LAS LENGUAS DEL DIABLO

LENGUA, COSMOVISIÓN Y RE-EXISTENCIA DE LOS PUEBLOS DE ABYA YALA

tumbalacasa

LAS LENGUAS DEL DIABLO

LENGUA, COSMOVISIÓN Y RE-EXISTENCIA DE LOS PUEBLOS DE ABYA YALA

COMPILADA
POR JOSÉ ÁNGEL QUINTERO WEIR

MMXX

¿TLEIKA MAHUIZTIK TIKITOZ SE TLAHTOL ANAHUAKAK AXAN?

¿POR QUÉ ES IMPORTANTE HABLAR UNA LENGUA INDÍGENA AQUÍ Y AHORA?

No somos ni "indígenas", ni "indios"... aunque indígena es una adaptación políticamente correcta de indio. Es incómodo ser categorizados (étnica, cultural, lingüística e históricamente) como indígena por el Estado-nación. ¿Acaso no es extraño ser nombrado por el otro? Creemos que es un fraude, como hijos de la Matlalcueyatl, no encontramos una palabra equivalente ipan totlahtoltzin a la palabra "indígena". Nos damos cuenta de que, en nahuatl, por ejemplo, existe la palabra macehual* que porta una historia den tomacehualasicamatiliz ancestral de nuestra palabra, lengua, pensamiento, sabiduría de la gente antigüa que se transmite por la oralidad.

Claro, nuestras voces, las de los indígenas hoy, son mero dato estadístico; el Estado-nación promueve la moda de lo "indígena", de la "comunidad" o "colectividad"; el "tequio", el "pueblo", el "nosotros", la "lengua indígena", la "lucha", la "literatura indígena", el "arte indígena", etc. Bastante complejo e incómodo, este discurso produce una *falsa alteridad*. El arte y la educación hacen de lo indígena una "esencia mexicana"... patrones colonialistas, eso sí. Los indígenas funcionan como cebo turístico, se nos usa como reserva folclórica que enaltece cultural y espiritualmente a la nación mexicana. Como señala Yasnaya Elena Aguilar Gil, "los pueblos indígenas no somos la raíz de México, somos su negación constante. Esto de ser las raíces de México es despolitizarnos, usarnos para justificar algo en lo que nunca participamos, es decir, crear el Estado. Por eso somos una negación".**

El Estado-nación, en su imposibilidad de exterminarnos materialmente, ha optado estratégicamente por la integración cultural, que no es otra cosa que meternos en una especie de zoológico humano para entretenimiento y admiración de la academia y el turismo. Para el Estado mexicano somos mestizos, ese proyecto de mestizaje ha implicado la desindianización de este país, que impone una homogeneidad no solo lingüística, sino también de prácticas y conocimientos que han exterminado mundos enteros, lenguas y conocimientos. Sobre todo desde la castellanización forzada, una política que, a través de la escuela y el arte, promueve una ideología nacionalista que nos ha podido desterritorializar, nos ha hecho castillas.

Joel Martínez, Maurilio Sánchez y José Luis Romero
Miembros de la cultura nahua de Cuauhtotoatla

* Macehual significa gente antigua, aunque de modo despectivo la gente de la ciudad o etnocida-patriarcal-occidental le dio el significado de pobre, esclavo, sirviente o moreno, introyectando esto en nuestra memoria; pero ¿estamos? en el proceso de descolonizar nuestro pensamiento y palabras. En las pláticas y diálogos *Otros caminos para la enseñanza de lenguas originarias* a cargo de Thubini Mästo̱ho̱ llegamos a la conclusión de que es un concepto muy importante; en lugar de nahuatl —que es un concepto impuesto por los colonizadores— somos macehualtlahtoli —hablantes, gente, pueblo del altepetl, de una lengua antigua. Es importante que la rehusemos y resignifiquemos, porque en nuestro pensamiento tiene significados que tienen que ver con el pasado de nuestros abuelos y con el merecer, descansar, sentarse y hacer descansando atlalticpac (mundo). Cfr. Taller; otros caminos para la enseñanza de lenguas originarias a cargo de Thubini Mästo̱ho̱; el lingüista y gramático Joel Martínez del grupo *Cuatlalopetzi Cuauhtotoatla*. *Tzatzanilis* (plática); y José Luis Romero, 22 de agosto de 2018.

** Entrevista Yásnaya Elena Aguilar por Pablo Ferri, "Los pueblos indígenas no somos la raíz de México, somos su negación constante". El País, 08/09/2019 [En línea]

Nic nih chahnehque mehxhico yoh nic incac innin tlahtol in altepeh chahnehque qui piha uhehuethque ixhtlamachiliz tlahtlahcacthcate can tlahziszigaritica. Ihuan tehuan tih tlahtzecol altepehme ipan ni cuahteyoh in coyohtlahtol tlah cotzin icah cocotzin tic ixh tohpehtihue in nih achchoh in toh nelhuayoh. Yeh moh mahtih in nih tlahcayoh in nahuatl quih teh ihtitiah innih chicahuiliz in nahui olin ihuan tic tequitiltizque amoh tic polozque in toh patlaniliz.

Como mexicano, he escuchado lenguas de pueblos originarios que guardan conocimientos ancestrales acallados. Solo somos pueblos injertos al tronco español que poco a poco vamos rechazando el polen de nuestra raíz. Sábete que el nahuatl enseña la importancia del equilibrio y practicarlo es no perder la libertad.

Maurilio Sánchez Flores
Miembro de la cultura nahua de Cuauhtotoatla

Totoca moneki ti tlahtoske ze to Mixicanehtol amo tech chia in tonal nenemil ako-ti mieke. In ixtlamachilis wan in, hueweixtlapoalis, in tlah amo tik teititia nijki poliwis nochi tlen yoltok wan nemij to zenmechpan, san welis mo tokayotia ika Mixica tlahtol.

Es muy urgente hablar una lengua originaria cada minuto, hora y día, pues cada vez somos menos. El conocimiento y la cosmovisión ancestral, si no lo enseñamos también se extinguirá, todo lo que vive y existe en nuestro entorno se debe nombrar en su lengua materna.

Delfino Primitivo Gachupín Pérez
Miembro de la cultura nahua de Canoa

Se nos pregunta ¿para qué sirve, qué valor tiene hablar una lengua indígena hoy? La misma pregunta tiene un carácter colonial. Es como si preguntaran, ¿por qué es importante, para qué sirve respirar, ver, oír, sentir, comer? Sin embargo, para un hablante nativo no tenía sentido esa pregunta porque sabía que si le enseñaba su lengua a sus hijos, éstos sufrirían mucho. En 2020 parece que hay un cambio progresivo de las lenguas, ya no son atacadas, ya no son discriminadas, parece que van recuperando espacios como la vegetación después de un gran incendio que arrasó con miles de hectáreas de árboles. La pregunta no tiene sentido, es como si preguntaran ¿por qué las plantas vuelven a crecer después de un gran incendio? Solo seguimos hablando nuestra lengua, solo seguimos viviendo nuestra lengua, respirar, ver, sentir, oír y comer nuestra lengua. Nosotros no nos preguntamos ¿por qué es importante que existan otras lenguas? Sabemos que hay otras muchas lenguas, como hay muchas plantas, animales y gentes. Solo sabemos que podemos entender a otros si hablamos su lengua, pero en estos 500 años, aprender español en México fue entender que somos odiados, despreciados, que no estamos bien, que lo que decimos está mal. Ahora entendemos que solo era miedo a nosotros, pero un miedo a algo que no existe, ¿o un miedo a perder lo que sus ancestros robaron? antes solo entendíamos que había que darles la razón. Ahora nos preguntan por qué es importante hablar in totlahtoltzin, antes se preguntaban si teníamos alma, después si podíamos entender, si podíamos ser buenos esclavos, ahora se preguntan "¿Cómo les puede beneficiar nuestra lengua?". Siempre y cuando sea importante San tikmatih techpaktia tiktlahtoazkeh totlahtol, solo sabemos que nos gusta hablar nuestra lengua.

Joel Martínez
Miembro de la cultura nahua de Cuauhtotoatla

...pues, no es un asunto de importancia, es un asunto de vida, equilibrio, de salud, de respetar la diversidad de formas de nombrar y relacionarse con el mundo, que son nombradas en las distintas lenguas indígenas del país. Sería la muerte a la humanidad ser monoculturales. Hablar las diversas lenguas del país posibilita un abanico de formas de pensamiento, formas de vivir, opciones alternativas a la homogeneización de vida única.

Lenin Ruwa Mosso
Miembro de la cultura mè'phàà

Ipampa ica nahuatlahtolli niquimpia occe tlachializtli ipan cemanahuak, nihuelquixmati occe altepemeh, xihuimeh, yolcameh. Noihqui nihuel tlahto ica occequin tlacameh ihuan cihuameh, ni huel tlahtolcuepa in huehue amoxtin. Tlapohualiztli ihuan zazanilli cateh cenca mahuiztic ipampa quimpia huehue tlamatiliztli ihuan tlaixmatiliztli, cece altepetl quipia miec tlapohualiztin; noihqui ica nahuatlahtolli nicahcicamati in xochitlahtol ihuan in cuicatl.

Axcan miec tlacameh ahmo quinequi tlahtoz tonahuatlahtol, yece noihqui miec altepemeh quipia tepitzin nahuatlahtolli temachtiloyan. Niquihto in nahuatlahtolli ipampa nechpactia, onimomachti ica cenca cualli temachtianimeh, noihqui noyolpaqui ihcuac occe tlacameh and cihuameh momachtia tonahuatlahtol. Tiquihtoz ce tlahtol anahuakak cenca mahuiztic, ipampa nochi macehualmeh nicnequi in cualli nemiliz, ahmo quinequi in miquiz totlahtol, ahmo polihuiz.

Con el idioma nahuatl tengo otra forma de ver el mundo, puedo conocer otros lugares, plantas y animales. También es importante porque puedo hablar con otras personas y traducir los libros antiguos. Las historias y narraciones en nahuatl también son muy importantes porque ellas guardan mucha de la antigua sabiduría y conocimiento, cada pueblo tiene muchas de estas historias. También con el nahuatl puedo entender la poesía y las canciones.

En estos tiempos muchas personas no quieren hablar nuestra lengua mexicana (nahuatl), sin embargo, en muchos pueblos hay pequeñas escuelas la enseñan. Yo hablo nahuatl porque me gusta; estudié con muy buenos maestros y me da gusto cuando otras personas estudian el idioma. Yo digo que es importante estudiar un idioma indígena, porque mucha gente en las comunidades quiere vivir bien y no quiere que nuestro idioma nahuatl desaparezca.

Osiris Sinuhé González Romero
Miembro de la cultura nahua

CONTENIDO

P. 73
VII. Si yo fuera los indios, las lenguas
José R. Bessa Freire (kaigang)

P. 103
XI. Crónica de la re-existencia harakbut
Thomas Moore

P. 23
Donde se habla de la demoníaca diversidad de lenguas/pueblos de Abya Yala al momento de la conquista europea, y del terror que eso produjo en los susodichos
José Ángel Quintero Weir (añuu)

P. 85
IX. Lengua y cosmovisión añuu frente al etnocidio
José Ángel Quintero Weir (añuu)

P. 79
VIII. Oralitura como resistencia ante el olvido
Wiñay Mallki/Fredy Chikagana
(quechua de Yanakuna Mitmak)

P. 97
X. El derecho humano a la resistencia lingüística
Alicia Moncada (wayuu)

P. 67
VI. xWaychinel Lum-K'inal y prefiguraciones de mundos de vida zapatista
Juan López Intzin (maya tseltal)

P. 65
V. El territorio es lengua y memoria en el corazón
Hubert Matiúwàa (mè'phàà de Malinaltepec)

P. 37
III. Humos de la Matlalcueyatl. Por una diversidad de la palabra
Enrique Maraver, Maurilio Sánchez, Joel Martínez, Rogelio Mora, Brenda Yadira Hernández Miranda, Lupe Capilla y José Luis Romero (nahuas de Cuauhtotoatlan)

P. 29
I. De los motivos de las lenguas del diablo
(nahuas de Cuauhtotoatla)

P. 33
II. Lo que nos hace temer hablar nuestras propias lenguas. Bitácora de lo malo. O de los caminos del espantajo al diablo
Enmanuel Tepal, Enrique Maraver y José Luis Romero (nahuas de Cuauhtotoatla)

P. 47
IV. Sobre las ausencias y presencias en torno a la lengua desde Cuauhtotoatlan
Enmanuel Tepal (nahua de Cuauhtotoatlan)

Xilografía de la edición de Basilea
de la carta de Cristóbal Colón
que anuncia el descubrimiento
de las Indias, 1493.

PRÓLOGO
DONDE SE HABLA DE LA DEMONÍACA DIVERSIDAD DE LENGUAS/PUEBLOS DE ABYA YALA AL MOMENTO DE LA CONQUISTA EUROPEA, Y DEL TERROR QUE ESO PRODUJO EN LOS SUSODICHOS

José Ángel Quintero Weir

Para el momento en que se produce el arribo del Almirante Colón a las aguas del ahora Mar Caribe, el espacio continental desde las regiones más frías del Ártico hasta bien al sur en la Antártida, pero también la casi totalidad de los promontorios que forman el cordón de islas de las Antillas, se encontraba habitado o territorializado por centenares de pueblos, muchos de ellos lingüística y culturalmente emparentados entre sí, otros en tránsito de las islas hacia el continente, otros establecidos por milenios en selvas, montañas, sabanas y desiertos. Nuestra Abya Yala era una inmensa geografía totalmente territorializada y, por tanto, mucho más de un millar de pueblos y lenguas se consustanciaban en sus propios territorios donde ejercían sus territorialidades particulares.

Es igualmente un hecho que, para ese momento, las relaciones entre los diferentes pueblos habitantes de territorios contiguos podían ir desde la separación conflictiva hasta la interrelación complementaria; pero, en todo caso, es posible decir que la idea de pueblos totalmente aislados o desconocidos en territorios adyacentes resulta casi imposible de sostener. Esto porque, además, la autarquía en las sociedades humanas es una condición inalcanzable. Los espacios territoriales resultan ser geográfica y ecológicamente complementarios, observación que por miles de años los pueblos en toda Abya Yala han incorporado a su sentipensar y que, más recientemente, disciplinas como la geografía y la ecología han comprendido como parte del funcionamiento de la tierra como un cuerpo vivo, que respira, y en el que cada espacio ecológico cumple una función vital para la vida del mundo. De manera que aquellos elementos materiales necesarios a la sustentación de las comunidades humanas nunca se encuentran en un mismo lugar, lo que impone el desplazamiento y la interrelación con las comunidades vecinas que presentan la misma condición de incompletud.

Por otro lado, la territorialización de un determinado espacio por parte de un grupo humano implica el reconocimiento de los lugares que conforman su territorio, y tal conocimiento lleva implícito un nombrar que siempre

está en relación con la perspectiva desde la cual la comunidad que territorializa, interpreta su relación con el lugar y todo aquello que lo habita. Tal perspectiva (eirare, decimos en lengua añuu, esto es, *lugar de ver y sentir*) orienta las relaciones del grupo con el espacio, y determina la lógica de su lengua, de su nombrar; ahora que, dadas las diferentes condiciones geográficas, ecológicas y ambientales de los espacios a territorializar por diferentes grupos, son provocadas diferentes perspectivas de ver y de nombrar, esto es, lenguas diferentes y lógicas diferenciadas. Es por ello que, podemos decir con el maestro Carlos Lenkersdorf, al ver un mismo elemento, culturas diferentes tienden a ver cosas distintas.

Por ejemplo, si mostráramos a un hablante del castellano una pequeña planta de capulín nos dirá que efectivamente se trata de "una planta de capulín" ("una plantita de capulín" diría comunmente un mexicano), y si le mostramos el capulín ya adulto nos dirá que se trata de "un árbol de capulín". Sin embargo, si hacemos la misma operación con un hablante añuu, él dírá que el primero es ouriya kapulinakarü, esto es, "una planta de capulin", o por mejor decir, "emerge o brota la capulina"; pero al ver la segunda nos dirá que se trata de kuun kapulinakarü, y esto quiere decir: "tiene la propiedad de ser madre de la capulina". De acuerdo a la perspectiva del castellano, cuando se trata de un brote, el sujeto ve en ella un elemento femenino, pero cuando se hace árbol, el sujeto ve un elemento masculino; para los añuu, en cambio, el género se sostiene y por eso pasa de ser "una planta" a "aquella que tiene la condición de dar frutos", esto es "de parir", "de ser madre".

Esto nos sugiere que en castellano nombrar está orientado por el aspecto físico, que es lo que hace ver en la planta su aparente debilidad corporal (pertenece al sexo débil, se suele decir), mientras que al ser adulta, por su aspecto robusto y fuerte, la misma es masculinizada; lo que no ocurre en el caso del añuu, pues su nombrar está orientado por la perspectiva según la cual se nombra de acuerdo al hacer que el elemento evidencia o que le es inherente. Esto lo que hace es que una planta se defina por su emerger de la tierra, mientras que el árbol es definido por su condición de dar frutos y semillas, de ser madre.

Así, pues, las lenguas no solo permiten comunicarnos sino que exponen y expresan el eirare del grupo que las ha creado, fundamentalmente, en sus relaciones con el mundo durante su proceso de territorialización. Es durante el proceso de territorializacción que un grupo construye su territorio y al mismo tiempo configura y conforma su cosmovisión; así, lengua, territorio y cosmovisión se constituyen y manifiestan en un mismo proceso, son inseparables.

Por otro lado, la experiencia de conocer y reconocer, propia del proceso de territorialización, genera el despliegue del hacer del grupo en función de resolver las necesidades materiales de existencia, lo que induce a la creación de procedimientos, técnicas, instrumentos, herramientas. Pero también a la interpretación simbólica del espacio, de tal modo que toda respuesta a un problema material lleva consigo una interpretación simbólica que, posteriormente, es sistematizada en una narrativa particular que va configurando y conformando lo que será la memoria territorial del grupo en el ejercicio de su territorialidad.

Es con esta diversidad de territorialidades manifiestas en lenguas, haceres y cosmovisiones desplegadas a lo largo y ancho del continente con las que se topan los conquistadores europeos. Sin embargo, ellos vienen cargados de su propia memoria territorial, de su cosmovisión, que para ese momento histórico se contextualizaba en el proceso de unificación territorial como país en la península ibérica, la unificación idiomática con la imposición del castellano como lengua única de España, lo que supuso la prohibición y persecución de las lenguas provinciales como el galaico-portugués, el catalán, el euskadi, entre otras. Unificación que implicaba la definitiva expulsión de musulmanes y judíos de la península, y el establecimiento del catolicismo como única religión que se mostraba dispuesta a liquidar toda expresión considerada vestigio pagano y herético.

Esa es la carga ideológica que en sus mentes y corazones traen los conquistadores: la "verdad" de su perspectiva del ver y entender el mundo al que entienden como suelo que ellos pisan y dominan para la extracción de su riqueza. Así sucede con la escucha de otras voces, otras palabras que resultan no solo incomprensibles en sus sonidos, sino que al lograr descifrarlas, se hacen mucho más incomprensibles en las nociones que sustentan pues, en ellas las personas solo son parte del mundo y no su centro, son una comunidad más entre todas las otras comunidades de plantas, de animales, no la comunidad elegida por un Dios único. No hay un Dios único, sino comunidad de entidades que se complementan para hacer la vida del mundo; todo esto, para muchos oídos y visión de los europeos resultaba ser manifestación demoníaca, expresión aterradora de las lenguas del Diablo.

No hay duda de que durante el proceso de conquista y establecimiento colonial, muchas fueron las lenguas/pueblos que desaparecieron, especialmente, en las islas

del Caribe; sin embargo, si nos atreviéramos a hacer un balance de los procesos de etnocidio en una relación vis a vis entre el proceso conquista/colonial y el posterior establecimiento del Estado republicano de la colonialidad, es de temer que la desaparición de lenguas/pueblos en este contexto supera con creces al ejecutado en tiempos del Imperio español.

Si para los tiempos de la conquista, las lenguas/pueblos de Abya Yala eran consideradas lenguas del diablo por la iglesia católica, durante todo el proceso republicano la demonización de las lenguas/pueblos (aunque sin nombrar al "enemigo malo"), correspondió a todo un sistema educativo que ataca agresivamente sus bases, a lo que debemos sumar el proceso de despojo territorial que con mayor violencia les condena a la desaparición.

Esto último se ha venido arreciando durante las dos últimas décadas en el contexto de la globalización, las políticas neoliberales y la corporativización de los Estados nacionales en todo el territorio de Abya Yala. Pero, al mismo tiempo, como quien pisa un cuero seco, comunidades, pueblos y culturas reaparecen, emergen con la disposición y en lucha por r-existir, esto es, por la recuperación territorial con toda su memoria, lo que incluye la recuperación de su palabra, de sus voces, de sus lenguas.

No solo hablan de recuperar espacios despojados, sino de revitalizar sus lenguas, dadas como extintas por las disciplinas de las ciencias sociales. Esto lo vemos en México, Colombia, Chile, Argentina, Brasil, en fin, vemos gentes que resurgen y se reconfiguran desde sus memorias y hablan y demandan, porque en su memoria prevalece el tiempo de cuando eran libres y buscan espantar el tiempo de la esclavitud colonial, luchan por su autonomía, y esta palabra suena a "demonios" en los oídos de las mineras y los gobiernos de los estados corporativos.

Pero este resurgir no está exento de debate entre nosotros mismos. Es por ello que la idea de convocar este libro nos pareció importante, pues, la lucha por la r-existencia igual necesita que nos aclaremos para poder emparejarnos y avanzar. Los trabajos y palabras que se exponen en este libro son la expresión de esa necesidad por aclarar ideas, conceptos, caminos posibles. Este libro es manifestación de algunas certezas pero también de nuestras dudas y nuestros miedos, pues, el diablo-Estado, el diablo-dinero, el diablo-conveniencia no deja de rondar aún entre nosotros con sus tentaciones para alejarnos de la necesidad de avanzar en la acción por la conciencia, que es lo que realmente nos devuelve al tiempo de la libertad.

Por eso, convocamos abiertamente, sin miedo a la palabra que pudiera presentarse. La intención es abrir las puertas a la discusión en torno a las lenguas como expresión de nuestra memoria territorial, de la lucha contra el despojo, el extractivismo y los proyectos de liquidación que las corporaciones y los Estados corporativos nos ofrecen como final de nuestras vidas como pueblos/lenguas.

En ese sentido, será visible a quien lea estas páginas las diferencias de posturas e interpretaciones, voces y palabras que van desde las que exponen autores como José R. Bessa Freire (Brasil) quien contextualiza y define la lucha por la r-existencia lingüística y territorial desde la palabra de los niños kaigáng en la escuela y al hacerlo, despliega lo que ha de formar parte de nuestra esperanza como pueblos/lenguas. Wiñay Mallki y Fredy Chikagana reflexionan eso que la etnografía, la etnología, la antropología y la lingüística llaman mitología indígena y aún "pensamiento salvaje" que, para los pueblos, representa el discurso de la memoria, construido y transmitido como una especial oralitura con la que se da cuenta, no solo de la historia de los pueblos, sino la historia del saber generado territorialmente por cada pueblo.

