenas, México, 2012.

Fuente Carrasco, Mario Enrique, *La comunalidad como base para la construcción de resiliencia social ante la crisis civilizatoria*, Polis [En línea], 33 | 2012, Publicado el 23 marzo 2013, URL: <http://www.redalyc.org/html/305/30525012012/index.html>

- Gimenez, Gilberto, Mac Gregor C., José Antonio, y Marcelli E. Adrián, Coords., Estudios sobre la cultura y las identidades sociales, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes y Instituto Coahuilense de Cultura, México, 2007.
- Gudynas Eduardo, Desarrollo, Extractivismo y buen vivir. Debates sobre el desarrollo y sus alternativas en América Latina: una breve guía heterodoxa, en Más Allá del Desarrollo, Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo, Universidad Politécnica Salesiana y Fundación Rosa Luxemburg, 21-54, México, 2012.
- Gumperz, John, Language and Social Identities; Cambridge University Press, Cambridge.1983.
- Hernández Díaz, Miguel, El concepto de hombre y el Ser absoluto en las culturas Maya, Náhuatl y Quechua-aymara, Tesis de Doctorado. FFyL-UNAM, México, 2013.
- Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, Catálogo de la Lenguas Indígenas Nacionales. México.2008.
- Jaime, Luis, Historia General del Estado de México Vol.6, Gobierno del estado de México, el Colegio Mexiquense, A.C. México. 1998.
- Korsbaek, Leif, Introducción al sistema de cargos (Antología), Universidad Autónoma del Estado de México, México, 1996.
- León-Portilla, Miguel, La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes, décima edición, UNAM, México, 2006.
- Lewin, Pedro, Consideraciones sociolingüísticas ante la cultura y etnicidad en Héctor Muñoz y Pedro Lewin. Coords., El significado de la diversidad lingüística y cultural; UAM-Iztapalapa-Centro INAH Oaxaca, 91-113, México, 1996.

Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas, 2003. D.O.F. México.

Mackay, Carolyn J. y Trechsel Frank, R, Totonaco de Misantla Veracruz, Archivo de Lenguas Indígenas de Mexico y Centro de Estudios Linguisticos, México, 2005.

Maldonado Alvarado, Benjamin, Comunidad, comunalidad y colonialismo en Oaxaca, La Nueva educación comunitaria y su contexto, CSEIO, CEDELIO, CEEESCI, Gobierno del estado de Oaxaca, México, 2011.

Martínez Luna, J., Eso que llaman comunalidad. CONACULTA-CAMPO-Fundación Harp Helú-Secretaría de Cultura-Oaxaca, Oaxaca, 2010.

Mayorga Sánchez, Juana Leticia, El respeto a la costumbre: Conflictos y Sistema de Cargos en la comunidad p'urhepecha de Capacuaro, Michoacán, Zamora, Michoacan, El Colegio de Michoacán, A. C., tesis de maestría, México, 2003.

Millán, Saúl, Jerarquía y Estructura. Las relaciones ocultas de un sistema de cargos, en Pérez-Taylor, Rafael, editor, IV Coloquio Paul Kirchhoff. Las expresiones del poder. Homenaje al Doctor Claudio Esteva Fabregat, Universidad Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, 2005.

Moctezuma Zamarrón, José Luis, De pascolas y venados. Adaptación, cambio y persistencia de las lenguas yaqui y mayo frente al español, El Colegio de Sinaloa y Siglo XXI Editores, México, 2001.

_____, Las identidades de yaquis y mayos en una situación de conflicto lingüístico, en: Moctezuma, J. L. y Villalpando Ma. E., Noroeste de México, Número Especial; Antropología de la identidad e Historia en el Noroeste de México; Homenaje a Alejandro Figueroa Valenzuela, Centro INAH Sonora, 1999.