Hubert Matiúwàa, poeta de breves pero contundentes palabras, hermano del pueblo me'phaá de las montañas del estado de Guerrero, precisa que no hay lengua ni cultura sin territorio, por lo tanto, la defensa territorial se convierte en lucha de defensa, y el ejercicio de la palabra es una constante configuración y reconfiguración de nuestra memoria territorial para enfrentar a los "demonios" que nos atosigan: Estados corporativos, corporaciones mineras, educación pública racista, capitalismo salvaje, patriarcalismo y violencia contra las mujeres. En fin, se trata de retomar la autonomía y la libertad que por miles de años antes de la conquista europea todos los pueblos tuvimos, incluyendo a esos que siendo parte de nosotros, la colonialidad les lleva a dudar de su propia (nuestra) condición y posibilidad.

Es el caso del polémico artículo de Emmanuel Tepal, de origen nahua, habitante de Cuauhtotoatla, quien nos sacude al poner a debate el cómo nombrarnos a nosotros mismos, pues, aún desde nuestras propias luchas, damos continuidad a términos y nombres que nos embolsan en una unidad ficticia y coherente a los procesos de dominación. Tepal se atreve a poner en duda la condición de "pueblos originarios", eso nos parece valiente y convoca a la reflexión pero para argumentar su posición se cobija en la palabra de Nietzche y la de Foucault y no en la revisión crítica de la memoria de su pueblo. No dudamos de la importancia que para Occidente tienen los filósofos nombrados, pero estamos seguros de que nuestras lenguas/pueblos por miles de años, igual hemos estado

pensando el mundo. Sin embargo, lo que plantea Emmanuel no deja de ser certero, de eso estamos convencidos, pero debemos hacer el enorme esfuerzo de revisar en nosotros para encontrarnos en nosotros.

Un aspecto crucial para el sentipensar occidental, capitalista y patriarcal es la defensa de los derechos y libertades individuales por encima de los derechos colectivos; de hecho, tal ha constituido el argumento más utilizado para denigrar a las sociedades indígenas americanas en virtud de la supuesta inclinación a desaparecer a los sujetos en la "maraña" de la comunalidad. Sobre esto, desde perspectivas y pueblos diferentes, reflexionan Juan López (tseltal) y Alicia Moncada (wayuu). El primero lo hace desde el corazonar o Chu'lel colectivo de las comunidades zapatistas de Chiapas, en su visualización de la sociedad autónoma que desde abajo construyen desde 1994, como expresión del xWayichinel Lum'K'inal, que define la historia de la libertad. Alicia, en cambio, lo hace poniendo en debate la idea del ejercicio de las lenguas indígenas en la defensa de los "Derechos Humanos" y sus implicaciones en la lucha de r-existencia de nuestros pueblos.

Finalmente, recibimos la participación de Thomas Moore, antropólogo norteamericano residente en el Perú desde 1980, quien envía un trabajo sobre uno de pueblos amazónicos invisibilizados pero acometidos por los más descomunales proyectos extractivos que actualmente se ejecutan en toda la Amazonía que incluye a Brasil, Colombia, Venezuela, Ecuador, Guyana, Bolivia y Perú. Se trata del pueblo harakbut que r-existe desde su lengua y cosmovisión, confrontando la invisibilización y el desconocimiento, pues pareciera que hablar de pueblos indíegenas en el Perú remite de manera inmediata a los antiguos incas, a la nación quechua o aimara, pero nunca a los empequeñecidos pueblos de la Amazonía, sobre todo en tiempos de proyectos corporativos minero-extractivos. Thomas Moore se aproxima con precisión metodológica (de la antropología académica) e histórica a la memoria territorial de los harakbut.

Todo esto enmarcado y orientado por las voces colectivas de los compañeros del Colectivo Arte a 360 Grados, nahuas de la Matlalcueyatl de Cuauhtotoatla, quienes nos convocan a la revitalización de nuestras lenguas/pueblos, de nuestras lenguas/conciencias en el duro camino de lucha por recuperar nuestra memoria territorial y la autonomía del nosotros. La propuesta es "desdemonizar" nuestro hacer y pensar, pues el diablo (los diablos) son otros, no nosotros.

PRIMERA PARTE
RETERRITORIALIZAR NUESTRA MEMORIA

I
DE LOS MOTIVOS DE LAS LENGUAS DEL DIABLO

I

El *espacio* norte de Cuauhtotoatla se caracteriza aún por tener visiblemente una comunidad "indígena" nahua. En el norte del altepetl puede escucharse y constatarse una *lengua suave* y las prácticas culturales diversas, impregnadas de aquella voz en distintos lugares configurados y habitados por lazos barriales y/o núcleos familiares. En el norte puede encontrarse todavía la memoria lingüística y cultural de personas *diluidas*, aisladas, acalladas e ignoradas en las demás zonas de la vacía y balbuceante ciudad. En el norte, pues, está el monte, los pájaros y el agua, de donde el altepetl se agarra aún para no morir ahogado en la artificialidad, transparencia, pornografía y vaciedad de la ciudad y sus fantasmas, o romantizaciones económicamente redituables (para unos cuantos) como es el caso del proyecto de "pueblos mágicos". De tal forma que, a veces, es necesario subir al norte para vernos.

II

Puntualmente, hay dos barrios del altepetl que abarcan la casi totalidad del espacio por dicha comunidad nahua. Por un lado, el barrio de San Nicolás alberga todavía pobladores con manifiesta raíz "indígena", en la mayoría de su población aún pervive mucho del imaginario colectivo nahua en diversos aspectos y ámbitos: tradiciones-rituales que

dan sentido a las fiestas a nivel colectivo como a nivel religioso, los lazos de compadrazgos fuertes, mayordomías, un imaginario nahua respecto al agua y la tierra, entre otros. Por otro lado, en el barrio de San Isidro Buen Suceso es en el que habita de manera amplia y explícita la comunidad nahua de Cuauhtotoatla, la vitalidad de la lengua nahuatl es un relevante indicador de ello. Sin embargo, los niveles de conservación, enseñanza y transmisión, perspectivas "positivas" o "negativas", y otros aspectos respecto a la lengua misma, abren un margen considerable para plantear la situación y el sentido de la dinámica en que ese mundo nahua —puntualmente, la lengua nahuatl— se orienta. Así, en algunos momentos se requiere ver lo que tenemos (somos) y escuchar (atender) lo que hablamos, o dejamos de hablar, para reorientarnos en nuestro mundo.

III

Una constante que se ha presentado en el altepetl aproximadamente desde 1970 hasta hoy día, es esta disolución o pérdida de las manifestaciones propias de la comunidad nahua: atribuible a diversos factores como la falta de atención del gobierno en sus tres ámbitos (federal, estatal y, sobre todo, municipal) por conservar gran parte de la cultura propia del altepetl; la consecuente auto-denigración a nivel psicológico, social-cultural del discurso occidental-moderno del progreso; el trabajo mínimo de investigación a nivel identitario-cultural y su respectivo fomento y apoyo económico; la pérdida de la memoria histórica, entre otros elementos más. Todos estos factores refuerzan un gradual debilitamiento de la identidad cultural del municipio. No hacerles frente, de una u otra forma, representaría la pérdida de la identidad cultural misma. Por ello, ¡ayudémonos a repensarnos!

IV

Lo que ha comenzado a percibirse en el norte de la comunidad (barrios de San Nicolás y San Isidro) es una presencia, relativamente continua y fuerte, de los factores referidos anteriormente, lo cual implica un serio problema a nivel de identidad cultural para la comunidad nahua misma. La muestra inmediata de ello es el gradual debilitamiento de la lengua, elemento fundamental para la conservación, transformación o pérdida de toda cultura. El problema es complejo debido a la diversidad de aristas (económica-laboral, migratoria, política, social, etc.), y se requiere del esfuerzo de varios actores en conjunto, así como de un tiempo considerable para atender la cuestión de manera efectiva. Ello, no obstante, brinda un fuerte impulso para aportar posibles vías de solución a través del arte, puntualmente, desde la práctica artística y siempre con la participación e interacción con la comunidad.

V

Las dos últimas generaciones del siglo pasado fueron testigos del cambio material del altepetl, mientras que las generaciones (no todos de forma directa y consciente) del nuevo siglo serán testigos no solo de la continuación de las modificaciones materiales que crean la ficción de la ciudad entre otras cosas, sino del cambio radical en las formas de ver y concebir el mundo y la realidad. Modificaciones que, de una u otra forma, alteran los espacios vivenciales, el reservorio cultural y las formas de convivencia e interacción social. Toca a todos nosotros pensar, meditar, decidir y establecer esas alteraciones.

VI

En altepetl nos configuramos. Nuestra Matlalcueyetl y el agua (que somos) devienen en condiciones de posibilidad de que seamos monte. No todos hablamos o entendemos nahuatl como ejercicio de nuestra lengua como tal; sin embargo, pese a no hablarlo, lo vivimos. Esa lengua está cargada de profundidad y horizontalidad en las experiencias y prácticas vivenciales que muestran lo que somos.

VII

El prejuicio, generalmente e inconscientemente negativo hacia una lengua —como, en este caso, el nahuatl— produce una restricción simbólica o una imposibilidad (flaqueza) que dificulta hablar, pensar, no el "náhuatl" sino el nahuatl (o el mexicano) y, por ello, dificulta aventurarse a cuestionar lo que somos, la forma en cómo nos configuramos, el valor (dignidad) que en sí tenemos, así como lo que se ha "sacrificado", ha estado en descuido o sencillamente olvidado.

VIII

El "diablo" es un pretexto para no asumirse con responsabilidad en el mundo que construimos y habitamos; ilusión cómoda para no cuestionar la vacuidad de lo redituable en términos meramente económicos; "ambigüedad" y miedo fabricado para ya no hablar más (desde) nuestra lengua.

II
LO QUE NOS HACE TEMER HABLAR NUESTRAS PROPIAS LENGUAS
BITÁCORA DE LO MALO O DE LOS CAMINOS DEL ESPANTAJO AL DIABLO[1]

LA LENGUA NUESTRA

Todavía mis abuelitos y mis papás no podían hablar "bien" el español. Y hablar "bien" era hablar como tú hablas o lees ahora, sin que en el castellano se colaran palabras en nahuatl o tuvieras "dificultad" en pronunciar las palabras. Hablar "bien", así, muy en el fondo, era no hablar nahuatl. Yo casi hablo "bien" español. Creo ahora que ese cachito donde se cuela mi nahuatl me permite hablar de mis abuelitos y de mis papás. Creo que ese cachito me da esa posibilidad de decir, ahora ya sin pena, que soy disque "indígena".

Antes no existía el diablo. Eso del diablo lo trajo la iglesia, y esa iglesia vino de otra parte del mundo. Vino de lejos, del otro lado del mar. Ahora ya tengo una idea del mar. Antes aquí había puros ojos de agua (ameyales) y ríos. Antes aquí solo veíamos (pensábamos) el agua. Y el agua venía de la montaña; era la montaña, no la Malinche, ni Malintzin. "Su nombre de la montaña" es Matlalcueitl. Y el diablo vino aquí, tan grande y miedoso como el mar.

Antes nos daba miedo el espantajo. No la lluvia, no el rayo, no Matlalcueitl. Pero cuando llegó el cuernudo, tuvimos miedo de la lluvia, del rayo, de la montaña, de todo porque dentro de nuestra cabeza se metió el diablo, y entonces ya teníamos miedo de lo que hacíamos y de lo que creíamos. Entonces íbamos a la iglesia a pedirle al señor Jesucristo que nos cuidara del malo, que nos ayudara a ya no ser malos. Le pedíamos en español o en mexicano, aunque más en español. No sé cuándo nos dijeron ni de qué forma el diablo se había metido en nuestra lengua.

Ahora que lo pienso, tuvieron que traer al diablo para que nuestra lengua se fuera secando por un temor desconocido, por vergüenza, por ignorancia. Me asustaron. Yo no quiero que mi hijo tenga miedo, que se burlen de él y que sea ignorante como yo.

Cuando uno es boyero, uno ve y sabe que se aparecen muchas cosas en el monte. Es el espantajo. Y cuando se te aparece, te agarra el "mal aire". Después uno tiene que limpiarse (curarse) para que se vaya el mal aire, y así ya no te duela la cabeza, los ojos, el cuerpo o tengas escalofríos.

1 Este texto es el resultado de la transcripción y síntesis de entrevistas, foros, conversaciones y pláticas que José Luis Romero y Emmanuel Tepal organizaron y en las que participaron familias y vecinos de San Isidro Buen Suceso, de los barrios de San Nicolás, del Cristo, San Miguel, de Jesús, San Cosme y San Bartolomé entre 2016 y 2017. Refleja las voces y sentires en torno a la pérdida de la identidad cultural a causa de valoraciones socialmente negativas sobre la lengua. Estas conversaciones fueron posibles gracias al apoyo del Fondo Estatal para la Cultura y las Artes de Tlaxcala con el Programa de Estímulo a la Creación y Desarrollo Artístico de Tlaxcala.

Pero esa cosa es Ehecatl que le gusta desarreglar los *tonales*, volverse víbora de agua (mixcoatl), hablar y jugar con el *tiempero*. Ehecatl no es el diablo.

DE LO POLÍTICAMENTE CORRECTO

Tú eres nahuatlaco. Tú eres nahua-naco. Tú eres naco-naco. Tú eres mico-naco. Tú eres caco-tlaco. Tú eres caca-tlaca. En serio, te digo, sin contrariar las formas: tú eres nahuatlaco.

Ahora ya solamente los representantes políticos, esos señores que hablan bien bonito ("español") con quién sabe qué palabras y con un montón de promesas y sueños, nos dicen que no seamos tontos, que no dejemos de hablar nahuatl, que no dejemos de ser indígenas, que es necesario seguir viviendo en la pobreza y la ignorancia, porque si eso deja de pasar, entonces ya no habrá más apoyos. Pero ya no tengo miedo de pasar de la pobreza maquillada a la pobreza amarga y desoladora que se cuela en esta piel partida por el frío. Solo me queda el temor de que mis hijos o mis nietos recuerden lo tonto que fui por esperar las dádivas de aquellos y el miedo cuando al querer hablarles de mi mundo me digan loco.

Aquí en Hueytlacuahuac el nahuatl sirve para que uno tenga mayores "oportunidades", para recibir una ayudadita del gobierno, las visitas previas y oportunas de sus achichincles, luego las respectivas visitas oficiales de tan ilustres imágenes públicas. Y esto, si es que tenemos la suerte de que vengan a este lugar, a estas calles que todavía huelen a chis de animales, donde se tiene vergüenza por quién sabe qué cosa, quizá, porque nos vean aún fracasados en nuestro intento de ser como "ellos"; aquí donde no hemos aprendido bien el español, donde estamos construyendo donde sea, hasta en las barrancas, y cortando árboles y plantas, y tirando basura, tapias de piedras antiguas y usamos una lengua rara; aquí mero donde secamos el monte, donde quemamos el capulín, donde, si nos aplicamos y nos ponemos truchos ha de venir un Oxxo o dos, una gasolinera, quizá una dependencia de ustedes o más gente de allá abajo. Y si al final de cuentas no nos visitan, nos conformaríamos con el apoyo despersonalizado, y así, continuaríamos sintiéndonos afortunados por el apoyo, fortuna que se seca bien rápido con las deudas, con las tandas, con los préstamos, con la fiesta... con la seducción del micro tianguis que siempre nos espera afuera de donde recibimos el apoyo... Por esta vida construida que nos cambiaron por la que teníamos (y que fuimos olvidándola, quién sabe por qué): miec-tlazocamati.

Cuando salgo bien temprano a cuidar a mis animales, mi pueblo, con su gente, sus casas y sus cosas, se me va revelando con la luz de la mañana; no sin antes sentir la melancolía del agua que no existe más, del cuadro azul que doliente y agonizante gotea dentro de nosotros, que nos mantiene. ¿Quién sabe por qué ya no vemos el pueblo con esta luz de la mañana? Aquí en el campo, en el monte, hay mucho por hacer, por trabajar y por cuidar. Aquí, disque uno se siente solo, y extraña las comodidades; aquí, disque uno no gana nada. Desde aquí veo como hemos ido atrayendo a la ciudad. Ya atravesados, ojalá no se nos ocurra venir a destruir el monte con el pavimento. Por la tarde, ya casi de noche, regreso al monte. Lleno mi casa con el olor de los árboles y me dan ganas de tirarme a dormir en la tierra.

Siempre, por alguna extraña razón, y Dios me dispense si lo digo, he sentido que viene diferente tipo de gente a quitarnos algo, o al menos algo mío: una palabra, una foto, mi voz, saludos-vacíos, territorio, voto, voluntad, "idolatría", cantos, aire, danzas... mi perro. Ya he tenido oportunidad de ver al güero, a los güeros (ahora sé que no todos ellos son gringos); de ver y escuchar cantar los políticos-grillos y los políticos-loros; de oír a la gente bien preparada, de ver —como me ven— las cámaras fotográficas, tan potentes que pueden capturar las gotas de sudor o mis arrugas con todo el detalle posible, esas máquinas que copian-almacenan una parte de mi vida, de mi voz, de mi imagen —de este que soy yo—. Ya me ha tocado la dicha de atestiguar las entrevistas, esas preguntas que quieren sacarnos algo tanto del corazón como de la cabeza. ¿Qué me queda?, ¿qué nos queda? Solo posar, soltar la risita nerviosa, o si no, medio ocultarse —hacerse el difícil, pues—, hablar, caminar apaciblemente, saludar, y seguir aguantándome este malestar, este dolor físico y anímico que no me ha quitado lo hecho por los güeros, ni los bien preparados, ni las fotos ni todo eso.

Ahí viene el científico social, ahí viene otro más, que hay que enseñarle (verificarle: certeza gris) lo que ni en la escuela ni en su casa le enseñaron. Ahí viene para que hable por nosotros, para que nos defienda en las ideas, para que se gane premios, para que nos enseñe con otras palabras lo que ya sabíamos. Tan sin lengua, mudos, y faltos de razón nos quedamos desde hace siglos.

Sí, es cierto. Somos nosotros a los que no nos interesa lo que tenemos, lo que somos. Pero, no se crea, a veces, cuando nos pica el interés nos movemos un rato, pero solo un ratito, por el peso del hambre y el sustento, no es que nos interese más, sino que nos aprieta las tripas y nos oprime las costillas. Y, como se imaginará, mínimo hay

que tener unas tortillitas en la panza para pensar... aunque, después, pensemos en más tortillas y en lo que nos quitaron, y en lo que nos privan. Pero sí es cierto, somos nosotros, dispénsenos. Luego queremos escribir esto y aquello pero no sabemos escribir bien. Mejor ni le enseño mis garabatos de la pena por el qué me dirá: escriba lo que soy por mí, plasmé mi voz, sea una copia fidedigna de mí.

Por ahí dicen que es muy posible que de allá abajo ("ciudad" de Cuauhtotoatla) y de quién sabe dónde se diga el "sí" para que suba y se instale aquí el carácter "mágico" del pueblo. Mucho antes, pero quién sabe cuánto "antes", era de "arriba" de donde provenía la voz sentenciadora de nuestro entorno y de nosotros como mágicos: idólatras-mágicos-perdidos. Pero esta nueva magia rentable, económica, será, quizá, la clave para que salgamos de pobres, de "indios". Ahora sí podrá mi muchacho, aprovechar y explotar su tiendita con esta magia redentora. Podremos terminar de construir nuestras casas grises. Nos animaremos a hacer, ahora sí, artesanía; buenos artesanos con nuestras tiendas y toda la cosa. Pondremos cocinitas tradicionales pero elegantes. Usaremos nuestra ropa de antes, esa que ya olvidamos. Saldremos a la calle a reconocernos y que nos reconozcan como nahuatlacos y no meramente como indígenas... Nunca se me había pasado por la cabeza que todos nosotros fuésemos mágicos, que nuestra comunidad lo fuese. Qué tontos hemos sido por no darnos cuenta, discúlpenos.

Ya vendrán no solo los eruditos y políticos, también los turistas a consolarnos. Igual y está bien. A lo mejor el señor San Isidro ya se cansó de ver las mismas caras todos los domingos, las mismas caras todos los años de su fiesta.

Pero la verdad, así ya hablando sin pelos en la lengua, no creo tanto en esa magia: esperar que esa magia nos saque de pobres y conserve, y refuerce nuestra identidad, es una cosa parecida a esa antigua esperanza "primera" —que como que no se quiere morir— que inyectaron los padrecitos y la iglesia.

No me imagino cuando agotemos todo el carácter divino de la Montaña. Pues sí, nosotros somos bien buenos para hacer nacer y matar a dioses. El problema es que ella ya estaba desde antes, desde mucho antes que nosotros. Por eso me preocupa que de veras le perdamos el respeto. Sin embargo, y por mientras, hay que seguir abriendo caminos, tapando barrancas y construyendo y formando pequeñas "colonias" en la montaña... a nuestro paso récord para pulular en donde podemos: Matlalcueyetl será un cono de concreto y luces artificiales.

Antes de guardar la mazorca se humeaba con sahumerio. Actualmente se hace oración —ya ve, es que somos creyentes—. Antes se pedía a la diosa para que alcanzara la cosecha para el año. Protegíamos con listones rojos la tierra y la cosecha. Ahora ni nos alcanza lo sembrado, cercamos los terrenos y si nos da tiempo, sembramos.

Cuando una persona ama a otra, no existen únicamente palabras, hay olores, ruidos, luz. Es como ir al monte.

¡Ya viene el pueblo mágico a quitar el pueblo pobre!

EXTRAÑEZAS, TESTIMONIOS Y MEDITACIONES FUGACES

La otra vez se me hizo bien raro cómo un grupo de gentes, que se veía que no eran de aquí, se me quedó viendo. Apenas me saludaron de lejos: "buenas tardes" decían con una mirada inquieta. No'más el saludo y ya. Después se la pasaron viéndome. Ya ni mi señora Conchita me dedica miradas así. Al rato se fueron. Y luego, varios días después, volvieron con el mismo saludo, la misma mirada y con pláticas y preguntas. Un día me dijeron que yo era muy importante, que sabía muchas cosas, que tenía mucha información... Quién sabe qué pase cuando ya no tenga nada que decirles o información que compartir. Ayer domingo, por la noche, cuando estaba hablando conmigo mismo en el temazcal, llegué a la conclusión de que esas gentes, desde el inicio, me vieron como información. Ya tiene más de medio año que no se han aparecido por aquí. Que a veces uno se vuelve una cosa peculiar por descubrir-describir, y descubrir-describir, y descubrir-describir... o, en su defecto, algo a lo cual sacarle fotos. "Ya no hay calor en el baño. Las piedras están frías. Mejor me apuro y me salgo", pensé.

"No los quiero tocar... y sin embargo, los estoy tocando". Estas manos y estos ojos que ven, están vacíos; por eso los buscan, por eso los necesitan. Ni a "torito" llego para entretenerlos y asustarlos, solo soy un diablo con la lengua torcida: quemen el cuerno del chivo, el cabello y el chile para que me vaya.

"Dejar a San Isidro. Ayudarlo sin robarle nada. Aún ven oro, y volcados como cerdos quieren bañarse en él", así decía un recado que me encontré en la plaza. No me imagino para quién era. He pensado en hacer la dedicación pero quién sabe. No me quiero meter en problemas. Un día de estos le voy a contar al padre.

Ellos no saben hablar bien el español. Pero saben decir las cosas bien, y en su lugar. Como que murmuran en un tono de voz bien bonito, un mundo que no conocemos.

No construyan sus casas sobre la barranca. No sea que se vaya a llevar el río sus vacas, una vez así bien lo leí en

un cuento. Pero aquí nada de cuento, en serio pasa. No arranquen sus árboles cuando quieran construir, ya vieron lo bonitos que están. Dan harta sombra y fruta. Todo se queda bien pelón. Y nosotros casi desnudos. Hay que taparse como se pueda. Y aprender a vivir ahora así, bien vestidos y sin árboles.

Ni nahuatl, ni español. Es bien feo este sentimiento de estar en el limbo: recen por este indio. Lo bueno, pese a ello, es que en uno u otro me hago entender. Acuérdate de dedicarme un salve.

Lo más feo no es que te pierdas el futbol el domingo, o la fiesta el sábado, o la feria del santo, o no ir a la escuela. Lo más gacho es el imponer una lengua y que te digan que no puedes pensar ni en tu lengua ni en la impuesta salud, "pinchis" compadres.

Maldito Ehecatl. Ya vino a acostar la milpa. —¿Quién irá a levantarla?— Ni lo intentes. Si nada más te tuerces, di que te fue bien.

Aquí desde el megáfono se vale dedicar de todo, namás hay que aguantarse la pena. Se anuncia de todo: animales perdidos, personas, dedicaciones, invitaciones y recordatorios, anuncios religiosos, advertencias, venta de productos... así, de todo. Al principio a uno le da miedo hablar ahí cerca del micrófono. Luego se acostumbra y ya solito salen los anuncios, hasta uno los llega a adornar de más. Pero no piense mal, el adorno no se cobra.

Lo que más me gusta de la feria son las luces. Echan hartas bombas chinas, tronadores, y cuetes nuevos cada año que ni sé cómo se llaman. No me importa que termine medio apestando con el olor de la pólvora, o que me duela mi pescuezo por tenerlo estirado pa'arriba viendo y disfrutando como se queman las luces del castillo. Cómo se prenden en el cielo las luces para nuestro santito; para nuestro barrio; para los de los demás barrios que vienen a nuestra feria; para los de San Isidro que también bajan y que nos gusta recibirlos; para los hermanitos. Todo se ilumina por un momento. Me gusta ver cómo se quema nuestra cooperación: es para todos, para el santo. Me gusta sentir que me prendo también. Que yo también soy una bomba. Que todos somos cuetes. Que prendemos arriba y alumbramos nuestro barrio, nuestras calles, nuestras casas, nuestros terrenitos, el territorio que somos. Que alumbramos nuestras caras. Que no nos apagamos. El que no nos conoce y nos ve desde lejos, desde fuera, piensa que tiramos todo, que nos apagamos. Pero no es del barrio. Estamos prendidos todo el año, todos los días. Somos bien chambas y también nos gusta la fiesta.

Yo nada más quería tocar la capita del santito. Lo quería saludar como se merece y felicitar por su santo y porque nos cuida y nos aguanta, así como somos bien *diachis*. Y también pedirle, pues, que me perdone porque no vengo a las misas muy seguido. Pero pues hoy estoy aquí de frente, Señor. Aunque no me atrevo a verte a la cara... por eso nada más quiero tocar tu capa brillosa. Aquí te prendo una veladora y dejo de todo corazón, mi limosnita. Espero que tus custodios te consientan y te consigan lo que necesitas; ojalá y no se claven la limosna. Quedó muy bien arreglada y perfumada con hartas flores tu casa. Voy a salir oliendo a santo. Espero que el aroma aguante la prueba de las luchas.

Señor "presidente", usted no nos invite a la feria. Nosotros nos invitamos solos. Al fin, muy en el fondo, es nuestro dinero.

¡Ay, ay, ay, diablo!

El "mal" funge como principio negativo: el diablo y el desencadenamiento de prejuicios y sincretismos que limitan, debilitan, no valoran la lengua, su práctica y sus contenidos, ideas, formas de vida que alberga.

Así como este humo nos vamos. Leña somos. Sacamos humo, está dormido en nosotros. De este humo picoso, penetrante, se impregnan los ojos que se dignan a mirarnos. En este calor que nos mantiene vamos volviéndonos humo. Y así un día desaparecemos.

Nosotros ya no hablamos el nahuatl original. Yo ya no lo hablo. Ni me acuerdo. Mucho antes, los abuelos, ellos sí hablaban el original: el mexicano. Ahora nosotros ya solo hablamos el "náhuatl". Y según disque lo hablamos. Por ejemplo, yo que digo que lo hablo pero ni me sé los números. Nomás me sé hasta el cinco... Ya todo está bien revuelto.

Ahora los güeros ya vinieron a callarnos de una vez por todas nuestras bocas. Ellos hablarán por nosotros, portarán nuestro oro y sabrán de nosotros más que nosotros mismos. Ya vinieron a quitarnos lo que se les había olvidado a los conquistadores y colonizadores. Ya no tendremos derecho a hablar, ahora sí nos quedaremos más jodidos: ahora sí nos van a robar todo.

San Isidro dejará de ser San-Esedro cuando ya no hable nahuatl y cuando deje de bailar los basarios; cuando el nahuatl quede en la memoria o recuerdos de algunos pocos —como allá en San Pablo— y cuando ya no se escuchen más las espuelas al compás de los sones. Y tú todavía sigues burlándote de nosotros: *diablo*.

III
HUMOS DE LA MATLALCUEYATL
POR UNA DIVERSIDAD DE LA PALABRA

Enrique Maraver, Maurilio Sánchez, Joel Martínez
Rogelio Mora, Brenda Hernández, José Luis Romero

Vacío religioso de azules, de tiempo y espacio de la señora Matlalcueyatl. Salvado y llenado por el cristianismo y el imaginario de un salvador dinero; de un salvador de las lenguas "indígenas", "paganas", "del diablo", "de los africanos", "de los san pableros", con iniciativas de supuestos programas de revitalización lingüística de la lengua nahuatl de la población de Cuauhtotoatla. No podría ser de otra manera, pues desde hace una década (2008) iniciamos la tarea de *hacer* con la lengua y el pueblo nahua, a pesar de la precaria situación en que nos encontramos.

Luego de nuestras primeras visitas de registro de *escuchas en conflicto* (registro lingüístico) en la comunidad nahua de Cuauhtotoatla, comprendimos que la revitalización debía ser trabajada desde una perspectiva holística, en entramados comunales transdisciplinarios: "con", "desde" y "para" la realidad del pueblo nahua, quienes desde la conquista y colonización europea hemos sido sometidos y orillados a un constante etnocidio y ecocidio que, hasta hoy día, ha minado nuestra tierra-territorio, y como lo hemos mencionado, ha demonizado nuestra cultura en nuestro espacio y expresión, al punto que nuestra lengua es discriminada por ser "del diablo". Por ello, los pueblos se encuentran en grave riesgo de desaparición, al igual que las formas de organización comunitaria y política.

Así fue como concebimos un proyecto de acciones concretas sobre revitalización. Una primera fue la que llamamos "ejercicios de imaginación radical" del pensamiento nahua, con ella iniciamos una serie de registros de la memoria para conocer nuestra historia y geografía desde nuestra propia visión. Esto nos llevó a una rigurosa revisión de la documentación escrita sobre Cuauhtotoatla (trabajo realizado por José Luis Romero), y con Maurilio Sánchez, Joel Martínez, Rogelio Mora Gutiérrez, Enrique Maraver, grupo Cuauhtlalopetzi y Brenda Hernández, registramos parte de la memoria oral (bilingüe) de Cuauhtotoatla, contando con el respaldo de totemachtianimeh

que son reconocidos por la comunidad como los que saben sobre tonelhuayotl. Un *hacer* de reconstrucción de nuestra historia in tequiotl in necuepaliz in tohuehuetlamantli, formas de organización comunitaria y política, de nuestros parajes, gastronomía, de la historia antes y después de la conquista y colonización hasta hoy en día.

Consideramos que esto nos permitirá revitalizar nuestra lengua y cultura en un nuevo altepetl, un nuevo ciclo de dignidad con nuestro pueblo. En segundo lugar, iniciamos con lo que en principio llamamos talleres y, hoy, *espacios de ejercicio del pensamiento y mundo nahua*; lo que nos ha llevado a desarrollar estudios que llamamos tocuahtlamiquiz (fase de muerte bio-ecológica), pues un mundo como el nahua comprende acciones y relaciones sociales en el espacio de la tierra-territorio, que incluyen la vida ecológica que lo configura. Así, la tierra-territorio nahua está conformada por la Matlalcueyatl (la mujer de faldas azules), la tierra, el agua, el vientre, y el pueblo (los hijos de la Matlalcueyatl), que desde la época colonial, ha sido intervenido rapazmente hasta desterritorializarnos.

Sin embargo, este proceso se intensificó de modo descomunal con la explotación arenera y de piedra, el secamiento de pozos de agua y el desplazamiento de flora y fauna de la Matlalcueyatl, la tala desmedida de árboles de los parajes del Cristo, Tlaltepango, San Cosme, San Nicolás y San Isidro Buen Suceso a finales de 1980, hasta llegar al nivel más nocivo con la contaminación industrial: pilas, computadoras, televisores, partes de automóvil, plásticos diversos, hilos y restos de textiles, escoria de fundidoras y residuos de talavera que contienen plomo, así como el corte del paraje de Tula y cuatro incendios provocados como el del 23 de marzo de 2019 en Arcortitla. Estos eventos han abonado de manera decisiva a la descomposición de Cuauhtotoatla, orillándolo a una desaparición casi total de las especies propias de la mujer víbora/tierra/agua de in Matlalcueyatl; reduciendo más los lugares de siembra de maíz, frijol, papa, haba, ayocote, calabaza, maguey y captura de conejo; alterando las estaciones o tiempos del *recio de la luna* (tiempo de siembra), lo que ha impactado negativamente sobre la actividad para la autonomía económica del pueblo nahua: la siembra.[2]

QUÉ ES LA LENGUA DEL DIABLO EN EL CONTEXTO DE LA MATLALCUEYATL

Primera mañana de azules violáceos de la Matlalcueyatl. Ya sus hojas rojas anaranjadas, marchitas y en silencio se despedían entre los gritos de apurados cristianos que comían las últimas palabras en nahuatl. Las ramas ennegrecidas que conformaban un humeante sueño de calor de infierno concretaban en las barrancas de Arcortitla la fuerza del presente hombre-amo-concreto del axan presente hoy día. La luna, desapercibida, incontenible, pintaba las cancerígenas maquinarias que nos devolvía el ruido de la quema de nuestra carne.

"Ideal para reflexionar sobre la lengua del diablo", nos dijimos, ¿y qué es la lengua del diablo?

Pues nos hemos asumido en un extraño diálogo con la Matlalcueyatl, diálogo que unas cinco décadas, a partir de los años 70, en la casa de la abuela Juana Capilla comenzaron a tejer una serie de augurios a través de sus visiones, como cuando venía caminando desde el pozo de Cuatro Caminos por la noche, y entonces veía salir flotando del pozo una luz que luego se hacía como de humano con cuerpo de guajolote y garras inmensas. Entonces, ella corría hasta su calsol (casa vieja) y allí se guarecía, pero sabía que algo muy malo se nos venía encima porque comenzaban a sonar los tecolotes. Luego, a los días, llegaban los politiqueros diciendo que debíamos permitir la carretera, que ya venían los postes de electricidad y todo lo que llaman progreso.

Hoy en día, los tetzayotl de la "blanquitud" llegan a través de varios sueños que nos hacen pensar en la civilización occidental como una religión que atraviesa a los cuauhtotoatlenses con preocupaciones, penas e inquietudes. La civilización occidental, como la vivimos en Cuauhtotoatla, es un fenómeno esencialmente religioso. La civilización o conciencia moderna es una religión cultural e ideológica tan extrema que no podemos compararla con otras. En Cuauhtotoatla está ligada al culto al hombre-amo-dios sobre la naturaleza y la mujer. No existe en este culto ningún "día común", es el mortífero despliegue de la demonización de todo lo que no se encuentra en él, es la grandeza sacra que va de la dureza extrema al adorador.

La civilización occidental en Cuauhtotoatla es un culto que culpabiliza. Un movimiento religioso colosal. Una conciencia monstruosa que se apodera de la espiritualidad para universalizar la culpa, para entrar por la fuerza en nuestras conciencias e implicar a Dios en la culpabilidad para que él tenga interés en la expiación. Todos, o una mayoría, le echamos la culpa, le hemos culpado de todo a Dios. La civilización occidental es una religión que camina hacia su propia destrucción.

Por un Dios que nos trajeron del otro lado del mar, y desplegó culpa y deuda en nosotros, hoy en día parece que debemos dejar nuestra relación con la Matlalcueyatl de manera permanente. Expiación de nuestra culpa a través

2 En la actualidad, la mayoría de las familias nahuas de San Nicolás y San Isidro Buen Suceso sobreviven económicamente por el comercio informal de frutas y semillas, aves, tortillas, gorditas de maíz, y por la albañilería, carpintería, herrería y algunos profesionistas. Sus padres antes se dedicaban al hacer propio de la siembra de maíz, papa, magueyes, a la recolección de quelites, insectos de atzomiatl, capulín, conejo, ardilla, zorrillo, ajolotes, hongos, etc. Ahora son mano de obra barata, pues las tierras se han llenado de cemento, de basura, lo que ha afectado su forma de vida previa.

del culto, del culto a un Dios ajeno, a un Dios que nos ha demonizado, que ha destruido con sus hijos nuestra unidad y que ahora nos somete bestial y angustiantemente. Un Dios que fue reemplazado, subordinado por el dinero y combinados, se convierten en consumo y adoración. De ahí la necesidad de construir tantos templos: bancos, universidades, museos. En Cuauhtotoatla, el consumo de mercancías en todas sus presentaciones fetichistas, el culto a un Dios atroz capitalista y global radica en un carácter que alimenta e impone la mentira, alejándonos de lo vital.

DE LAS GARRAS DEL GUAJOLOTE QUE VIO JUANA CAPILLA Y DE LOS MESIANISMOS

Violencia, religiosidad San Pablence, humo religioso político y humos de la Matlalcueyatl. La lengua terrenal de los paganos de la "frontera entre el cemento y la tierra" donde el sueño de que el planeta se modernizaría indefinidamente nunca fue verificado, no había fundamento material. Desde el siglo XIX, con el carbón y el petróleo, la economía se había vuelto infinita, y hoy nos embriagó a todos, nos tiene mareados con sus deseos, y a otros nos mantiene en plena angustia general por este "desajuste", la lengua de lo divino que llegó del otro lado del mar, y el muro de los votantes de Donald Trump... Violencias lingüísticas, acciones apocalípticas, iluminaciones profanas. El capitalismo como sistema forma parte de una civilización occidental que está en su fase neoliberal en Cuauhtotoatla. El horizonte ético protestante y el espíritu del capitalismo de la civilización occidental ha calificado el horizonte ético macehual como demoniaco, demoniaca. El sentido de la "culpa mítica" o "de blasfemia al Espíritu Santo", por ejemplo, han dejado en nosotros una "ambigüedad demoniaca"que, aunada a la iglesia capitalista, a la deuda económica-simbólica, nos hace ofrecerle culto a la culpa y la deuda. Llevados a tal extremo, sentimos una desesperación que se transforma en esperanza de una destrucción del mundo como hoy lo conocemos.

Romper con la historia dominante, actualizarla, hacer escándalo por una dignidad del presente. Contra un culto que oprime. Profanación a los profetas de la modernidad (Nietzsche, Marx y Freud) en el lenguaje y el culto al capitalismo que no tiene ni tendrá misericordia de nuestro atlalticpac. En todo momento conspiran cantocuahtla, cantonacayo, cantoaltepetl, y a su vez, sin tregua nos totalizan, universalizan y globalizan al inscribirnos en una conversación del mundo que gira en torno al consumo y la competencia.

El culto al capitalismo en Cuauhtotoatla ha destruido nuestro mundo macehual, y lo sigue destruyendo a medida que enajena o aliena, cada vez más, haciendo un espacio sin afuera. El capitalismo en Cuauhtotoatla es un gran dispositivo de captura de los cuerpos profanos. Hoy, la devoción capitalista ha encontrado expresión en la imagen de Casa de Cultura / Cultura comunitaria como un espacio que imposibilita su uso —y en la "museificación" como hecho civilizatorio en el presente— pero también en la trata de personas (los niños le dicen la venta de la carne), como plausible realización del sueño americano-canadiense-europeo-capitalista por excelencia.

Marginalidad psíquica y opresión económica se enlazan en un doble sentido de tetzayotl que incluye a los talamontes, mediante el endeudamiento como eje central en la organización de la vida y la naturaleza por parte del mercado. Una correlación desde el silencio (en secreto) entre los bienes y la vida, entre el dinero, el tiempo y el espacio, pues entre más ocupado el tiempo y espacio de una vida, más frágil es. Tiempos modernos en pos del polvo de oro, en pos del maldito metal inflado de mercancías. Obsceno objetivo moderno. Cazador de manojos de carbón que aplasta y quema a los abuelos de los macehual, su lengua y mundos, porque les ponen valor con dinero, la mercancía de mercancías, todas las cosas. Además de afianzarse como el equivalente general en las lógicas de intercambio, donde el dinero se ha convertido en el signo crucial y racional de la vida moderna, ha ganado terreno de modo descomunal a tal grado que invade y penetra todos los ámbitos de la vida cotidiana. El dinero se ha adueñado de todos los espacios, los internos del pueblo (las tarjetas de crédito o débito, el registro de huellas digitales para viajar de un pueblito a otro en el interior de México), los billetes, estas estampitas religiosas con las que te sientes feliz, salvado.

HUMOS: "HUMO RELIGIOSO POLÍTICO" Y "HUMOS DE LA MATLALCUEYATL"

"Humo religioso político" en donde se humea una salida mesiánica. Parece decirnos que los dolores de hoy, que produce la civilización occidental, tendrán un remedio mañana, comienzo y salida religiosa que no nos conforma. Sin embargo, nos incita a concluir que toda vía religiosa es en sí misma un sistema de crédito que se basa en la fe. Por lo tanto, culpas y deudas, fe y crédito, son las columnas de un sistema de creencias que lidian o se valen de las angustias y miedos humanos. Humos de salvación

mesiánica, humos de historia europea, de historia de prismas modernos, no contemplan el reservorio de nuestros humos de Cuauhtotoatla con sus formas propias de creencias totalmente arraigadas al humo de sus geografías; con sus coordenadas espacio-temporales orientadas a la naturaleza activa como "sujeto" de convivencia, y no como "objeto". Sin embargo, como la civilización occidental y sus instrumentos como el capitalismo, invisible y letal, la salvación mesiánica arroja su manto impiadoso sobre el mundo completo.

Los caminos de la vida de Cuauhtotoatla se conforman de encuentros y desencuentros que hasta ahora siguen siendo un infierno donde los caminos (el humo de Dios, el diablo y la civilización de occidente y los humos del altepetl) se cruzan sin hallarse. Modernidad-colonialidad, Dios y el diablo, el paraíso y el infierno, fascismos: no retorno a una demarcación territorial, retorno más bien a un Estado-nación vacío de todo sentido de practicidad. Dos caras de un humo, del mismo humo. Herida colonial que nos ha dejado la desterritorialización que hay que sanar con el carbón del azul violáceo de la Matlalcueyatl. Toaltepetl es nuestro humo, más allá del otro humo estatal, más allá del mismo humo estado-nación y hasta por allá de los rezos a Dios y de los miedos al diablo para ir a misa o al culto para ganarnos la entrada al paraíso celestial (o que el capitalismo nos dé entrada a alguno de sus paraísos fiscales). El capitalismo y la modernidad occidental devastan el humo de toalteptl auh tocuahtla (nuestra tierra y nuestro monte).

Dice la abuela que el humo hace llorar cuando las leñas están verdes, y también sana y acompaña en el monte para que no te de "aire". En este mundo andan muchos humos y dependen del tipo de leña, por ejemplo, el de abuelo/encino se pega fuerte en el cuerpo y al salir al monte, acompaña. Si es de ocote, trae los recuerdos de las arboledas, y la vida del monte habita nuestros cuerpos. Pero vino un humo de occidente que se impuso a los nuestros, y con violencia nos humeó y cegó, como una niebla cubrió el altepetl, cruzó nuestros humos con mentiras y muerte. Nunca se ha reencontrado para dialogar y dejarnos crecer, pues siempre es un proceso de saqueo, despojo, dominación, explotación, represión e imposición al resto del planeta incluyendo no solo a otros humanos, sino a otras formas de vida. Un humo con una racionalidad de destrucción de la vida a escala planetaria.

> Ninguna civilización fue tan destructiva como esta modernidad-colonialidad. ¿Por qué? Todas partían de cosmovisiones donde la vida humana coexistía con otras formas de vida dentro de un cosmos. Y eso te daba el entendimiento de que, si tu destruyes eso que está al lado tuyo, te destruyes a ti, es decir, pues había una manera de cómo se relacionaban los humanos con otras formas de vida. Eso era un principio dado en todas las otras civilizaciones, por tanto, allí estaba en esas cosmovisiones holísticas la racionalidad de la reproducción de la vida.[3]

A la modernidad-colonialidad no le importa tocuahtla, ni nuestra comunidad con cosmovisión de correlación con otras formas de vida. Totlahtol (nuestra palabra) de toalteptl can tocuahtla (nuestro pueblo con nuestro monte) están unidos a las personas que lo habitamos, hay una correlación de entramados, de entretejidos, de uno junto al otro. Contrario a la modernidad-colonialidad que permanentemente reduce todo a lo económico, y corta nuestra relación con la tierra, importando solamente el dinero. Por eso se vuelve fundamental transformar y descolonizar el conocimiento, nuestros pensamientos desterritorializados.

El humo de occidente es un sistema religioso económico capitalista con afán de obtener riquezas, ganancia can tocuahtla, que actúa con una racionalidad destructiva contra nuestra vida. Salir del humo de los paradigmas eurocéntricos que nos ciega y no nos deja ver nuestro mundo porque invisibiliza totlahtol (nuestra palabra) de una manera "epistemológica racista, sexista", con la que opera la civilización moderna occidental en nuestra tierra hasta hoy, trayendo problemas a nuestro espíritu.