- Muñoz, Héctor y Lewin, Pedro, Coords., El significado de la diversidad lingüística y cultural, UAM-Iztapalapa-Centro INAH Oaxaca, México, 1996.
- Padilla Pineda, Mario, Ciclo festivo y orden ceremonial. El sistema de cargos religiosos en San Pedro Ocumicho, El Colegio de Michoacán, México, 2000.
- Potslom, Cuentos indígenas de México, Álamos, Berlin, Alemania. 2016.
- Prada Raúl, El vivir bien como alternativa civilizatoria: Modelo de Estado y modelo económico", en Más Allá del Desarrollo, Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo, ABYA YALA, Universidad Politécnica Salesiana y Fundación Rosa Luxemburg, reimpresión, México, 2012.
- Pujadas, Joan Josep, Etnicidad: Identidad cultural de los pueblos, Eudema, Universidad, España 1993.
- Quiñones, Martínez, Cinthya Teresa, Estudio histórico del título de tierras de los pueblos de la Sierra Tepehuana, 1705, Tesis de maestría, Universidad Juárez del Estado de Durango, México, 2011.
- Ramos, Samuel, Obras completas (El perfil del hombre y la cultura en México). UNAM, México, 1985.
- Reyes, A., Formas de Gobierno y autoridades Indígenas: El Caso de los Tepehuanos del sur de Durango. CDI, México, 2010.
- Reynaga, Ramiro. Tawantinsuyu: cinco siglos de guerra Qheswaymara contra España, Nueva imagen, México, 1981.
- Robles Hernández, Sofía y Cardoso, Rafael, Compiladores, Floriberto Díaz, Escrito. Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe,

Ayuujksënää yën - ayuujkwënää ny - ayuujk mēk äjtēn, UNAM, México, 2007, 2014.

Sanz Jara, Eva, La Diferencia Étnica Construida por el Estado: Identidad Nacional Mexicana e Identidad Indígena, *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos* [en línea] 2005, III (diciembre): [Fecha de consulta: julio de 2016] Disponible en: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74530207>> ISSN 1665-8027 Universidad.

Sol Tax, Los municipios del Altiplano Mesooccidental de Guatemala (1937), en Korsbaek, Leif, Introducción al sistema de cargos: Antología, 87-102, Universidad Autónoma del Estado de México, México, 1996.

Soto Soto, Onésimo, La conquista de un bosque: la explotación forestal en Santa María de Ocotán y Xoconoxtle, 1940-2000, Tesis de Maestría, Universidad Juárez del Estado de Durango, México, 2015.

UNESCO, Convención sobre la protección y la promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales, Octubre 2005, URL: <http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001429/142919s.pdf>

Van Zantwijk R. A. M., Los servidores de los santos. La identidad social y cultural de una comunidad tarasca en México, Colección SEP-INI, Serie de de Antropología Social No. 32, México, 1974.

Villoro, Luis, *Creer, saber, conocer*, Siglo XXI, México, 2009.

Williams García, Roberto y García Ramos Crescencio, Tradición oral en Tajín, *Revista Cultura de Veracruz*, volumen 53, Cultura de Veracruz, México, 2001.

Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus*-Investigaciones filosóficas, traducción, introducción y notas críticas de Isidoro Reguera Perez, Gredos, Madrid, Gredos.2017.

Zea Aguilar, Leopoldo. *Filosofar: a lo universal por lo profundo*. No. 13, Colección 30 años, Universidad Central Santa Fe de Bogotá, Colombia., 1998.

Zimmermann, Klaus, *Lengua; habla e identidad cultural*, en *Estudios de Lingüística Aplicada*, Año 9, Número 14, CELE-UNAM; México, diciembre 1991.

El pensamiento indígena contemporáneo, primera edición. La edición y el diseño estuvieron al cuidado de la Coordinación de Compilación y Sistematización de Tesis de la Suprema Corte de Justicia de la Nación. Se utilizaron tipos Futura Std de 8, 8.5, 9, 10, 11, 13, 14 y 23 puntos. Noviembre de 2018.