Constelaciones de un humo complejo del poder colonial que no respeta nuestro humo porque es un "sistema-mundo capitalista-patriarcal occidente-céntrico/cristiano-colonial". En esta constelación de humo complejo del "diablo", no solo es importante el capitalismo, sino también su enredo con otras relaciones de poder. Para transformar estas relaciones desde nuestra experiencia, hay que trabajar en nuestro humo-sistema-mundo del altepetl, a pesar del etnocidio-epistemicidio que hemos sufrido como indígenas cuauhtotoatlenses, donde algunos de nuestros abuelos (memorias vivientes) que nos transmitían conocimientos mediante la tradición fueron acribillados vivos.

Sabemos que todo ocurrió con base en etnocidios-epistemicidios. Sabemos que a la nuestra la llamaron lengua del diablo. Entonces, nos preguntamos ¿Cómo es posible que sea la visión occidental la que privilegiamos, negamos hasta nuestras propias lenguas, y en todos los espacios de la institución educativa nos enseñen un

3 Grosfoguel a raíz da destrucción do mundo na cosmovisión da modernidade occidental, visto el 28 de julio de 2018. [En línea].

pensamiento euro-gringo-céntrico? La invasión de las Américas contra los indígenas de Abya Yala, la invasión de África y la esclavización masiva de africanos, y hasta la quema de brujas resultan ser genocidios-epistemicidios fundamentales a la estructura racista sexista del mundo moderno occidental.

Es por ello que planteamos el respeto político de la multiplicidad de territorios para la construcción de una "pedagogía política del nosotros". Así desde nuestra tierra-pueblo-territorio debemos encontrarnos con un conocimiento y pensamiento propio que tiene que ver con el humo de la vida, del existir, del caminar con un mundo, con un humo que sale del fogón del altepetl, y que este humo con chile-palabras-pensamientos sane el corazón de nuestra altepetl, el corazón de nuestra gente, y con respeto, puedan vivir todas las palabras y pensamientos propios del nosotros.

¿CÓMO PODEMOS, DESDE UNA PEDAGOGÍA POLÍTICA DEL NOSOTROS, EVITAR LA REPRODUCCIÓN DE LAS LÓGICAS PROPIAS DE LA "MATRIZ COLONIAL DEL PODER", DE UN NECROCAPITALISMO QUE TRABAJA CON PATRONES DE VIOLENCIA, DESPOJO Y EXTRACCIÓN?

Necesitamos construir caminos de conocimiento vivo a través de una política del nosotros. Los procesos educativos que se instauraron en Latinoamérica desde la iglesia hasta la educación laica han sido coloniales. Tenemos más de 500 años de colonialidad. Nuestra subjetividad, el sentipensar de toaltepetl huan tocuahtla (nuestra tierra-pueblo-monte) y las relaciones de poder del mundo están atravesadas por el proyecto civilizatorio de la modernidad. Pero también por ese pensamiento occidental-céntrico que nos determinó a los pueblos originarios y nos oprime aún hoy con el paradigma hegemónico que se cimienta en el pensamiento europeo; en una estructura de conocimiento racista, patriarcal mediante cuatro genocidios-epistemicidios durante el siglo XVI a lo largo del planeta, en el momento de formación de la modernidad.

Estos genocidios-epistemicidios son constitutivos a la epistemología moderna que hoy día vivimos en las instituciones educativas de todos los niveles, donde las estructuras de conocimiento del mundo moderno-occidental son privilegiadas, vistas como superiores, pues se da por hecho que nuestros conocimientos siempre serán inferiores.

Este tipo de pensamiento occidental está presente en México en la práctica política de los partidos de la derecha como los de la izquierda y los independientes (hechos a imagen del PRI). A esto no escapa ni siquiera el actual movimiento Morena de Andrés López Obrador,[4] quien ha hablado de una Cuarta Transformación pero acepta la entrada al país de un "postneoliberalismo", intentando convencer que todo será mejor, cuando es bien sabido que se trata de otro proyecto capitalista en su modalidad neoliberal, trazado desde otras latitudes que impide un cambio radical de descolonización. Pues como señala John Womac:

> Quieren transformación, pero tienen miedo de decir que el capitalismo mata. Que el capitalismo es turbulencia permanente. Es la concentración constante de la riqueza y de los privilegios. El capitalismo no va a mejorar la vida del 90 por ciento de la población.[5]

Habría que re-territorializar nuestra memoria, con nuestros conocimientos y con la escucha situada en el altepetl, de nuestros abuelos, sin ojos eurocéntricos, para detener la expansión política de occidente-patriarcal-eurocéntrico. Habría que dirigirnos hacia una des-territorialización de la economía política de occidente y re-trabajarla con el *tequio* con, desde y para nuestra geografía, y ver el sistema-mundo desde nuestra geo-historia en relación a una política de pueblos originarios con sus propios conocimientos.

Occidente mira desde un dualismo cartesiano hombre-naturaleza, este distanciamiento entre el hombre y la naturaleza tuvo grandes repercusiones a nivel práctico. El poder creador del hombre comenzó a reflejarse en el diseño de una *segunda naturaleza*. La naturaleza, en tanto entorno orgánico y sin intervención humana, queda en segundo plano debido a la primacía de la intervención y construcción sobre ella. Pronto el dominio, la experimentación, la modificación y explotación natural encontraron justificación por parte del progreso (de las ciencias, de las sociedades, de la "humanidad"); una de las críticas a la ilustración apunta a este progreso.

La manipulación de lo natural por parte del hombre dio paso al desarrollo de la técnica y de las ciencias como respuesta a la exigencia continua de satisfacción de necesidades biológicas. Aunque tiempo después el término "necesidad" acogería no únicamente lo biológico sino también lo fantástico, los sueños humanos, la completa comodidad, lo innecesario, el control de lo humano mismo, lo que movería el "desarrollo" de lo técnico-científico. Todo esto sin quedar exentos de críticas y

4 Formado en la política del PRI hasta 1988.

5 Con AMLO ganó la izquierda del PRI, y no la izquierda histórica, dice el historiador John Womack, visto el 30 de julio de 2018, periódico digital *Sin Embargo* [En línea]

señalamientos de orden ético-político. Entonces, este dualismo clasifica las formas de vida como objetos, como inferiores a la vida humana, por lo que el hombre puede destruir esas formas de vida, usarlas como medios para su propio fin. Así, la separación del hombre y la naturaleza se ve reflejada en las tecnologías que se han producido en los últimos 400 años, surgen de una racionalidad dualista cartesiana que se inserta en el sistema cargadas de una lógica de destrucción de la vida.

Re-territorializar nuestra memoria es un asunto de vida o muerte. Ya estamos viendo extinciones o muertes de animales endémicos, como el ajolote. Por ello, necesitamos sentipensar desde nuestro altepetl sin reproducir las lógicas civilizatorias de lo occidente-céntrico, para eso resulta fundamental el trabajo desde una cartografía de la memoria del nosotros con su propio paradigma, así podremos movernos más allá de la modernidad.

Tenemos que reaprender y sentipensar la cosmovisión del nosotros para poder reconstruir nuevas formas de poder comunal sin acudir al Estado-nación. No debemos reproducir los esquemas epistemológicos de la institución que predica la idea moderna-colonial construyendo en nuestros territorios más escuelas, algunas con programas bilingües en los que dan lugar al nahuatl pero mantienen los cánones del humano moderno-colonial.

Actualmente, el gobierno de AMLOVER supuestamente pretende pasar de una democracia representativa a una más participativa mediante lo que él denomina la Cuarta Transformación, pero para algunos no es más que una "transición de terciopelo"[6] porque no busca dar poder comunal/comunitario a los pueblos originarios. Como bien lo señala el EZLN: "lo que es un hecho es que México no ha cambiado, estamos en el mismo México de hace quince días, de hace un mes... pero una cosa que la gente se olvida que México no ha cambiado pero los pueblos indígenas sí cambiaron, ellos ya lo hicieron (...) dicen y hacen...". En nuestro caso, como Arte a 360 Grados, estamos trabajando de una manera crítica en un hacer donde tomemos el poder de decisión para construir nuestra realidad con miras a un poder comunal que afronte al Estado. Cada día estamos intentando ocupar nuestra voz con pensamiento crítico, en comunidad, para descolonizarnos del Estado blanco, criollo, burocrático, elitista, capitalista en el que no es posible confiar. Insistimos en una comunalidad que parta del nosotros.

6 "Desayuno AMLO-Meade muestra 'transición de terciopelo': Aristegui", Aristegui Noticias, 3 de agosto de 2018. [En línea]

UN ALTEPETL NAHUA Y NUEVOS CAMINOS

Los proyectos decoloniales son múltiples, dependen del contexto de cada sitio, no existe un lenguaje universal para estas resistencias, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) solo es un ejemplo. En nuestro caso, como cuauhtotoatlenses, la palabra de la memoria sigue rondando en los abuelos y algunas generaciones de jóvenes y niños; hay que retomarla para construir un futuro distinto, más allá del postulado que usa el eurocentrismo de derecha e izquierda para desacreditar los proyectos que surgen con, desde y para la comunidad. Afortunadamente, la modernidad no mató nuestra memoria oral totalmente, y para algunos académicos en estas escuchas se encuentra una epistemología premoderna que hoy se encuentra mezclada con la modernidad. Ya no hay algo puro en estas oralidades, pero nos pueden hacer amanecer en un futuro distinto. Para nosotros es una señal de que hay que hacer un trabajo doble: primero, una crítica a las estructuras de dominación, y segundo, una crítica de nuestra tradición, filtrar los pensamientos occidentales que se han metido entre nosotros y parecen auténticos nahuas. Porque la colonización atravesó nuestros pensamientos, nuestro corazonar, nuestro sentir y pensar, y los transformó en otra cosa, por eso se vuelve importante hacer un trabajo por dentro y fuera de nosotros.

En este trabajo podemos ver críticamente cómo nuestros huehuetzitzime son despreciados por los jóvenes modernizados que han abandonado las prácticas comunitarias por salir a la ciudad. Los jóvenes han sido doblegados, negados y condenados al olvido. Hay una crisis de conocimiento en el campo académico, y nuestros hijos han quedado enganchados a esta crisis. Por eso es importante enraizar en nuestra propia tierra a lado de nuestros abuelos, sin fronteras disciplinares. La crisis global impacta los procesos de cambio en Cuauhtotoatla y en todas las comunidades, ya que la civilización que nos domina no puede solucionar nuestros problemas ni los que ella misma genera. Es una civilización de muerte, en declive con un Estado que quiso darnos una identidad homogénea a más de 68 lenguas en México y nos obliga a cantar un himno nacional que no tiene lugar ni sentido. El Estado nacional es una ficción que pretende representar a todo un país con su sistema económico, con su sistema económico, político, educativo, y que en sus poco más de 200 años, ha traído miles de problemas, como la demonización de nuestras lenguas y prácticas comunitarias.

Debemos pensar a contracorriente, desde un *hacer-estar* como ejercicio de re-existencia, no solo en lo discursivo,

sino en lo práctico y cotidiano. Ahora nos toca trabajar estos problemas que ha dejado la civilización occidental desde, con y para nuestro territorio. Debemos solucionar estas problemáticas con el diálogo con otros mundos sin imponer verdades porque quien destruye la vida no es el humano (contrariamente a lo que dice el pensamiento eurocéntrico); quien destruye es el progreso civilizatorio-occidental-céntrico-capitalista-patriarcal-cristiano que invade nuestros territorios, que nos obliga a interiorizar las estructuras institucionales de poder y pensamiento. Por eso hoy nuestra gente reproduce esta civilización en su entorno, eso contra lo que nuestros antepasados resistieron.

Cuauhtotoatla, aunque es pequeño en comparación con todo México, es ce xayac (una cara) una propia lengua, vivir, conocer, emocionar y corazonar. Cuauhtotoatla en el siglo xxi tiene una cicatriz ipan toxayac (sobre nuestra cara), con un relato aprisionado en una camisa de fuerza por occidente, ensangrentada, una bandera que le ha sido impuesta, una muerte que le sigue hasta acabarse el águila correteada de Cuauhtotoatla. Ahora su espíritu despierta en nuestra lengua cortada para que el ser del ajolote renazca en nuestra lengua, aunque tiemble nuestro cuerpo. Curar tonacayotl (nuestra carne) es levantar nuestra sombra que el diablo sangra, nuestra lengua. Nonotzalo (dialogar, conversar o platicar) de maneras distintas y diferentes, en el temazcal, en la cocina, en la siembra, en nuestros propios términos, con las palabras de los distintos pueblos.

Extirpar el tumor del "colonialismo interno"[7] de nuestra carne (gente), que obedece a una serie de imposiciones violentas, desde adentro, para cambiar las estructuras de relación entre las personas, sin racismo, sin incluir excluyendo. Como en el dicho de que todos los mexicanos somos iguales... pero hay indígenas que no son mexicanos, entonces tienen que inventarse maneras de excluir/segregar a pesar de la aparente igualdad.

En la Cuauhtotoatla nuestra existen momentos coloniales y liberales en cada instante del presente, aunque en el fondo existe una memoria oral del pasado. En estos horizontes históricos, el pasado y el presente están en invariables conflictos, y en muchos casos el pasado colonial no logra ser sanado, se mantiene vivo y dificulta nuestra liberación. El colonialismo como forma de dominación se internaliza y por eso estamos convencidos de que transmitir nuestra memoria oral como acto de resistencia es un paso importante para no dejar morir el sentipensar de Cuauhtotoatla.

Necesitamos avanzar hacia una re-territorialización que conjuga la arqueología de la memoria opacada por el "humo" de la modernidad, el colonialismo y la globalización, memoria que desgajada y desmemoriada se encuentra en el recuerdo y el corazón de los abuelos de los doce barrios de Cuauhtotoatla. Es un camino hacia el redescubrimiento y aún de la reinvención a partir de las relaciones entre los que vivimos nuestro hogar. Se desvanece la memoria oral ante nuestra vista y solo desde el nosotros podremos detener ese proceso, pues con él desaparecen nuestros conocimientos que brotan de la memoria oral, pues ella es nuestro modo de escuchar, ver, hacer y aprender el mundo.

POR UNA DIVERSIDAD DE PALABRA

Yen zhindo, güero ztechchichiqui, yen coyome,[8] o como diría quien habla español, güero chinguiñoso que se cree mucho y murmura sobre nosotros con gestos de asco, los rotos o incompletos, es decir, portadores de contradicciones. Lo que comúnmente se conoce de manera racista como mestizo, pues, desde el Estado se pretendió homogeneizar a los diversos pueblos. Ahora bien, en el contexto de Cuauhtotoatla, una entidad donde se juntan identificaciones opuestas que no se funden entre sí tiene una calma basada en el olvido, haciendo de la idea de lo que llaman mestizo un instrumento de dominación y de colonialismo.

No somos blancos, somos de Cuauhtotoatla, y en el centro de nuestro propio municipio como en la ciudad de Puebla, Tlaxcala o Ciudad de México, siempre nos ven como marginados. Si bien todo ello ha sido consecuencia de la política oficial dominante que, con su mestizaje de blanqueamiento impulsado en la escuela, rompe nuestra subjetividad. Entonces, ahora nos toca romper la camisa de fuerza del mestizaje oficial que nunca entendimos, porque no se maneja ese concepto con nuestros abuelos. Muchos de nuestros compañeros y familiares no se identifican con un integrante nahua, más bien hay aspiraciones de blanquitud.[9]

El grado en que un grupo social se atomiza o fragmenta es resultado de un proceso histórico paulatino y con un horizonte político concreto, que algunas veces responde a la dinámica propia del endogrupo, y otras, con presupuestos ideológicos pertenecientes a uno o varios exogrupos. En la actualidad, sin embargo, esta segmentación endogrupal en las diferentes colectividades, ya sean urbanas o rurales, es preocupante, pues estos procesos de atomización de la vida personal y/o grupal (comunitaria para el caso de Cuauhtotoatla) son cada vez más visibles

7 Pablo González Casanova, "Colonialismo interno" en Sociología de la explotación (Buenos Aires: Clacso, 2006).

8 Formas despectivas de nombrar a una persona blanca o mestiza.

9 "Yo quería ser blanco, y una vez un compañero me dijo 'por qué no te bañas con clarasol', y estuve a punto de hacerlo o me decían que pusiera agua oxigenada a mi cabello para que se pusiera de color rubio". Testimonio de Cuauhtotoatla.

porque responden a la lógica occidental y al paradigma de la modernidad importadas por las élites del poder económico, político y militar de nuestro país.

Otro punto a resaltar es la incapacidad del mismo endogrupo (cuauhtotoatlenses) de mirar con sensibilidad los procesos, estereotipos y demás representaciones sociales mediante las cuales es menoscabada su identidad. Pareciera que un velo de fantasía y a la vez vacío (creado por occidente) cubriera la realidad que les toca enfrentar en la actualidad, una realidad invadida por modelos alejados de la cotidianeidad y singularidad de los sujetos, en estricto sentido, y que crea mercancías en todo aquello que toca el viento de la modernidad. Esto lleva a mercantilizar a los propios cuerpos, ejemplos claros son la prostitución, el tráfico de órganos, la esclavitud moderna, o desde una visión más rebelde, el adoctrinamiento de las escuelas a nivel local y global, convertido en un fenómeno glocal (término acuñado por Beck y que usamos con las debidas reservas).

En este sentido, se torna importante el tránsito en la diversidad mediante el diálogo, en función de trabajar una ética nahua que se niegue a hablar de desarrollo e insista en un vivir diferente, con una producción tecnológica que esté a favor de la vida, una ética que permita vigilar la construcción de palabras que impulsen nuestra lucha desde nuestro pensamiento. Esta visión, desde los años 2009, comenzó a tener otra connotación gracias a los acercamientos con el abuelo Félix Contreras, Rogelio Apolinar Mora y Maurilio Sánchez, quienes nos impulsaron a hacer un ejercicio de memoria de nuestra lengua que no se ha podido expresar con libertad ni hacerse en público porque su medio oral es estigmatizado. Ahora, al hacerse cotidiana en algunas charlas con familias y las nuevas generaciones, la oralidad ha permitido que se vaya fortaleciendo poco a poco.

Nosotros venimos de prácticas orales, siempre nos cuentan historias, aunque ya no con mucha frecuencia, pero en nosotros se da la necesidad de contarlas, ya que al escuchar a varios de nuestros abuelos terminamos ahora contando estas historias. Todo parte desde la escucha al otro-nosotros, nuestro mundo se construyó a partir del mexicano o nahuatl, con sus conflictos con el nahuatl. Ahí se vuelve muy importante conocer y entendernos como pueblos originarios y desde ahí, dialogar con otras culturas.

Pensar con nuestros abuelos el olvido, la desterritorialización y la exclusión ante la avalancha ideológica de occidente que perceptiblemente cambió las formas económicas de nuestra Cuauhtotoatla. Como la idea del trueque, por ejemplo, que se ha perdido en un buen porcentaje y hoy es el dios dinero el que no nos permite ni entrar a una buena salud porque si no hay dinero, no vives. Absolutamente todo tiene una lógica de mercado, es violento contra nosotros en todos los ámbitos de la vida. Pensamos por eso que hace falta un trabajo de conciencia del lenguaje, de nuestras lenguas, la voz y palabra de las 68 lenguas de nuestros pueblos que somos en México, asumir la responsabilidad de hablar nuestros idiomas, y como comunidades exigir el derecho de hacer mundo. Busquemos pensar, leer y escribir en nuestras lenguas. ¡Basta del folclor que maquilla y manipula nuestra realidad!

Por tal emergencia, como asociación hemos realizado procesos creativos y de investigación con la intención de generar un archivo bilingüe de memoria oral nahua, a través de registro sonoro, escrito, visual de un amplio vocabulario de nuestra lengua. Todo ello tomando en cuenta la enseñanza del maestro José Ángel Quintero Weir, quien dicho de paso, nos encaminó ante nuestro desconocimiento, junto a Hubert Matiúwàa y Lenin Mosso en la Montaña de Tlapa de Comonfort. Cada uno de ellos ha aportado a un proceso que sobrepasa la especialización y el compromiso político de aquellos que hemos decidido ejecutarlo. Tarea compleja, pues son diversas las problemáticas que enfrentamos como Cuauhtotoatla, a sabiendas de que el problema no solo es lingüístico, sino que son muchos y complejos los problemas por resolver. Nuestra reconstrucción no solo debiera ser cultural e ideológica, sino también política y económica, pero pensada y forjada desde nuestra propia cosmovisión nahua.

REVITALIZACIÓN DE NUESTRA LENGUA

Lo que hemos señalado hasta este momento tiene la intención de exponer que la revitalización de nuestra lengua no puede ser abordada por separado del proceso de revitalización de la cosmovisión desde la que nos configuramos y expresamos la cosmovivencia. En este entorno se concreta la transmisión de la cosmovisión, así como en su recuperación autónoma en todos los niveles de realidad, pero ante todo, en lo económico y político. Nuestra lengua está ligada a nuestra cultura; la lengua expresa su estar del grupo que la ha creado, su economía, cultura, religiosidad y política. Entonces, el ejercicio de nuestra lengua y cultura es el ejercicio pleno de nuestra territorialidad. Así que para revitalizar nuestra lengua es urgente la recuperación del control político, económico y simbólico de nuestro territorio. Por ello, se vuelve importante re-territorializar al pueblo nahua.

En el caso de Cuauhtotoatla, aunque se ha dejado de hablar la lengua, vemos que no se ha desechado del todo la cosmovisión, las prácticas, las vivencias y el sentipensar. Por ello, se vuelve necesario mencionar el deterioro de Cuauhtotoatla. En la siembra, por ejemplo, se puede decir que se han extinguido algunas especies de plantas, así como la cría de animales. El Estado, por supuesto, no hace nada por atender dicha problemática, y los hijos de la Matlalcueyatl se han visto en la necesidad de laborar en trabajos informales en la ciudad.

El estado de pobreza en que las instituciones de poder reguladoras tienen a los pueblos nativos ha servido para justificar la poca importancia de éstos. Lo sabemos porque cuando buscamos información sobre los grupos etnolingüísticos de México los datos que las instituciones oficiales dan al respecto suelen ser confusos, contradictorios y con información muy abreviada (Valiñas, 2018). Esto constituye una desigualdad porque sabemos que la realidad cultural y lingüística es diversa y que el epistemicidio y lingüicidio del que han sido víctimas las mayorías de los pueblos originarios en nuestro país constituyen programas encabezados por los organismos de poder que se alían con los religiosos para justificar sus atrocidades.

De tal suerte, hemos observado que estos factores han conducido la lengua de los hablantes hacia su lenta extinción, vemos varios aspectos que son muestras o indicios: a) cuando en los registros de las lenguas, los significados nativos han sido colapsados de modo impreciso (mediante la reducción, alteración, perturbación...); b) cuando la tierra y otras necesidades inmediatas como la salud y la educación se anteponen a la lengua; c) cuando la lengua nativa es desplazada por la lengua de la cultura dominante. Esto constituye un hecho negativo porque se ha reconfigurado el pensamiento nativo y ha penetrado tanto en la esfera de la vida de los pueblos, que reproducen comportamientos implantados: les han sido enseñados imaginarios de dominación, divisiones sociales, violencias (OCCEPA, 2017), actos ejecutados mediante el poder delictivo colonial que ha imperado en la forma de gobierno desde la época colonial hasta la actualidad. Por eso la lengua se va secando. Pero ya no es un temor desconocido, su lengua está muriendo porque otros la están aniquilando y de eso han tomado consciencia algunos cuauhtotoatlenses que reconstruyen nuevas formas de pensamiento.

Uno de los tantos objetivos de la colonización ha sido arrebatar el sentido de identidad de los pueblos, de tal forma que ha penetrado en la psique, en el imaginario de los agentes. Esto ha dado como resultado que la vida de los cuauhtotoatlenses se vaya olvidando y cambiando poco a poco por una vida construida. Sucede con todas las voces que constituyen minorías étnicas en la actualidad, pues presentan la misma desigualdad social, política y cultural. Así como en la época colonial se buscaba el control de las palabras (del léxico hasta el discurso), en la actualidad se utilizan además otros controles subversivos que imperan en la psique para seguir consolidando la colonización vocal (Yépez, 2018).

No podemos negar la existencia de tantos grupos de lenguas de pueblos originarios que hacen la diversidad cultural y lingüística de México. Aunque dicha existencia parece cuestionarse porque los organismos de poder invisibilizan estas informaciones. En estos tiempos les será más difícil acarrear con estas "verdades" porque los grupos y las lenguas han incrementado su fuerza identitaria y se están cuestionando más estas desigualdades de las que son producto; miran con "sensibilidad los procesos, estereotipos y demás representaciones sociales mediante las cuales es menoscabada su identidad" y, al hacerlo consciente, la refuerzan.

Sin embargo, hay algunos entes, ejes de las comunidades, que ya conscientes de este hecho, buscan tomar acciones concretas en pos de una re-territorialización del pensamiento nahua o mexcatl o... Esto puede lograrse mediante la construcción de palabras desde sus pensamientos y sentidos nativos, para que puedan impulsar su lucha y su lengua pueda ser expresada con libertad. Todo esto habla de un trabajo de consciencia del lenguaje que lleva a asumir una responsabilidad sobre un uso común de la lengua que permita expresar la voz, hacerla visible y con ello, asumir el derecho de hacer mundo.

Toda revitalización lingüística se sustenta en las posibilidades de autonomía económica y política de la comunidad, por ello no es posible una planificación lingüística sin la recuperación autonómica de nuestro territorio. Cuando se le ve solo desde lo cultural no se produce la revitalización y el proceso termina siendo mera propaganda, y esto de salvaguardar las lenguas originarias es únicamente un discurso con intereses políticos, sin que llegue a ser real en todo el sentido de la palabra, esto es, en lo económico, en la medicina, en la vida misma. Las lenguas están ligadas a las culturas porque expresan su estar "del grupo que las ha creado, su economía, cultura, religiosidad y política". Por lo tanto, el ejercicio de practicar la lengua está en pos de una recuperación del control político, económico y simbólico del territorio, de los usos, costumbres e ideologías nahuas.

De allí la importancia de impulsar nuestro propio sistema educativo autónomo, bilingüe y cimentado en la

memoria de nuestra cultura e imaginario. Uno en el que podamos retransmitir nuestra lengua y memorias en nahuatl y español como parte de su propia reconfiguración. Sabemos que el problema de la lengua no solo es lingüístico, debemos construir programas propios que sensibilicen a los que no son nahuas. Se trata de trabajar y luchar por una revitalización de nuestro mundo sin un marco de colonialidad del poder y del saber.

IV
SOBRE LAS AUSENCIAS Y PRESENCIAS EN TORNO A LA LENGUA DESDE CUAUHTOTOATLAN

Emmanuel Tepal Calvario

I

En la primera veintena del siglo xxi —entiéndase, del siglo xxi "latinoamericano" o de algunos de sus países, como en este caso, México— "lo indígena" sigue siendo una cuestión, de entre muchas, no atendida en sus dimensiones. O, quizá, el problema ya devino en un discurso que se encuentra tan delineado que permite resolver, por adelantado, "lo indígena". Un discurso separado considerablemente del urdimbre heterogéneo que en un momento le sirvió (le sirve) a diversos ámbitos como el político, el científico social o lo pachamámico-*new age* para hablar ya sea de "identidad nacional", de "dato duro", de "realidad concreta", o para erigir (hipostasiando) lo supuestamente original como "fundamento", "anciano", "ancestro", "ante-pasado", etc. Un discurso, por lo demás, que posibilita una parcial solución a dicho problema, ya sea porque funge como medio idóneo para ejercer poder (político burocrático y *real*) hacia los ambiguamente llamados "pueblos indígenas". Ya sea como el terreno fértil para sembrar todo espécimen de visión ridículamente romántica sobre lo "originario", lo "mexicano". Ya sea para devenir en una magia pueblerina que hace del espacio "indígena" el ámbito apropiado para la gentrificación como para asentar la pasarela turística que hace del "indígena" un exotismo que tiene que "vivirse" pagando, que lo hace un "fenómeno turístico".[10] Ya sea para vender su cultura, o ya sea para callar aún más a

10 Liliana López Levi, María del Carmen Valverde Valverde, María Elena Figueroa Díza (coord.), *Pueblos mágicos. Una visión interdisciplinaria*. Vol. III. (México: UAM-UNAM, 2017) 19.

los "indígenas" haciéndoles hablar ("ser") desde otra lengua y sistemas de valores, creencias, instituciones, arquitectura y espacios ajenos ("colonialismo").

El problema "indígena", dicho sea de paso, se hizo presente en su reaparición, más ficticia y escenificada que "profunda", en la personificación de una "nueva" transformación, más discursiva que efectiva. Esta ficción indígena habló pidiendo lugar en la vida nacional (en "México"). De ninguna manera, por ahora, resulta criticable dicha petición, solo es de llamar la atención, una vez más, que su aparente "reaparición" evidencia su problema.

¿En qué momento "lo indígena" dejó de estar presente? ¿Cuándo apareció? Responder a lo primero requiere, de entrada, reconocer que "lo indígena" no ha dejado de estar presente, se ha mantenido y se le ha asociado desde otros ámbitos y términos: la "comunidad" o "comunalidad", el "pueblo", lo "rural", el "campo", la "guerrilla", "la pobreza", la "lengua", la "lucha", la "población", la "literatura", el "arte", etc. Esto hace, sin duda, más complejo (y ambiguo) tal asunto y así se establecen los sinónimos y mezclas como "pueblo indígena", "comunidad indígena", "lo rural como lo indígena", "la guerrilla indígena", "la lengua indígena", la "literatura indígena", entre otros.

Por otra parte, la respuesta a la segunda interrogante (¿cuándo apareció?) nos puede llevar a un campo minado de definiciones que hay que enfrentar al intentar dar con aquella que permitió su surgimiento. Esto puede abonar a la peligrosa mirada sobre los fundamentalismos u "originalismos". Por ejemplo, considerar a *Mexico Tenochtitlan* como origen es peligroso, pues puede difuminar los conflictos internos "mesoamericanos" y el dominio mantenido por la fuerza de aquellos sobre sus dominados. En otros términos, el "origen mesoamericano" presupone un "antes" culturalmente "puro" al cual puede llegarse, puede "vivirse". Un *antes-puro* que desapercibidamente justifica todo ejercicio de poder y violencia y además desdibuja el conflicto de las lenguas otras, muchas veces en nombre de los abuelos, los ancestros, la Madre Tierra u Ometeotl. Ante las pocas "fuentes" del pasado, la inclinación a las formas de reconstrucción imaginativas y de invención lingüística se considera tácitamente justificada ya sea como re-apropiación de "lo propio", o inclusive como una especie de venganza, odio o resentimiento frente a "lo colonizador", pero que, por lo demás, no se encuentra del todo a salvo del peligro del "originalismo".

Las ausencias y presencias de "lo indígena" se pueden ver, groseramente, desde la óptica del interés que ha tenido el Estado en ciertos ámbitos. En el ámbito político público, por ejemplo, el Estado ha mantenido en, o por debajo de la línea de pobreza a lo que hace "profundo" a México[11]: casi todos los indígenas,[12] salvo los indígenas privilegiados que justifican el discurso. Con ello ha logrado silenciar (los ha hecho ausentes) con un silencio que fortalece la fotografía o el video de los pobres que no tienen voz o, como consuelo poblacional, su voz

11 Guillermo Bonfil Batalla, *México profundo. Una civilización negada* (México: CONACULTA-Grijalbo, 1987) 9.

12 Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social. La pobreza en la población indígena de México 2012. México, CONEVAL, 2014, pp. 97-118. [En línea]

deviene en mero dato estadístico, o en el signo manifiesto de un pasado que hay que vanagloriar o fabular con la construcción de más signos "indios": vestimenta o "traje típico", "artesanía", o ejemplos de superación y amor patriótico (Juárez), entre muchos otros. Desde otra óptica, en el ámbito académico, a duras penas ven al "indio", mucho menos cabe imaginar que hablen con él: su falta de formación pareciera "justificar" que la *letra* silencie su voz,[13] que hable por ellos. Pero su ceguera, quizá, no es adrede, en parte es institucional, en parte es cultural, en parte es económica. Quizá la moda de "lo indígena" signifique un buen momento para escribir la verborrea posible sobre los ausentes, que con su letra los develen, los hagan presentes (una vez más).

13 Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. *Indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas de México, 2015. Asistencia escolar y alfabetismo.* [En línea]

¡Qué decir de la literatura "indígena mexicana" productora de una *falsa alteridad*,[14] o del cine haciendo "lo indígena" protagonista, presentándolo como "esencia mexicana"[15] y, recientemente, dándole voz, presentándolo nuevamente en el lugar que "siempre" ha ocupado en el contexto urbano, citadino! o ¡qué decir del arte, el cual "crea" desde la "raíz indígena" para abstraerla como objeto muerto y pálido (de museo, de galería)! por ello requiere de luz que de vida y valide la "transubstanciación" del vil cuerpo cotidiano de la artesanía, "del indio", al misterio del *arte*. O ¡Qué decir de los espacios "civiles", "privados", "comunitarios", donde "lo indio" aparece multifacético y encauzado a puntuales intereses: legales, de asistencia, de salud, cultural, crediticio, etc!

14 Heriberto Yépez. *La colonización de la voz: la literatura moderna, Nueva España, el náhuatl*. (México: Axolotl, 2018) 53-63.

15 Jorge Pech Casanova. "La confección de una imagen nacional: cine mexicano de 1933 a 1962" en *Las artes plásticas y visuales en los siglos XIX y XX*. Tomo VI. (México: CONACULTA, 2013).

Sin duda, atender las supuestas ausencias y, muchas veces, escenificadas presencias requieren un arduo trabajo, una relectura crítica y política de los discursos "indigenistas" —como del propio "discurso indigenista"—. En efecto, ha de resultar muchas veces algo penoso e incómodo bajar los ídolos de los altares para "limpiarlos", para reconocer la polilla en ellos, o para tirarlos (deshacerse de ellos exige abandonar o evitar todo tipo de ficción sobre los mismos).

II

La cuestión sobre las ausencias y presencias en torno al problema del "indígena" da pauta a trabajos y relecturas críticas. Mientras que la inquietud en torno al cuándo apareció el problema del "indio" puede desembocar —sobre todo si la interrogante se ciñe a la indagación de un supuesto "origen"— en una especie de fanatismo o idealización dogmática. ¿Por qué el problema indígena se atiende desde su definición? Porque la definición (el nombrar al otro) resulta cuestionable en la medida que hace uso de la fuerza, del poder, para determinar la propia u otra "realidad" a la cual acomoda y domina desde parámetros e intereses determinados, los cuales a su vez terminan modificando y dominando tanto la "realidad" propia como la ajena.

De tal forma, la definición resulta ser más una coerción o una imposición que se vuelve cuestionable justo cuando aquella "realidad" en efecto se trata del otro. En este sentido, por ejemplo, resulta problemático llamar "indígena" al "purépecha" —sobre todo, cuando el purépecha de entrada no se reconoce como "indígena" sino como purépecha, o con algún otro nombre—, o en general a cualquier miembro de los diversos pueblos originarios. En términos generales, "indígena" define al originario, nacido de cierto país, región o lugar —similar a lo que designa "autóctono": propio u originario de cierto lugar o tierra—. Por ello, sin duda, el término resulta útil para nombrar a los originarios del lugar.

Así, *purépechas*, *nahuas*, *otomíes*, *pames*, *pápagos*, *seris*, etc., pueden llamarse ("son") indígenas. "Indígena purépecha", por ejemplo, apunta a un originario purépecha que, no obstante, es parte de un "todo indígena" que lo agrupa junto a otros indígenas y que funciona muy bien para programas gubernamentales, conteos estadísticos ("población indígena"), etc. ¿Dónde, pues, radica el "problema indígena"? En que el sentido y contenido de la palabra sobrepasa su etimología. El uso que se hace de ella da entrada a los problemas, ya que se emplea desde un marco e intereses socioculturales específicos que dan sentido y cargan de contenido a las palabras. Entonces, "indígena" lleva consigo —implícita o explícitamente— sentidos y contenidos que se extienden a los originarios de un lugar determinado. De tal forma, lo indígena se cargó, y sigue cargándose, de sentidos y contenidos peyorativos, discriminatorios, civilizatorios, racistas, clasistas y romantizados, que se encarnan en los nombrados de tal manera.

Nombrar al otro resulta problemático cuando se consideran los contenidos, sentidos, efectos y consecuencias que llenan los términos que uno emplea para designar o categorizar a ese otro. Ahora bien, considerar esto requiere de una toma de distancia respecto a dichos términos, distanciamiento que, por lo demás, ayuda a romper todo supuesto término "neutro", y que —para volver a tomar la palabra (re nombrar)— exige o al menos da pauta a un distanciamiento crítico consigo mismo, o sea, un posicionamiento.[16] Así, la reflexión sobre las palabras y su pronunciamiento, es ya política. Requiere siempre de un salir de sí (con otros) para ir reconociendo, dialogando, lo que se tenía considerado como "propio", "formas propias" que muchas veces encubren o reproducen los mismos sentidos y contenidos peyorativos, discriminatorios, etc. Este distanciamiento lo vuelve a uno "extranjero" (extraño) y crítico, posibilitando que tanto los aspectos vivos como las formas propias se pongan a la distancia y, con ello, sean susceptibles de ser problematizados o afianzados en su justa medida. El que está *fuera de*, el *extraño*, como muestra Iturriaga, ayuda a "reflexionar sobre el perfil prototípico del mexicano, aquello que nos distingue de los demás pueblos"[17] ya que resalta lo extraño, sin que, por ello deje de plasmar sus propios prejuicios y determinaciones culturales. Sin duda, nadie escapa al contenido y sentido de las palabras que lleva

16 Pareciera, entonces, que no hay "comunidad" que por sí misma tome distancia y reflexione, en este caso, sobre su lengua (como si su lengua haya aparecido desde siempre única, acabada y pura). Lo *otro*, lo *extraño*, permite esto, aunque no a todos, ni en todos los miembros de dicha comunidad. Aquí puede darse paso a plantearse la pregunta en torno a *¿quiénes se distancian y reflexionan?*, incluso la cuestión sobre *¿quiénes hacen y son "conscientes" de lo que hacen?* En efecto, las respuestas a las interrogantes contribuyen a cuestionar la misma reflexión sobre la palabra, pero, además, pueden mostrar tanto los intereses como las condiciones que posibilitan el trabajo de los "críticos-conscientes".

17 José N. Iturriaga. *Anecdotario de forasteros en México. Siglos XVI-XXI*. Tercera parte. (México: Secretaría de Cultura, 2017) 9.

consigo —generalmente sin problematizarlas—, ni al hecho de que al tomar distancia respecto de ellas, vuelva a llenarlas. La crítica de los sentidos y contenidos de las palabras no elimina el hecho de que el vaciamiento de las formas responda a la necesidad del llenado de "nuevos" contenidos y sentidos. Pero ni el vaciamiento, ni el de sentido de las palabras implican una ruptura absoluta en nombre de un "origen puro" pero sí, al menos, el posicionamiento que renombra un mundo o una realidad negada. Ahora bien, hay que tener en cuenta que los vacíos existentes, entre el vaciamiento y el llenado, tienen que respetar las formas de autonombrar aspectos de la realidad o el mundo.

El distanciamiento permite un extrañamiento y una crítica, un acercamiento a los otros, y abona el suelo para una vuelta comprometida, responsable, al nombrar al otro como al re-nombrar el (su) mundo. El distanciamiento sin una vuelta puede reforzar construcciones dominantes y ficciones. En este sentido, la línea que dibuja Iturriaga, desde la mirada del "extranjero", en *hermetismo y xenofobia durante el virreinato*, *apertura nacional en el siglo XIX y las facilidades de transportación en el XX y XXI*, si bien ofrece miradas y testimonios de brutalidad hacia los "indígenas", tales miradas y testimonios se encaminan hacia "lo mexicano", al "perfil de un pueblo" que se considera Uno. Así, el anecdotario que ofrece, asoma —sin atender, sin volver a— la *multiplicidad* de esa ficción de la supuesta unidad llamada "México". Es claro que no caen en la categoría de "extranjero" los habitantes de los pueblos sujetos a la abstracción de la nación. No hay, pues, extrañamiento ante el "perfil prototípico mexicano" y si se supone haberlo, se hace en función de pulir el diamante de "lo mexicano".

No debe perderse de vista que tanto el distanciamiento como el extrañamiento responden al "problema indígena", o sea, a la reflexión política en torno a los sentidos y contenidos de los términos y palabras. De hecho, por ejemplo, el hermetismo y la xenofobia del virreinato, entre otros, pueden verse como los cimientos del naciente nacionalismo y la construcción de México como unidad. De tal forma, xenofobia, violencia, denigración y encasillamiento "civilizatorio" y "racial" nutrieron el término *indígena*, "una invención española [que a la postre retomaron los criollos, luego los mestizos], que reunió a la in-unificable (más de 100 culturas y naciones en una sola abstracción), [y que] se tradujo en un sistema de castas y de segregación durante la era del virreinato".[18] Por lo cual, desde la conquista y el virreinato, a los "indígenas" les fueron extendidos, encarnados, los contenidos xenofóbicos, discriminatorios, racistas, civilizatorios y "modernos" que hacían ver "a los indígenas como los habitantes que provenían de un pasado, es decir, los habitantes del pasado",[19] quienes debían [y "deben"] superarse, pues a la postre (siglo XIX) se les añadió la seña del *atraso racial*: marca vinculada a su efectiva pobreza material (desposeídos). Una "superación" que consiste o bien en su exterminio (físico, material y cultural) o bien en su "institucionalización" (masa clientelar excluida pero asimilada al discurso de las "instituciones", integración impuesta al Uno).

18 Ilán Semo. "¿Indígenas o pueblos originarios?: una reforma conceptual" en *La jornada*. 11 de marzo de 2017. [En línea]
19 Idem.

Así pues, la "problemática indígena" instala la necesidad de desmitificar los discursos, símbolos y todo aquello que oprime, impone, silencia a los *pueblos* que se pierden en la sombra de lo "indígena", de lo "mexicano", de lo "oaxaqueño", de lo "mixteco", de lo "otomí", etc. justamente para reconocer su espacio, su lugar, su pensamiento... Esto detona tanto el despliegue del reconocimiento y cuestionamiento de los instrumentos de dominación, como las respectivas construcciones discursivas. Se trata de manifestar lo mantenido en la penumbra, lo silenciado, sirviendo como vehículo de las expresiones vivas que, muchas veces, desbordan la letra. Siguiendo esta línea, en el caso de la historia, por ejemplo, resulta sensato tener en cuenta que "en lugar de la reconstrucción y transmisión del pasado indígena, se impuso, abrumadora, la memoria de los hechos del vencedor: crónicas e historias de la conquista, hagiografías de los frailes evangelizadores, crónicas e historias de las órdenes religiosas... La historia de los pueblos de México se transmutó en historia de la dominación española".[20]

20 Enrique Florescano, "De la memoria del poder a la historia como explicación" en *Historia ¿Para qué?* (México: Siglo xxi, 2005) 98.

O sea, hay que tener en consideración que la historia de los *pueblos* cayó en manos de la redacción dominadora española, a la postre, criolla intelectual (cf. el *Neptuno* de Sor Juana) y, después, mestiza ("la raza de bronce"). Una narrativa rescatista que idealiza el pasado las más de las veces para afianzar cierta ideología de "lo prehispánico", "lo mexicano" y "el indigenismo" que sirve para justificar el poder.[21] Por tanto, la historia fue de todos menos de los "indígenas". De tal forma, como Bonfil apunta, "los pueblos indios *necesitan* conocer su propia historia"[22] para reivindicarse, para dar cuenta de su identidad social. En definitiva, desde la construcción de la propia historia se combatiría la *historia colonizada*, y colonizadora, redactándola desde la propia *palabra*.

21 Cf. idem., p. 100 y *ss*.
22 Guillermo Bonfil Batalla, "Historias que no son todavía historias" en *Historia ¿para qué?...* 244.

Algo similar tendría que pasar en los demás ámbitos. Sin embargo, lo que llama la atención es que la construcción discursiva producida por la crítica de las aristas que engloban el "problema indígena" inevitablemente tendría que atacar o sobrepasar la lengua que domina en sus formas y contenidos. Ir contra la *narrativa*, contra la *lengua dominadora* no se agota en un mero "levantamiento" o "movimiento" que, paradójicamente, termina por *acomodarse* ensanchando y fortaleciendo el dominio de aquella *narrativa*. Si bien, hasta cierta medida, es posible un "levantamiento", la *lengua dominadora* termina censurando esa posibilidad en nombre de todos los medios e instrumentos con los cuales "garantiza" el orden, la "civilidad", la "objetividad", etc. Cuando mucho, tal lengua otorga un "concepto" para que, desde él, el "movimiento" critique y se "posicione", aunque empleando sus propios elementos. Así, un "levantamiento" puede continuar cómodamente en la *narrativa* contra la que se "opone". Es cierto que lo urgente siempre es el cambio de las condiciones materiales y los problemas violentos presentes en la disputa de ese cambio, pero no perdamos de vista que la "lucha" también va hacia las ficciones que refuerzan y se resisten a aquél cambio en disputa. Y ¡qué ámbito más minado de máscaras que el lenguaje! De tal forma, términos como "comunalidad", "lucha", etc. resultan ambiguos

y contradictorios debido a que su posicionamiento no cambia en nada la *narrativa* que los confisca.[23]

Ir contra la lengua dominadora, desde el ámbito del "problema indígena", se afianza a partir de un distanciamiento y vuelta hacia la lengua "propia": desde una apropiación de la palabra. En este sentido, por ejemplo, ya no solo el uso (o re-actualización) del nahuatl,[24] sino su reflexión y el pensamiento proveniente de dicha lengua pone de relieve las brechas, opresiones y ceñimientos —como las instituciones que lo refuerzan— sobre lo nahuatl desde la otra lengua. Tomar la palabra nahuatl sería criticar esa exclusión y, a la vez, sujeción de la "lengua correcta" o "institucional y políticamente reconocida". En otras palabras, encaminarse a la producción del discurso nahuatl a partir de la misma lengua, marca la radical diferencia entre nahuatl y náhuatl. Una demarcación leída, en primer lugar, como política y reivindicativa en el marco de una realidad rechazada como fábula "nacional integracionista". Es claro que el detentor de dicha fábula (Estado) seguirá su orientación unificadora, no obstante, desde la toma de la propia palabra, la unificación puede ser problematizada no para impedirla sino para efectuarla en las dimensiones múltiples y concretas, sin subsumirlas, acallarlas ni volverlas datos estadísticos, parajes o paraísos turísticos, diversidad cultural o "artes lingüísticas".

En un segundo momento, la demarcación abre una serie de cuestiones relacionadas al trabajo hermenéutico, de comunicación (diálogo), de pensamiento político, etc., entre las palabras propias tomadas, como con los otros. No atender este momento conlleva, muy posiblemente, a caer en el absurdo de erigir la palabra propia como medida para todo lo demás, o sea, se caería en una abstracción extremadamente pura, un juicio tenido como el único o un sistema de pensamiento alabado como el supuestamente correcto. Así, se excluiría a todos los demás, se los subsumiría en nombre de "su palabra", y se los tildaría de equivocados dado que se consideraría que solo ellos tienen fantásticamente el *acceso a la verdad*.

El "problema indígena" no se resuelve del todo en la *lengua*, aunque con ésta se logra dimensionar la complejidad del asunto, tanto como la exigencia política por parte de los acallados y folclorizados indígenas.

III

¿Y los que no nacieron en cuna originaria, los no hablantes de una lengua originaria, los que no son del *pueblo*, son afines al "problema indígena"? Sin duda lo son en tanto el

23 El ir *contra* la *narrativa* suscita, al menos, dos consideraciones en torno a la inevitable pregunta: *¿y, luego qué?* Una mirada optimista (utópica) que, con esperanza, considera que puede resquebrajar tanto la *narrativa* como el *sistema* que lo soporta; otra mirada pesimista que, quizá al tener en cuenta de antemano que su combate termina en una mera ampliación de la red de aquella redacción y su sistema, confronta disimulando su pesimismo y se vuelve una especie de "distracción", "pasatiempo", de "moda", o algún medio para paliar cuestiones personales, una oportunidad para "consolidar" un estatus "pequeño-burgués" a expensas de cualquier espécimen de supuesta "lucha". Ahora, que el "posicionamiento" instaure "nuevos" sentidos y con ello se abra la posibilidad de instaurar narrativas-otras, puede llevar a embelesarse con lo múltiple, situación favorable a la narrativa dominante y confiscadora.

24 Un ejemplo que muestra la reducción de cierta lengua a su "uso" y, sobre todo, a su "reactualización" —entendido este término como "aprendizaje", "recuperación"— es la publicación de libros o manuales "pedagógicos" que se consideran o un instrumento de aprendizaje, o una muestra —folclorizada las más de las veces— de la diversidad cultural del país, otras veces vistos con atención fungen como testamento de las lenguas muertas. En el escenario en que la "reactualización" de la lengua (o su conservación) sea efectiva, difícilmente a tal lengua se le ha de permitir que produzca contenidos, pensamiento, y su correspondiente poder. A lo mucho, caerá en la galería de exhibición "viva" de lo diverso nacional o en el yugo bilingüe aparentemente neutro que, además, puede servir para su "institucionalización", o finalmente para aprisionarla en el supuesto de "oralitura": la permanencia subsumida de "lo indígena". Por ejemplo, las publicaciones y comunicados del Instituto Nacional de Lenguas Indígenas.

cuestionamiento de la lengua también puede resultarles un asunto propio. Por lo demás, es de llamar la atención que la pregunta trae consigo la fantasía del "origen" —que quiere asentar a los "indígenas originarios"—. Dar cuenta de ello puede mostrar que la crítica y el posicionamiento desde la lengua (que sea) incumbe a todo aquel que la examina. Es innegable que existen hablantes de determinada lengua como individuos que, sin hablarla, la aprendieron, como también individuos que sin ser hablantes, inconsciente o conscientemente la viven desde ciertas acciones, prácticas o desde el mismo uso de la lengua colonial. Ahora bien, el que a dicha lengua se la tilde de "originaria" bien puede responder a la necesidad de identificar un "grupo lingüístico", bien a la atribución de su existencia propia o nativa de determinado lugar, o a su identificación como base de cierta cultura. Como se entrevé, la "lengua originaria" afianza el vínculo identitario y cultural de un grupo, una comunidad o un pueblo. Lo problemático se da cuando de tal lengua se construyen filtros "puros" (comunitarios, raciales, culturales, ...) que cierran la comunidad y hacen de la lengua un asunto exclusivo de los supuestamente hablantes puros.

Al contrario del *sueño puro de la lengua*, el carácter "originario" de ésta —como ya lo apuntaron y realizaron Nietzsche y, después, Foucault[25]— debe permitir abrir los márgenes para emprender el "rastreo", las "procedencias", del ejercicio de poder (de los vencedores) implícito a la hora de nombrar y llenar de contenidos la lengua. Llevar a cabo, pues, las *genealogías* que hagan efectivas las lenguas en su combate tanto con los instrumentos que las dominan como con el mismo *sueño puro* que quisieran adjudicarse. Frente a esto, una vez más, se asienta el amplio trabajo de escritura de la historia (no "microhistoria" o "historia regional"), de pensamiento, etc., a partir de las lenguas en su estricta particularidad.

25 Solo por mencionar algunas obras que tratan explícitamente el problema del "origen" —y el discurso que hace efectivo el uso del poder—: cf. Friedrich Nietzche. *La genealogía de la moral. Un escrito polémico.* (España: Gredos, 2014), *El crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo* (España: Alianza, 1998); *La gaya ciencia* (España: Gredos, 2010). Michel Foucault, *La verdad y las formas jurídicas* (Barcelona: Gedisa, 1996).

El combate contra los filtros "puros" también remarca el necesario diálogo con los otros: los hablantes y no hablantes, los que "de afuera" aprendieron la lengua y los que se asumen como parte de la comunidad. Dicho acercamiento evidenciaría que la identidad cultural se trata de un supuesto que pretende mantener, lo más posible, cohesionado o cerrado un grupo lingüístico pero que, en realidad, se encuentra continuamente abierta, haciéndose o produciéndose. De tal forma, el grupo lingüístico cultural se complejiza al grado que el empeño en considerar dicha identidad como una y acabada, obstaculiza o elimina todo trabajo crítico sobre ella. Esto impide ver los problemas concretos que se arrastran y se suscitan en la producción de aquella realidad lingüística. Por ejemplo, que se considere al *machismo* parte de la identidad de cierto pueblo y por ello no se problematice o se encubran cuestiones como la trata de personas, etc. Pero ¿cómo dialogar con los otros? Desde términos o palabras llenas de aceptación y consenso, desde una lengua que funja como intermediaria: he aquí no solo el problema hermenéutico cultural, también político.

Ahora bien, no hay que perder de vista que hay modos de vida derivados de cierta lengua de los que ya no toman parte ni el "de afuera" ni el "originario" debido a que se han desplazado o quedado en la memoria de generaciones atrás. La vida de los abuelos, en su estricto carácter vital, no es vivida por nadie y los "originarios", paradójicamente, se encuentran ajenos a ese mundo el cual intentan compensar con esfuerzos de apropiación de aquel mundo no más vivo. Aunque se considere que la *memoria* es la prolongadora y conservadora de ese mundo, su transmisión es ya una actualización apropiada que afirma una experiencia viva pero no equiparable con la vivencia pasada. De tal forma, los registros de ese mundo se vuelven un testimonio, dan una imagen, pero nunca ofrecen la misma vivencia como los de antaño. Lo "propio" se desplaza, se vive y revive, y va modificándose. Esto también abona a eliminar la idea de una identidad de suyo y desde siempre acabada.

IV

El México indígena es necesariamente múltiple, y pensar su posible unión, o al menos diálogo, es un reto. Se traza entonces la problemática de la unidad de lo múltiple, del entendimiento y conversación de más de sesenta lenguas.[26] ¿cómo efectuar esto, si lo múltiple exige ser considerado en sus dimensiones concretas, en sus formas "propias" (políticas, culturales, de pensamiento, etc.) desde su lengua? La cuestión de la unidad de lo múltiple, de entrada, es compleja y difícil por obvias razones: unir más de diez mundos lingüísticos se enfrenta, al menos, con los conflictos y puntos de vista diferentes de los implicados (los mundos lingüísticos "prehispánicos" no escapan del conflicto, no hay un previo armónico "indígena"). Ante tal dificultad, la multiplicidad se unifica por medio de abstracciones o términos que encasillan a los muchos, y permiten ejercer poder (Foucault). Tal unidad, por lo demás, es respuesta a situaciones que exigen una "solución" de cierto carácter: político, económico, administrativo, académico, etc. Como respuesta a dicho encasillamiento, los muchos tienen el derecho a salir de la imposición haciendo criticable una unidad más ficticia que efectivamente integrada y reconocida.

26 Para conocer la lista de las sesenta y ocho lenguas, como algunos datos estadísticos de las mismas, cf. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. *Indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas de México, 2015. Op. cit.*

Por otro lado, el asunto del diálogo. En este caso, entre las lenguas se vuelve a la consideración de evitar los "originalismos". Si todas las producciones "propias" desde la lengua se volcasen sobre sí mismas, sin duda sería imposible comunicación alguna, salvo que la "conversación" con el otro se vuelva solo un lugar para la descalificación, la discriminación, la exclusión. Frente a esto, cabe el aprendizaje mutuo de las lenguas, o el empleo de una lengua afín que sirva de "intermediario" (una lengua llena de contenidos acordados y respetados entre los hablantes). Resulta estéril quedarse en los *muchos* "bien definidos" pero mudos entre sí mismos, en los *muchos* reconocidos pero detestando toda forma y concepción de unión.

V

En "México" existe, de entre varios, un mito que se llama "pueblo originario" (cabe recordar que "México" también es otro mito al cual podría tildarse de "pueblo soberano"). Este mito, como señala Semo, comenzó a aceptarse en la "vida nacional" alrededor de los años noventa pese a la vaguedad de su origen.[27] Pero ¿qué y cómo pretende explicar cierta realidad aquel mito?, ¿cómo funciona pues. El "pueblo originario", supuestamente, se extiende hacia el pasado de tal forma que alcanza "tiempos inmemoriales", una "línea sanguínea" proveniente de los "ancestros", que a la postre puede apoyar cualquier forma de discriminación, racismo y clasismo o, simplemente, asienta grados de "pureza" cultural, las más de las veces, motivo de orgullo e identidad. En este sentido, el "pueblo originario" —como "lo indígena"— puede homogenizar la diversidad de expresiones y mundos lingüísticos en un supuesto "pasado cultural puro de los ancestros". Para fortalecer la homologación se considera, por ejemplo, solo *mexica*[28] o "mexicano". Con lo cual se introduce subrepticiamente un anacronismo que apuesta por el fortalecimiento del otro mito soberano: "México". "Pasado cultural puro" al cual los "pueblos originarios" se encuentran sujetos.

27 Ilán Semo. "¿Indígenas o pueblos originarios...

28 De ello que se tomen contenidos culturales e incluso dioses para homogenizar lo múltiple: de repente, por ejemplo, el pasado, de todas las culturas, se apoya en "Ometeotl", o se inventen supuestos armónicos, ambientales, "amorosos": la "Madre Tierra".

Sin duda, tal mito también "define" aquella realidad que "explica", la identidad (lingüística-cultural) supuestamente pura (originaria), completa, reforzada a partir de la exaltación de una cultura considerada como la manifestación única de "todo" lo prehispánico. El mito en cuestión define y explica la heterogeneidad de lenguas desde un pasado puro y una identidad acabada que, sin embargo, no da cuenta de aquellas que obstaculizan la manifestación desde su palabra. El dar lugar a cada lengua conlleva rebasar la marca de "originario" por el reconocimiento y autoproclamación de los pueblos: *papagos*, *pames*, *nahuas*, etc., así como a remarcar de forma explícita y crítica los peligros raciales, políticos, etc. provenientes del "problema indígena". Esto nos conduce a una disputa discursiva, de poder, por volver y tomar la "propia" palabra, replantear o construir formas de diálogo y consenso ante la innegable pluralidad lingüística.

Finalmente, desde el mismo mito "pueblo originario", con su "pasado cultural puro de los ancestros", se recupera (se monta) un entorno natural "paradisiaco", "pueblerino", "indígena" que hace funcionar a aquel en términos económicos y turísticos-mágicos. La identidad cultural termina vendiéndose, con un costo incrementado por "los ancestros", por su "entorno paradisíaco", su "magia-turística" (pueblo mágico).[29] El "pueblo originario", con su "traje típico", con su "ropa típica", con sus manifestaciones culturales, su lengua, etc., se ha vuelto una considerable mercancía. Por otra parte, tal mito en el ámbito político, jurídico, "institucional", funciona a la perfección para toda arenga, discurso, "protección legal" y "reconocimiento" en torno a la integración nacional y el rechazo del "nunca más un México sin nosotros".[30] Así, encaja con el reconocimiento de la "autonomía de los pueblos", con la costumbre

29 Anna María Fernández Poncela. "Una revisión del programa Pueblos Mágicos", *Cultur*, núm. 1, 2016. [En línea]

internacional de "trabajar" (celebrando) algo, por ejemplo, las "lenguas indígenas".[31] De igual forma, el "pueblo originario" funge de bandera "espiritual" (ideológica): la "Madre Tierra" mina de supuestos "armónicos", "saludables", "morales", "políticos", etc. que impiden ver y refuerzan ideas como la del "buen salvaje"[32] —puro, inocente, equilibrado, respetuoso, detentor de prácticas "anticapitalistas"—, o la del "buen vivir". Ideas que pretenden romper la asociación de "lo indígena" con una supuesta pobreza cultural. Dicha ruptura quizá rompa "mágicamente" con la pobreza material de los "indígenas", poniendo en aprietos un medio usual de identificación gubernamental.[33] O tal vez pierda de vista, por una ensoñación sobre lo "propio", aquella lastimosa condición material: "indígenas acomodados que se sueñan anticapitalistas".

El mito del "pueblo originario" se emplea para diversos intereses invisibilizando lo multifacético de los pueblos, sus contenidos y pensamientos particulares, así como sus condiciones materiales. Tal mito refuerza la idea de la permanencia y vincula a los pueblos con la pobreza: un "indígena rico" resulta problemático a la identificación. Y entonces ese presunto "indígena rico" es, paradójicamente, todo menos indígena porque de suyo se fabula como inherentemente pobre. Todo lo que tiene, lo que "carga" es susceptible de ser mercantilizado, de sacar riqueza, pero ello no elimina su supuesta condición inherente.

30 Un México con sus "pueblos originarios" que busca hacer "efectiva" y "real" su pluriculturalidad (cf. art. 2 constitucional); efectividad que es leída como una "reivindicación justa" y considerada como seno de "modelos armónicos y equilibrados de desarrollo social y colectivo" condensados en la abstracción de la *vida buena* o *el buen vivir*. Un recetario "ético" "ancestral" que supone la armonía y conexión con la naturaleza, que toma en cuenta la sustentabilidad, que hace casi todo "sagrado" o la vida vivible como "arte", el cual se emplea como discurso integrador de los "indígenas" en la "vida nacional", sin que por ello se deje de concebirlos como "atractivos turísticos" o mera abstracción que se consulta y emplea en procesos reales. Por ejemplo, la situación minera desde la cual se plantea una reforma a la Ley en la materia para introducir estudios de impacto socio ambiental y la consulta a los "pueblos originarios", o los monocultivos, que afectan el medio ambiente y, muchas veces, a pueblos enteros a nivel material y simbólica. Ni qué decir de un trabajo serio con las *muchas lenguas*, al contrario: parece haber una apuesta por el fortalecimiento de la "identidad nacional". Cf. Plan de Nación 2018-2024, pp. 9-30, 90, 325-330, 331-332, 344-347, 452 y *ss*. Sara Vanina Greenham Celis, "El 'buen vivir': lecciones de los pueblos indígenas de América para aprender a vivir mejor" en *Ecoosfera*, 4 de octubre de 2017. [En línea]

31 Para la ONU, 2019 = Año internacional de lenguas indígenas.

32 Sofía Reding, *El buen salvaje y el caníbal* (México: UNAM, 2009) 187-216.

33 Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social. 137 y *ss*.

VI

Igual que el "pueblo originario", "lo indígena" se puede considerar una narración ficticia que, ejerciendo poder en los significados, explica y cohesiona a los sobrevivientes de los "pueblos originarios". Sin duda, los dos mitos son útiles para "conceptualizar", bajo fines específicos, a los *pueblos*. Pero las explicaciones y definiciones institucionalizadas u "objetivas" no pueden dejar de ser objeto de crítica, sobre todo si lo conceptualizado, desde su hacer o desde su mismo estado concreto, desfasa el signo que se le ha impuesto. La manifestación del desfase, de la oposición, abre el sendero a la interpelación. La interrogación de tales mitos ha de cuidar no perderse en una posición de total reclamo, y procurar seguir la exigencia de intentar responder desde los elementos que se tiene como desde su complejo contexto situado. Para este caso puntual, el elemento de peso a partir del cual se puede construir una respuesta es la lengua.

El extrañamiento y reflexión sobre la lengua además de dejar atrás la mirada que considera que la lengua es neutra y aproblemática, puede ayudar a recuperar o crear sentidos y contenidos que hagan comprensible al mismo contexto situado, así como a generar

un espacio propicio de arraigo. Una lengua "indígena" distanciada y volcada a reflexionarse es posible si critica los motes impuestos e instaura evidentes problemas –mantenidos en silencio– frente a las instituciones que la reprimen. Una palabra así, posicionándose (nombrándose, nombrando) y pensándose, ha de destrozar de su contexto las cadenas que la consideran un asunto "local", "regional", "micro", "antropológico-museístico", etc. Se trata de una liberación no para cerrarse en un pasado idealizado sino para entrar en diálogo, disputa y consenso con otras lenguas.

VII

Un pueblo se caracteriza primordialmente por su lengua y, a su vez, por el "mundo" o la "realidad cultural" que teje a partir de ella. Es fácil soslayar esta característica de la lengua para solo tener en cuenta el mero uso o el habla de aquella, pues así se plasma general y cuantitativamente al pueblo hablante y pueden estudiarse las estructuras o reglas que la componen. En otras palabras, fácilmente se puede hablar del pueblo hispanohablante o germano como, así mismo, dar con las reglas o estructuras que componen el español o el alemán, e inclusive los significados de sus respectivas palabras. Sin duda, esto facilita el "conocimiento" de *x* lengua, ya sea en sus estructuras lingüísticas, etc., o mediante los análisis filológicos y hermenéuticos de los significados e historia de las palabras. El trabajo de análisis lingüístico (cuasi-lógico) como el trabajo filológico, hermenéutico e histórico no se encuentran divorciados, salvo para los aficionados de uno u otro bando que se disputan la hegemonía de su bandera o se plantean el dominio bajo el supuesto del "origen" (¿qué fue primero, la regla o su historia?).

El pueblo hispanohablante o el pueblo germano, por ejemplo, resultan ser unificadores de los individuos, comunidades o pueblos que los "integran" porque hablan *su* lengua. Dicho pueblo resulta ser el *pueblo de pueblos*. Esto, sin duda, responde (y respondió en su tiempo) a la moderna necesidad, más económica y política que cultural o lingüística, de constituir el Estado nación que se vale de estos términos y los erige a costa de sangre e imposición mediante *su* cultura (de fondo, a través de *su* lengua). Por *su* lengua, dicho sea de paso, el pueblo también se vuelve *lengua de lenguas*. El pueblo de pueblos impone hablar de tal forma, oficializa su voz como las estructuras que la respaldan y los significados mediante los cuales nombra y clasifica. Pero tanto el pueblo unificador como su habla oficializada resulta ser una creación o ficción *ad hoc* al ejercicio y perpetuación del poder (¿de quiénes?). A partir de esto se entrevé el necesario carácter político y crítico de cualquier análisis sobre la lengua y crítica desde la misma.

Paradójicamente, puede darse el caso que los "unificados" al pueblo hispanohablante, por ejemplo, hablen conforme al pueblo, pero a su vez hablen (y piensen) *la otra lengua*, *su lengua*, ya sea en la mezcla con el habla oficial o en la "resistencia" y supervivencia —en el uso como en las representaciones y símbolos— de esa otra lengua. No existe el pueblo ni la lengua,

sino *pueblos* con sus respectivas lenguas, a partir de las cuales nombran y crean su "mundo". El uso y conocimiento crítico y político de la lengua trae consigo la rememoración y reproducción de cierto mundo. El caso contrario instaura un escenario desolador: la aniquilación, o desaparición de cierta lengua conlleva a la muerte de su respectivo mundo.

VIII

En el tiempo que presagia la muerte de cierta lengua, en el momento que una lengua sugiere o habla la muerte de otra lengua, el cuestionamiento por dicha desaparición se planta como necesario. La interrogación por tal muerte puede terminar levantando el acta de defunción incluso en un proceso de "recuperación" o rescate efectuado desde las estructuras de la lengua-una. O bien, desde el padecimiento de la desaparición, puede volver de a poco a nutrir y prolongar la vida moribunda con y desde sus "propias" palabras. Una forma de entrar, por vez primera o de nueva cuenta, a la lengua es ir reconociendo la estructuración simbólica e inconsciente de aquella en el hacer, en la práctica cotidiana, común y "tradicional" —en sus diversos ámbitos y niveles implicados—; práctica considerada, aparentemente, sin profundidad "intelectual" —pero que, curiosamente, es tomada como "objeto" de estudio—. En tal ámbito, pues, se encuentra silenciosamente el uso y conservación de la lengua. Por ello, la primera tarea es hacer hablar, hablar la voz agonizante. Luego vendrán los problemas "propios" como la constatación efectiva por parte del estado agonizante y moribundo (en la "propia" y en la "ajena" palabra), o por parte de una fuerza viva que reproduce la lengua.

IX

El mundo es producido por la lengua. Tal producción no se trata de una revelación gradual de ese mundo, como si estuviese inserto en el seno de la lengua misma, por lo que cabría esperarse, o suponer, que en el análisis de la lengua, de su historia, pudiese encontrarse el sentido o significado primario, *original*, de las palabras que producen el mundo. Tampoco se trata de una producción basada únicamente en estructuras gramaticales, una producción formal, aparentemente neutra, desde la cual pareciera que el mundo se soporta y resuelve en el análisis y explicación de reglas y su respectiva conjunción o combinación. *Ni sentido original*, *ni estructura neutra*. Ambas tienen lugar en la producción del mundo desde la lengua, sin caer en la ilusión del sentido original o la neutralidad de la estructura, una ilusión erigida en función de intereses puntuales. Por ejemplo, el aspecto subjetivo considerado en actitudes, haceres, presente en objetos, imágenes, etc. Con ello, aparte de la lingüística, o de la filología, incluso de la hermenéutica, se abre paso inevitablemente a las miradas antropológica, sociológica, histórica, etnológica, etnomusicológica, etnocoreológica, etc., disciplinas que en todo caso no asientan otra cosa que la complejidad misma de ese mundo, pues todo afán por asentar

la *base* o el *origen*, del carácter que sea, no es más que la victoria de una mirada sobre las demás, es decir, un ejercicio intelectual con ciertos intereses.

Estas miradas en torno a la lengua traen consigo una particular forma de concebirla. Así, la lengua habla de cierta cosa o de cierta forma, o sea, aquí se considera a la lengua en un proceso de conocimiento, ya sea como teoría, discurso, leyes, reglas, etc. Aquellas miradas, entonces, se acercan (y acercan a quienes ven desde ellas) a ese mundo sin agotarlo en su mirada. Esto es así porque la tematización puntual que realizan responde a un interés y necesidad particular, sea "epistémico", "social", "político", "académico", "sonoro-musical", entre otros. Que el mundo no se agote en tales miradas sugiere que el mundo aparece como horizonte de lo que se ve; horizonte que desborda siempre la mirada.

Dicho mundo trae consigo un carácter, pareciera, más "metafísico" que "objetivo". Allá donde lo histórico, sea el caso, parece encontrar dificultades, ambigüedades o contradicciones para el desarrollo de su ámbito se puede entrever o sentir aquel desbordamiento del horizonte. Ante tal dificultad, ambigüedad o contradicción cada mirada parece cortar ciertas relaciones con el mundo en pos del cuidado de su objetividad y "rigurosidad", de no dañar su "estatus de conocimiento" o saber. Cada mirada termina resguardando su dignidad epistémica, aunque no cierra necesariamente la posibilidad de establecer relaciones de trabajo con los otros saberes para abordar problemas comunes de dicho mundo. Así, se instaura una amplia gama de miradas sobre determinada cuestión, que terminan por enriquecerlo y asentar su complejidad.

Puntualizo entonces lo siguiente. Los asuntos, cuestiones y ámbitos del mundo son producidos por diversas miradas que hacen un empleo particular (epistémico) de la lengua en función de ciertos intereses, demandas o situaciones. No hay lengua que se identifique esencialmente con el mundo. Mucho menos tiene lugar la idea de un solo mundo, bajo el matiz metafísico, como "recipiente" y "soporte" de todas las miradas-epistémicas. Al contrario, tiene lugar un mundo como horizonte, o mejor dicho: *mundos* que se desplazan en la medida que las miradas avanzan, se rectifican, o se erigen. Así tiene lugar lo plural, no el uno. Sin duda, lo dicho no aclara las preguntas en torno a cómo entender tales horizontes, y si solo aquellas lenguas erigidas en miradas-epistémicas producen tal mundo. Tal vez el intentar entender los horizontes considerando el caso puntual de un horizonte producido por una lengua determinada, mueva a la consideración de la lengua en su vida o desde su carácter vivo. Esto podría equilibrar el trabajo hermenéutico-reflexivo, abonando con coherencia la posibilidad de nuevas miradas desde tal lengua. Por otra parte, quizá la consideración de la lengua como mirada-epistémica cierre de tajo las vías en que cierta lengua *hable*, ya que esa "mirada-epistémica" es del todo cuestionable: ¿quiénes viviendo sus horizontes no han podido o se les ha negado, erigir sus lenguas en miradas?, ¿Acaso la "mirada epistémica" no ha servido de prejuicio y medio para silenciar las lenguas y sus mundos al no cumplir los requisitos de dicha mirada?, ¿el problema se resuelve en la rectificación de la

ficción del conocimiento y las instituciones y medios que la sustentan y afirman? Como al principio, vuelve la necesidad de la crítica, del distanciamiento y la necesaria vuelta (posicionamiento) para dar fuerza al hablar y erigir su palabra.

X

Decir que la lengua sea viva no debe encauzar a toda fabulación metafísica sobre la misma. El término "vida" ya es problemático en esa frase. No se trata de la vida en su sentido biológico sino más bien a su uso mediante el cual *nombra*, *dice*, el mundo que ha producido, reproduce y va produciendo. La vida de la lengua, entonces, se juega no solo en su continuidad sino en su uso mismo —y en su reactualización frente a lo otro—. Pero decir que "usamos la lengua" no dice mucho, no dice nada. Se usan los contenidos que han sido depositados en las palabras. Cualquier fantasía etérea o puramente intelectual, moral, etc., que se pretenda sustentar sobre el origen y contenido de las palabras —e inclusive respecto a su carácter de apertura y posibilidad— busca enmascarar, como ya hace años vio Nietzsche, las luchas y la sangre que costaron su imposición[34] y su respectivo mantenimiento. Así, se "usa la lengua" y sus efectos ordenan y modifican la propia vida.

34 Friedrich Nietzsche, *Genealogía de la moral*...

La vida, como la lengua, representan algo así como "campos de batalla" en donde se lucha, se impone y se ejerce poder. Hacer "uso de la lengua" es hacer uso de tal poder. En esta línea, por ejemplo, dice el proverbio bíblico, "la muerte y la vida están en el *poder de la lengua*".[35] El uso de tal poder (el uso de la lengua) lleva a la vida o a la muerte. Es claro que para que una de estas dos vías sea efectiva la lengua produce elementos e instrumentos de los cuales se sirve para ejercer su poder. Si mantenemos el ejemplo del proverbio, los instrumentos que ayudan a accionar tal poder tienen un matiz moral y religioso: de entrada, el *temor* de Dios que consiste, entre varios aspectos, en aborrecer el *mal* y, por extensión, la boca (lengua) perversa. Sentir este temor es garantía de obediencia, sabiduría, justicia, amor al *bien* y camino de vida.[36] Todo lo contrario, opuesto o diferente —incluso simulado (la mentira)— a tal temor marca el sendero hacia la muerte: "...pero la lengua perversa será cortada".[37]

35 Biblia, Reina-Valera, 2009. Prov. 18:21. Las cursivas son mías. Cf. Mt. 12:34-37.

36 Cf. Prov. Capítulo 8 y *ss*.
37 Prov. 10:31.

Una lengua cortada es una lengua muda, a la cual se le prohíbe seguir nombrando su mundo mediante un poder ejercido desde distintos instrumentos y bajo fines específicos, que obligan a ver de cierta manera ("perversa" en el caso del proverbio) a dicha lengua. Con ello, el poder de la lengua bíblica forja un mundo "bueno" a costa de cortar las lenguas necesarias (o posibles). Una mirada panorámica sobre la "conquista" y "colonización", pasada y presente, de los pueblos "latinoamericanos" sin problema puede constatar una historia y un presente de lenguas cortadas.

El poder de la lengua, se quiera o no, forja los mundos. No hay un idílico origen; no existen los Adanes que por vez primera bautizan el mundo; no hay el pueblo con la lengua pura. Toda batalla (o "lucha") que intenta llevar por bandera tales ficciones se vuelve más romántica que política. Así, la "mirada epistémica" puede delinearse bajo la forma de un prejuicio o supuesto que silencia o corta las otras lenguas. Esto mediante la fábula del conocimiento[38] y sus respectivas instituciones validadoras. Esta narración fantástica tampoco permite tomar la palabra porque las más de las veces, la fábula ofrece una paleta de posibilidades, por ejemplo la conceptualización "correcta" de la "lucha", que termina por alejar la toma de la palabra, o paradójicamente, por "alargar" la lengua, haciéndola más susceptible de ser cortada.

38 Friedrich Nietzsche, *La gaya ciencia*... y *El crepúsculo de los ídolos*...

XI

Se forja el mundo con los contenidos ya presentes o "nuevos" de la lengua. De nueva cuenta, el trabajo se orienta hacia el cómo funcionan tales contenidos ya presentes en la lengua, tanto para los que se consideran "externos" como "propios" (mera distinción analítica). A su vez, la "creación" de nuevos contenidos ¿a qué responde?, ¿Qué es lo que interpela?, ¿Qué implica esta nueva invención?, ¿Tiene el potencial de abrir consenso para su aceptación?, ¿Puede transformar su mundo sin negar el diálogo con los otros? Este *extrañamiento* con una vuelta hacia la lengua misma encamina a pensar desde aquella, ya no solo a intentar parchar su cuartada (parche reducido a un mero "reaprendizaje", "conservación", "testimonio museístico", etc.) se trata de pedir, desde la misma lengua cortante, la entrada a su "vida", y en estado de agonía, el pase a un "paraíso".

XII

Pensar la lengua, y *desde* la lengua, se complica: es oportuno —y necesario— darle paso, en este caso, al nahuatl.

XIII

Resultaría contradictorio, desde el mismo título del texto, no hablar de Cuauhtotoatlan. Éste, aunque a primera vista no se perciba, es el motivo principal de todos los antecedentes fragmentos. Que no suene esto como una justificación por el aparente silencio sobre Cuauhtotoatlan. De hecho, las ideas abordadas, un tanto apretadas, encaminan a ver que, en efecto, Cuauhtotoatlan está (siendo) silenciado. Más aún, que Cuauhtotoatlan no ha hablado ni plasmado su palabra. Aunque, pese a esto, la interrogante de "en qué momento se habrá de dar paso para hablar de Cuauhtotoatlan" puede resultar más sanpablera que *cuauhtotoaquense*, puede mantenerse latente como su respectiva respuesta... Hasta que el Altepetl lo permita.

No sería fructífero traer aquí la fotografía monográfica ni el dibujo estadístico de un pueblo que efectivamente cree que es esa monografía y esas cifras —o una "nueva ciudad", o un "México fallido" [Cuahtotoatzin], o un hueco tibor de talavera—. ¿Por qué? Porque tal fotografía como el esqueleto numérico dicen mucho y nada a la vez. Con toda libertad cada uno puede recurrir a lo que el gobierno (INEGI) dice al respecto, o las publicaciones olvidadas en la biblioteca del pueblo que, las más de las veces, ofrecen casi la misma monografía, una visión romántica del pueblo o el sueño cumplido de la "objetividad" en algunos de sus ámbitos. En sentido estricto, Cuauhtotoatlan no ha hablado desde su lengua, mucho menos la ha criticado ni reflexionado. El *pueblo* aún no ha hablado. Posiblemente se encuentra en el momento de tomar su palabra: Cuauhtotoatlan comienza a hablar.

V
EL TERRITORIO ES LENGUA Y MEMORIA EN EL CORAZÓN
PALABRAS DE HUBERT MATIÚWÀA

Entrevista del colectivo Chjota Én Nima

Soy Hubert Matiúwàa, mi idioma es el mè'phàà, del estado de Guerrero, de la zona de la montaña.

La gente de mi pueblo sabe que para subir una montaña se pueden tardar días, o en un solo parpadeo. Cuando subes, te va mostrando su cuerpo, sus ojos de agua, sus lugares de descanso. No puedes subir la montaña si lo haces solo ni compartes los alimentos, la experiencia y el camino con otros; cuando llegas a la cima, te das cuenta que eres muy pequeño y que hay muchas montañas. Cuando bajas, esa montaña se va quedando en tu corazón, se hace chiquita, entonces la puedes compartir.

Todos tenemos un lugar en nuestro corazón, esa pequeña historia por la que subimos y bajamos. Nosotros los pueblos tenemos esa fortaleza, de subir y bajar montañas durante mucho tiempo, de conocer sus cuerpos, sus dolores y esperanzas; por eso, me parece que para hablar de "un año internacional de pueblos indígenas", primero, es necesario cuidar el territorio. El territorio es el lugar donde una lengua vive, crece y se reproduce, donde va nombrando sus lugares de miedo, de esperanza, conforme esa lengua se está haciendo carne en su gente.

También es necesario cuidar el territorio de nuestros cuerpos, a través de nuestros cuerpos es que nuestras lenguas se manifiestan. Al declarar "el año internacional de los pueblos indígenas", necesariamente se tiene que declarar la cancelación de todos los proyectos extractivistas que existen en la mayoría de los territorios indígenas en América Latina, y no nada más eso... En este país donde hay muchos muertos, donde estamos viviendo la guerra del narcotráfico, los muertos en su mayoría son de pueblos originarios, porque es la gente que ha sido excluida, la que emigra por no tener trabajo, los que no tienen dinero para resolver sus necesidades básicas de alimentación, vivienda y salud; es la gente que ha puesto el cuerpo, sus hijos, sus hermanos, sus esposos en esta guerra.

Al declarar "un año internacional de los pueblos indígenas", es necesario que al mismo tiempo se pare la persecución y la desaparición de los defensores de derechos humanos. Actualmente, es fácil hablar de pueblos indígenas

mientras no se cuestione la lógica del Estado y del sistema, mientras es útil, para aparentar que se respetan las diferencias. Pero lo que realmente sucede es la persecución, la desaparición y la muerte de la gente que cuestiona y propone otras formas de organización social.

Yo, como hablante de la lengua mè'phàà, pienso que un día mi pueblo va a desaparecer, lo que va a perdurar va a ser nuestra memoria. Nos pueden quitar la lengua, pero la memoria es muy difícil que nos la quiten, en la memoria es donde se configura un mundo donde somos mè'phàà.

Yo escribo poesía en la lengua mè'phàà y he pensado que escribo en la forma que nos impuso la cultura occidental de hacer memoria, me hace pensar que si yo escogiera ser poeta desde mi pueblo, a lo mejor me gustaría ser un poeta *traedor* de lluvia, un poeta *pedidor* de novias, o un poeta *cantor* de muertos. La poesía para mi pueblo es muy distinta: somos como un aleteo de alguien que se está ahogando en el mar, para decir *queremos respirar*, escribimos, pensamos en la memoria a nuestro pueblo.

Es una labor hermosa, que busca reafirmar la vida; mientras más formas hay de expresarse, un pueblo tiene más posibilidades de vivir y resistir. Pero tenemos que pensar qué tipo de poetas queremos ser. Ojalá llegue un día que exista gente que no se cuestione esto, que simplemente haga poesía conforme a la necesidad de su pueblo y no por la necesidad de sobrevivencia.

Van a pasar muchas generaciones para que esto suceda; yo escribo en la lengua mè'phàà pero mucha gente de mi pueblo no lee en mi idioma. Estamos escribiendo para el futuro. La mayoría de escritores en lenguas indígenas traducimos nuestra obra para tener un lugar donde fijar la palabra. El tiempo nos exige un diálogo de respeto. Ojalá llegue ese tiempo distinto.

VI
XWAYCHINEL LUM-K'INAL Y PREFIGURACIONES DE MUNDOS DE VIDA ZAPATISTA

Juan López Intzin

Esta reflexión es el resultado de lo que llamamos en mi lengua natal, maya tseltal, xcha' sujtesel o'tan, lo que en castellano significa aproximadamente "hacer volver de nuevo el corazón". ¿A dónde? Sería la pregunta inmediata. Vale decir que no solo es una expresión que aglutina algún sentido o significado en nuestra lengua y cultura. Nombra actos en un proceso histórico que tiene que ver con la reflexión profunda, con reconsiderar decisiones y proyectos políticos personales y colectivos. En otro sentido, nos podemos referir al retorno a nuestra ancestralidad. Dicho en otros términos, es hacer volver el corazón a un lugar o sitio —caracterizado por ciertos hábitos o estilos de vida— en donde estuvo en algún momento.

En mi caso, la reflexión que hago parte de mi propia lengua pero como sujeto convertido en subalterno por un sistema hegemónico de conocimiento, por lo que tuve que despojarme de ciertos hábitos aprehendidos desde dicho sistema. Solo así me ha sido posible redescubrir constelaciones de pensamiento ancestral maya tseltal que siempre han gravitado ahí, en la cotidianidad de la vida comunal, en nuestra propia lengua, en los momentos ceremoniales, en las leyendas, mitos y ritos que practicamos. Hacer volver mi corazón a mi propia ancestralidad ha sido una concatenación de actos múltiples y diversos que me han permitido efectuar una *hermeneútica* intercultural, visibilizando otros modos de cohabitar el mundo, de nombrar la vida, de ser, estar, sentir y pensar, en y con, el Lum-K'inal (Cosmos).

EL ZAPATISMO Y EL XWAYCHINEL LUM-K'INAL

Otro término sobre el que he reflexionado es el de xWaychinel Lum-K'inal, utilizado para referimos a los actos de soñar la vida en estado consciente, de soñar el mundo, de imaginar el devenir. Se trata de prefigurar de manera personal y colectiva ciertos deseos e ideales que se van concretando paso a paso. Una concreción, entre otras, del xWaychinel

Lum-K'inal en Chiapas-México es el zapatismo. Un movimiento sistémico y articulado con otras propuestas locales y planetarias como resultado histórico de una deconstrucción y reconfiguración del Ch'ulel-espíritu-conciencia.

La construcción política y reconfiguración de las mentalidades que existen en las comunidades para luchar por un "mundo donde quepan muchos mundos" requirió, además de vivir en carne propia el despojo y el desprecio, soñar el mundo, imaginar otra vida digna posible que luego se concretó en acciones. Es así como se construyó y se sigue construyendo otro mundo de vida digna posible. Solo imaginándolo, soñándolo, se prefigura en el corazón, y al colectivizar el xWaychinel Lum-K'inal, se comienza a *corazonar* y se hace llegar mutuamente el Ch'ulel colectivo e histórico.

Así, la llegada del Ch'ulel colectivo nos permite como pueblos prefigurar nuestros mundos de vida digna posible como consecuencia de una experiencia común y colectiva que hemos vivido históricamente. Por lo tanto, el xWaychinel Lum-K'inal tiene que ver con nuestra propia historia, esa que hemos tejido a lo largo y ancho del tiempo. De tal modo que los actos históricos del xWaychinel Lum-K'inal y el despertar del Ch'ulel son actos colectivos e individuales en donde el corazón y la mente de las personas son el primer espacio-territorio como sitios en los que emergen o "in-surgen" semillas de lucha y liberación.

Dado que la *in-surgencia* del Ch'ulel y de las semillas de liberación no son solo actos personales descontextualizados y desvinculados de otros espacio-territoriales de Ch'ulel, *corazonarnos* y re-Ch'ulel-izarnos en colectivo es fundamental, como nos ha mostrado la historia reciente de nuestros pueblos. Tal es el caso de las familias, comunidades, regiones, zonas, municipios autónomos y caracoles zapatistas.

ESPIRALES DEL XWAYCHINEL LUM-K'INAL EN LA EXPERIENCIA Y LUCHA ZAPATISTA

El primer espacio-territorial como parte fundamental del núcleo duro de la lucha y resistencia zapatista —totalmente opuestas a la hiperindividualización de la modernidad capitalista— parte de lo personal en relación con la comunidad. Sobre este punto de anclaje y partida, los mismos zapatistas nos hablaron en el segundo nivel de la "Escuelita Zapatista" cuando compartieron su palabra sobre cómo fueron reclutados, ya sea en la fiesta o camino a la escuela, casa o milpa (porción de tierra sembrada con maíz, frijol, calabaza, verduras, etc.). Este proceso se dio desde una convicción personal que poco a poco polinizó la idea y la necesidad de la lucha colectiva para levantar la dignidad pisoteada históricamente de nuestros pueblos. Este sería un primer microespacio-territorio liberado en donde el Ch'ulel se constituye como un sujeto histórico y efectúa desde sí mismo actos de imaginar o prefigurar mundos de vida digna posible de forma *sentipensada*.

El xWayichinel Lum-K'inal o prefigurar mundos de vida digna posible, no solo son meros actos individuales desprovistos de la colectividad, sino un colectivo en donde se imagina o se piensa incorporada a la familia, la comunidad y el pueblo. Una comunalidad *sentipensada* que siempre estuvo en la colectividad presente, futura y pasada. Es decir, se partió de lo que se estaba viviendo en ese momento como colectividad y al mismo tiempo prefigurando el futuro con un devenir más digno para las hijas e hijos. Por otro lado, la historia de injusticia, despojo y desprecio que vivieron esas abuelas y abuelos revitalizó el deseo de ser libres y recuperar los territorios. De tal modo que, el pasado ancestral ha sido y es una especie de energía que nos impulsa a continuar con los actos de xWayichinel Lum-K'inal.

La segunda espiral de ese núcleo sería la familia y la comunidad. Los actos de xWayichinel Lum-K'inal ya no son solo personales, sino que ahora existe un proceso de colectivización de las historias de dolores comunes que motivará el ejercicio del poder de la imaginación o prefiguración. Este inicio del compartir colectivo de la palabra, es impulsado por la necesidad de hablar y compartir esta especie de don que se posee. Por lo tanto, a quien ya le ha llegado el Ch'ulel y está ejerciendo el poder de la prefiguración o imaginación, se siente obligado y tiene el deber de compartir esa palabra. Así, a quienes les fue llegando su Ch'ulel en su dimensión colectiva e histórica, saben que la palabra y la voz ya no solo es propiedad del patrón o el amo de la finca o la hacienda. Incluso del ladino pobre o del cacique indígena. Ante los "usos y costumbres" impuestos por el patrón según los cuales frente a él había que guardar silencio, mostrar respeto y obediencia, incluso diciéndole "lo que mande mi patrón" o "sí mi amo", se sentía que había un deber: levantar la voz y la palabra acallada históricamente.

EL CH'ULEL COLECTIVO, LA ASAMBLEA Y LA FUERZA DE LA PALABRA

Voz y palabra no se crean ni se generan desde la pura soledad: era necesario el compartir en colectivo para *despensarse*,

deconstruirse e imaginar de forma colectiva. Esta es una de las grandes virtudes del zapatismo maya: la colectividad desde abajo, porque el sujeto que *in-surgió* comenzó desde la tierra a prefigurar espacios-territorios *muy otros*, autónomos y, por lo tanto, liberados. Los silencios y susurros ahora son tormentas de voces multicolores, las miradas ya no solo se dirigen al suelo, ahora miran de frente, arriba, de reojo y para todos lados. La fuerza y el poder de la palabra y la voz solo han sido posibles por el Ch'ulel colectivo y comunal, en donde la voz y la palabra que se escucha solamente es la voz de todas y todos. Es la voz y la palabra *comunalizada*.

Poco a poco se fue tomando la palabra en colectivo, lo que les permitió recrear o reconstruir un poder comunal y no unipersonal. El espíritu indisoluble de las palabras y voces zapatistas es la comunalidad y la colectividad. Este es el espacio del poder de la palabra y la palabra del poder en común *in-surgida* en el espacio de una Asamblea que, a diferencia de las propias de otros pueblos originarios en Chiapas, está compuesta por mujeres, niñas, niños, hombres, ancianos y ancianas.

Después de que consultaran las bases para iniciar una guerra contra el olvido, los zapatistas se dejaron ver el primero de enero de 1994. La fuerza y el Ch'ulel colectivo del EZLN no solo surgió de esas personas que llegaron a la Selva Lacandona en 1983, sino de hombres y mujeres que se fueron congregando en la fogata de la palabra atizada por la misma historia de rebeldías y luchas de largo aliento. Esto mismo lo ha dicho la dirigencia zapatista: las comunidades ya tenían un trabajo colectivo del xWayichinel Lum-K'inal y ese grupo de gente llegado de fuera comenzó a tejer su palabra con las personas en "común-unidad" potenciando aún más el Ch'ulel colectivo.

Uno de los resultados de esta *compartición* y *corazonamiento* colectivo se deja sentir en la "Ley Revolucionaria de las Mujeres" como muestra de un quiebre y bifurcación sociohistóricos y culturales, pero sobre todo como muestra de un Ch'ulel colectivo *in-surgente* listo para transformar las relaciones históricas de poder y subyugación con las mujeres de las comunidades. Era una muestra del tipo de trabajo que estaban haciendo los pueblos zapatistas a partir de una mirada bidireccional. Una mirada hacia el Estado y sus operadores injustos, y la otra al interior de las comunidades y pueblos en el entendido de que solamente transformando las relaciones desde dentro se podía avanzar hacia esos mundos de vida digna posibles. Tarea nada fácil pero no imposible.

LA TERCERA ESPIRAL DEL XWAYCHINEL LUM-K'INAL: EL TERRITORIO

Quizá como una tercera espiral del xWayichinel Lum-K'inal tendríamos el espacio físico o geográfico, es decir, los territorios propios de nuestros pueblos, que se reconfiguraron con la consolidación del espíritu y cuerpo colectivo zapatista. La red de colectivos y comunidades zapatistas salieron a luz pública en diciembre 1994 como Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas coordinados político-administrativamente bajo la figura de Concejos Autónomos. En ese mismo año, por la necesidad creciente de que la sociedad civil se encontrara con los zapatistas, estos hicieron nacer un gran barco en medio de la selva Lacandona que se conoció como Aguascalientes. Con la incursión militar en Guadalupe Tepeyac, sede del Aguascalientes, en febrero de 1995, este espacio de encuentro y diálogo fue destruido y en su lugar se erigió un cuartel militar de las fuerzas federales. Este hecho es conocido y nombrado por los zapatistas como "la traición de Zedillo", quien era el titular del poder ejecutivo en ese año. Luego de la traición de Zedillo *in-surgieron* más Aguascalientes zapatistas como una muestra de la tenacidad e imaginación zapatista. Estos espacios-territorios se convirtieron en la sede de diversos encuentros para hermanarse con gentes y luchas de distintas latitudes del mundo.

A manera de metáfora, lo que había sido una semilla de maíz sembrada en un pequeño espacio-territorio, ahora se había vuelto mazorcas y, al mismo tiempo, semillas madres que daban continuidad a la construcción de la autonomía de los pueblos como concreción del mundo soñado por nuestros ancestros.

Hoy en día, aunque con enormes dificultades, pero no insuperables, la dignidad florece con la imaginación zapatista. Los actos de xWayichinel Lum-K'inal han tomado cuerpo en lo que ahora son los caracoles que *in-surgieron* según los tiempos y los modos de los pueblos zapatistas en agosto de 2003. Consideramos estos espacios-territorios como una muestra de la dignidad y respeto que han logrado concretar los pueblos zapatistas, como el resultado del saber resistir y re-existir, de crear y recrear los espacios-territorios, de escuchar y sobre todo de "mandar obedeciendo" como un modo propio de autogobernarse.

Falte lo que falte, la concreción de los espacios-territorios zapatistas como resultado del xWayichinel Lum-K'inal alimentado por el Ch'ulel colectivo, no se refiere solo a la exteriorización de los deseos de liberación prefigurados por el mundo ladino a finales de la década de

1960 en México, sino que son la objetivación de una memoria histórica y ancestral de nuestros pueblos. Los espacios-territorios actuales, así como el Ch'ulel colectivo de los pueblos zapatistas configuran lo que ha sido el deseo ancestral de liberarse y construir un mundo en donde quepan muchos y otros mundos con respeto, justicia y dignidad. Cada zapatista cuida este espacio-territorio como su milpa, ya que esta milpa es estratégica para la supervivencia de la autonomía.

SEGUNDA PARTE
CORTANDO LENGUA

VII
SI YO FUERA LOS INDIOS, LAS LENGUAS

José R. Bessa Freire

También la historia de América es la historia de sus lenguas: que tenemos que lamentar cuando ya muertas, que tenemos que visitar y cuidar cuando enfermas, que podemos celebrar con alegres cantos de vida cuando son habladas.
Bartomeu Meliá[39]

I. LENGUAS INDÍGENAS, BRASIL Y LA UNESCO EN 2019

En una de las lenguas guaraní, el hombre denomina a su hermana: (t)xereindy, algo así como "luz de mi vida". Por su parte, la mujer llama a su hermano: (t)xekywy, en una traducción libre: "aquél que está siempre a mi lado". Eso, entre otras formas de marcar con léxico específico las relaciones entre hermanos según el género y lugar que ocupan. La antropóloga guaraní Sandra Benites comenta: "el hermano ampara y la hermana lo ilumina para que no se pierda en la oscuridad".

Ese modo único de nombrar las relaciones de parentesco y las demás cosas es lo que caracteriza a cada una de las 6.700 lenguas del mundo, de las cuales 5 mil son indígenas, la mayoría en riesgo de extinción. Cada una de ellas guarda un tesoro cultural, conocimientos sofisticados sobre el ecosistema, métodos de conservación, secretos para curar, misterios de la vida de las plantas, comportamientos de animales y de seres humanos, sistemas de clasificación, literatura oral, poesía, cantos, entre otros. Todo eso acumulado en miles de años, que precisa ser estudiado y compartido con el mundo entero. Sin embargo, según el irlandés David Crystal, en *La revolución del lenguaje*, cada dos semanas desaparece una lengua, en un ritmo acelerado sin precedentes en la historia de la humanidad, lo que constituye un dato dramático y alarmante. "Una lengua comienza a desaparecer cuando a sus hablantes se les expulsa de sus tierras o cuando la comunidad, por esa y otras razones pierde el deseo de preservarla. Si una lengua que nunca fue documentada muere, es como si jamás hubiera existido, porque no deja ningún vestigio".[40]

39 Bartomeu Meliá, *Pasado, presente y futuro de la lengua guaraní* (Asunción: CEDAUC, 2010) 27.
40 David Crystal, *La revolución del lenguaje*. (Madrid: Alianza Editorial, 2005).

Si el guaraní hablado en cuatro países desaparece del planeta, nadie llamará a su hermana "luz de mi vida", porque esas formas poéticas de leer las relaciones fraternales desaparecen también. Lo que significa que la muerte de una lengua es tan catastrófica para la humanidad como la extinción de una planta o de un animal, porque con ella se pierden formas de entender el mundo y de imprimir sentido a las relaciones.

La lengua es sagrada porque guarda el pensamiento de un pueblo. Si yo hablo en portugués la palabra *casa*, me trae a la memoria una construcción con paredes, pero en mi lengua yaathé casa es cetutxiá, que significa *lugar de sonreír, de paz, de alegría*, como decía doña Taci. Payé de Aguas Belas (PE), donde viven más de seis mil indios Fulniô, muchos de los cuales ya no usan la lengua que la payé, doña Taci insistía en usar siempre esta legua dentro de su cetutxiá. El portugués, como su segunda lengua, que aprendió en situación de conflicto, no le permite crear los sentidos poéticos y afectivos que compone en su lengua materna.

¿Cómo impedir este lingüicidio? En 2019, la ONU celebró el Año Internacional de las Lenguas Indígenas, período en que la UNESCO promovió eventos en defensa de esas "lenguas en peligro", consideradas moribundas o anémicas, y apoyó a gobiernos, organizaciones indígenas, universidades y centros de investigación para realizar actividades en por lo menos 90 países donde las lenguas indígenas son habladas por 3% de la población mundial. Y ¿en Brasil?

Brasil fuera

Las lenguas indígenas, jamás reconocidas por las instancias de poder, han sido reprimidas o manipuladas en todo el continente americano a lo largo de su historia. Perdieron hablantes que vieron sus tierras usurpadas, sufrieron castigos físicos en la escuela para no usarlas, fueron humillados y presionados a avergonzarse de ellas. Más de mil lenguas habladas en Brasil fueron minorizadas, silenciadas y extintas en cinco siglos. El Estado brasileño solo mudó su discurso en la nueva Constitución de 1988, al reconocer que los indios tienen derecho a usar sus lenguas originales como forma de ejercer su ciudadanía y etnicidad.

Ese Brasil que nunca se consideró un país plurilingüe, ni siquiera sabía cuántas lenguas se hablaban en su territorio. En 2010, el Censo de IBGE contabilizó por primera vez 274 lenguas indígenas, a partir de la declaración de los propios hablantes, sin embargo, los lingüistas proponen un número que oscila entre 160 a 180 lenguas, considerando que muchas pueden ser variaciones de una misma. Desde entonces, registramos avances. Se capacitaron profesores indígenas para dar clases a 250 mil niños en más de 2 700 escuelas interculturales, la mayoría bilingües. Se creó en 2010 el Inventario Nacional da Diversidad Lingüística, permitiendo al IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional) identificar algunas lenguas indígenas como "lenguas de referencia cultural brasileña". Universidades, museos y centros de investigación desarrollaron proyectos para documentar las lenguas en peligro y algunos indígenas se graduaron en maestría y doctorado en lingüística.

Todas esas conquistas están ahora amenazadas por la corriente ideológica que tomó posesión el día 1º de enero de 2019. El presidente elegido con 57 millones de votos anuncia que va a revisar las demarcaciones de tierras, que la diversidad atenta contra la unidad nacional, que va a "proporcionar medios para que los indios se integren a la sociedad para que sean iguales a nosotros". ¿Nosotros? ¿Cómo así, cara pálida? ¿Quién quiere ser igual a Jair Bolsonaro? ¿Los 57 millones que votaron por él? De cualquier forma, Brasil oficial parece estar fuera de las conmemoraciones del Año Internacional de las Lenguas Indígenas.

Retroceso

Estimulado por ese discurso, el agronegocio con sus sicarios ya está afilando los dientes, con ataques en varias regiones del país. En Pernambuco, pistoleros invadieron la tierra Pankararú, el 26 de diciembre de 2018, e incendiaron la escuela indígena, la guardería y el puesto de salud. En Maranhão, el 19 de diciembre del mismo año, una fuerza policial retiró 160 familias de indios Tremembé de sus tierras y con tractores destruyeron las plantaciones cultivadas sin agrotóxicos. En Amazonas, el sábado 22 de diciembre del mismo año, bandoleros armados atacaron la base de la Funai de protección a indios aislados en la Tierra Indígena Vale do Javari. En Mato Grosso do Sul, el martirio de los Guaraní-Kaiowá es permanente. Silencio sepulcral de los grandes medios de comunicación, con raras excepciones. En esa cuestión, mientras parte de la humanidad avanza en dirección a la civilización, Brasil retrocede a la barbarie, al escuadrón de la muerte formado por *bandeirantes* del período colonial, a Paulo de Frontin, presidente de la "Comisión del Cuarto

Centenario del Descubrimiento de Brasil", que declaró en 1900 en su discurso oficial de apertura de las conmemoraciones: "Brasil no es el indio; los silvícolas dispersos que todavía abundan en nuestras majestuosas florestas y en nada difieren de sus ascendentes de 400 años atrás; no son ni pueden ser considerados parte integrante de nuestra nacionalidad; a esta cabe asimilarlos y, si no lo consigue, eliminarlos".

Ese discurso oscurantista y genocida afloró en la dictadura militar de 1964. Muchos años después, uno de sus ministros, Delfim Netto, fue indiciado por recibir 15 millones de reales en sobornos relacionados a la construcción de la Planta de Belo Monte, y fue objeto de búsqueda y aprehensión en la Operación Lava-Jato el 9 de marzo de 2018. El "gordito siniestro", para retribuir la coima, trató a las lenguas indígenas con desprecio, dijo en entrevista a las páginas amarillas de la revista *Veja*: "Vea el caso del complejo hidroeléctrico Belo Monte, en el Río Xingú. Por más noble que sea la cuestión indígena, es absurdo exigir de los inversionistas que reduzcan a la mitad la potencia de la energía prevista en un proyecto gigantesco, solamente porque doce indios cocorocós viven en la región y un jesuita quiere publicar la gramática cocorocó en alemán".

Ese es el espíritu que anima al nuevo gobierno: truculencia, burla, ignorancia, estupidez. El movimiento indígena y los "doce indios cocorocós" ya están organizándose para celebrar, por cuenta propia, la defensa de sus lenguas y de sus territorios. La resistencia continúa. Somos millones de cocorocós, los indios y sus aliados.

Cuando vive una lengua[41]
se reflejan en ella
como en un espejo
las cosas divinas y el universo:
estrellas, sol y luna;
las cosas humanas:
pensar, sentir, amar.

Cuando vive una lengua
todo lo que hay en el mundo,
mares y ríos,
animales y plantas
se piensan y se dicen
con susurros y sonidos
que ya no existen.

Cuando una lengua está viva
se abren, entonces,
a todos los pueblos del mundo
una ventana, una puerta,
un asomarse
de modo distinto
a cuanto es ser y vida en la tierra.

Cuando una lengua está viva
Sus hablantes
Logran renovar
sus palabras de amor,
sus entonaciones de dolor y querencia,
o tal vez sus viejos cantos,
sus historias, discursos, preces.

Pero cuando muere una lengua,
¡Ah! cuando muere una lengua,
la memoria se apaga.
Espejos para siempre quebrados,
sombra de voces
para siempre acalladas:
la humanidad se empobrece.

II. LOS NIÑOS KAIGANG Y LAS LETRAS DE LA ESCUELA

En la escuela, nuestros niños están aprendiendo a juntar letras, pero esas letras no dicen nada sobre los indios. Los niños aprenden a ser blancos y eso no está correcto.
Fernando, 79 años, consejero kaingang de la T.I. Nonoai.

—Deja de ser infantil. ¡No llores! ¡Pórtate bien! No hagas tonterías.

Esto no tiene sentido ni puede traducirse a la lengua kaingang. Quien afirma esto es el doctor indígena kaingang Josué Carvalho, quien recientemente defendió la tesis *Enquanto os adultos brincam: introdução aos processos próprios de ensino-aprendizagem da criança kaingang* en la Universidad Federal de Minas Gerais (UFMG). El autor usa "criança" en el título porque escribió la tesis en portugués, pero dice que el término es inadecuado para dar cuenta de la realidad, en la que se aborda la infancia con otra visión, sin ninguna connotación despectiva.[42]

A lo largo de cuatro años, el autor se encontró dividido entre la universidad —donde leyó y discutió textos teóricos de antropología de la infancia— y las aldeas de la Terra Indígena Nonoai (RS) —donde realizó su etnografía,

41 El historiador mexicano Miguel León Portilla escribió en nahuatl un bello poema, "Ihcuac tlahtolli ye miqui", cuya versión al portugués "Quando morre uma língua" publicamos en 2016. En el Año Internacional de las Lenguas Indígenas pedimos licencia al autor para resucitar las lenguas en esta otra versión.

42 Josué Carvalho. Enquanto os adultos brincam: introdução aos processos próprios de ensino-aprendizagem da criança Kaingang. Programa de Pós-Graduação em Educação. UFMG. 2016. Banca: Ana Gomes (directora), José R. Bessa Freire (UNIRIO/UERJ), Verônica Mendes Pereira (UFOP), Luiz Alberto Oliveira Gonçalves (UFMG), Rogério Correia da Silva (UFMG).

conversando con sabios locales, kujás (líderes espirituales), consejeros, parteras, jóvenes y niños de ambos sexos. Observó, filmó, grabó y anotó en el cuaderno las pláticas con ancianos, facilitadas por la presencia, en todas ellas, de la abuela doña Fia, de 107 años. La prima y las sobrinas ayudaron en las entrevistas con niñas y su hijo Vinicius, de 10 años, en el encuentro con niños.

La tesis busca responder algunas cuestiones: ¿cómo aprenden hoy los niños kaingang, en un contexto de contacto con la sociedad regional? ¿cómo viven y piensan? ¿cómo interactúan con la sociedad envolvente? ¿cuáles son las formas de circulación de los saberes tradicionales? ¿cuál es el papel de la escuela? y ¿cómo ven a sus hijos los kaingang?

Las tres madres

La traducción más próxima en lengua kaingang de lo que entendemos por niño exige el uso de tres palabras que demarcan fases de la vida. Abuelos y adultos usan un xî para hijos entre 0 y 3 años de edad, kãxit xi para aquellos entre 3 y 8 años y kãxit que nombra los de 8 a 13 años. Ninguno de los términos se usa en el sentido de "inmaduro", "inexperto", "pueril". Todo esto porque no se considera al hijo como una hoja de papel en blanco a quien se le debe "enseñar", sino como un ser que comparte saberes. No se trata de "modelarlo" para vivir en el mundo adulto, de imponer, sino de construir juntos el saber.

La búsqueda conjunta del saber la desempeñan inicialmente las tres madres: *la madre biológica*, que vive con el hijo hasta los dos años como si estuviesen amalgamados en un único cuerpo, la madre xî una hermana mayor que cuida el hermano menor, y la madre kofa, es decir, la abuela que cuida los nietos. Así funciona con los Kaingang que hoy en día son 40 mil personas, de las cuales 5 mil viven en centros urbanos y 3 mil en cuatro aldeas de las Tierras Indígenas Nonoai. Josué señala que sus observaciones se limitaron a las dos aldeas: Bananeiras 1 y 2. En una de ellas vivió con su madre, que es kaingang y con su padre, de origen italiano y guaraní, que fue a vivir como un kaingang. La familia reside en la aldea hasta hoy, pero Josué, alfabetizado por su mãe xî —una hermana mayor— fue a estudiar y a trabajar a São Paulo cuando tenía quince años. Retornó para dedicarse al magisterio, como profesor de los años iniciales en la Escuela Estadual Indígena Perõga, en Nonoai, de 2004 a 2006. Tuvo entonces la oportunidad de observar el comportamiento de los muchachos, lo que haría de forma más sistemática en la investigación de doctorado.

"Crecí en una región de frontera entre indios y no indios, oyendo que los indios no valen nada, son sucios y perezosos. Aprendí desde chico a estar siempre alerta y eso que yo no me parecía físicamente a un indio por el hecho de que mi padre era italiano. Un italiano kaingang con mucho orgullo. Cuando entré a la escuela, todo lo que aprendí servía para dejar de ser indio o para tener prejuicios contra los indios".[43] Los sabios con quien Josué conversó lo confirman. Reafirman que la escuela, en vez de ver a los alumnos con la visión que los kaingang tienen de los kãxit, trae de fuera el concepto de "criança" con todos sus significados y prejuicios, lo que resulta desastroso. "La escuela no ve a los niños. Los niños no dejan de ser, de forma natural, para mudar y ser otro, dejan de ser negando lo que son y no hay necesidad de dejar de ser negando lo que se es. Cuando eso acontece, está todo errado", dice un kujá.

Incendiando la escuela

La madre de Josué, hoy con 60 años, recuerda la miopía de la escuela y la violencia para adherirse a ella: "En aquella época, yo era una niña de 9 años, tu abuela no quería mandar a los hijos a la escuela, por eso la amarraron a un tronco (...) tiene hasta hoy marcas en la pierna porque no nos quería mandar a la escuela. En esa escuela, si alguien hablase en nuestra lengua, recibía castigos, se quedaba sin comer, a veces de rodillas, la profesora usaba una vara bien grande para dar una zurra a quien hablase en la lengua, en esa época perdí la lengua".

Dona Fia, la abuela, confirma los castigos: "Soporté el tronco porque no quería que mis hijos fueran a aprender las costumbres de los blancos en la escuela; después de tanto ser castigada, los mandé a la escuela durante unos tres años; luego dijeron que no era más necesario, entonces no quise obedecer y me llevaron al tronco de nuevo, pero al cabo de tantos castigos, les prohibí a mis hijos que hablen la lengua; casé cuatro hijos con blancos y a tu madre con tu padre, que es italiano. Tuve primero rabia de las costumbres de los blancos, después de las costumbres de los indios".

Tereza Kaxin, de 81 años, una líder espiritual, contó que en los años setenta la escuela fue incendiada: "La iglesia decía que no deberíamos obedecer a los kujás que manipulaban las hierbas de la mata y danzaban para los espíritus. Yo era pequeña, pero me acuerdo de la kujá partera, que sabía todo sobre hierbas, la quemaron viva en medio de la aldea para servir de ejemplo. Mi madre

43 *Ibid.*

contaba que ellos perseguían a las kujás armados y con perros. Al ver que había muchos blancos en la aldea y que nuestras costumbres se estaban perdiendo, expulsamos a los colonos de la aldea y quemamos la escuela".

Josué escuchó a otros sabios entre los cuales al cacique José Oreste do Nacimento, al kujá Jorge García y a la partera, que hablaron sobre los kãxit así como sobre la actual escuela indígena intercultural y bilingüe. El consejero de la aldea Bananeiras resumió el pensamiento de todos: "La escuela se ha esforzado mucho para enseñar las cosas de los indios, pero nunca va a ser indígena, porque se pierde al querer agradar al indio y al blanco. Cuando veo un ritual hecho por la escuela, me doy cuenta de que es un espacio de los no indios dentro de la aldea, porque los niños no están haciendo como lo hacen en casa, están presentándose aún para los fóg (no indios), están aprendiendo a mentir sobre ellos mismos".

La evaluación coincide con la crítica de Bartomeu Meliá, para quien la interculturalidad, en la cual se fundamenta la actual práctica escolar indígena, es una teoría bonita y un programa razonable que defiende la pedagogía del diálogo y la superación de las diferencias sin eliminarlas; pero que en la práctica se acaba revelando como un rotundo fracaso.

Nota: Algunos artículos sobre la realidad política condimentada con la Lava-Jato van ganando lectores.[44] Pero hay tanto dueño furibundo de la verdad que escribe sobre eso, que no hace la menor falta que un mortal perplejo, lleno de dudas y que se siente como el cangaceiro de Glauber Rocha también lo haga.[45] Además, los medios de comunicación impresos no se ocupan de los kaingang, en ello acaso se interesa media docena de "gatos pingados", con quienes comparto estas líneas:

> "El cangaceiro se cansó. No porque le faltasen fuerzas para enfrentar a su enemigo, sino porque no podía más respetarlo, considerando que es terrible gastar tanta energía con lo que no avanza ni engrandece".

III. LOS INDIOS, LAS LENGUAS

> *Hubo un tiempo en que para vivir necesitábamos callarnos.*
> *Hoy día, para vivir, necesitamos hablar.*
> **Pajé Luiz Caboclo, indio Tremembé**

Si yo fuera los indios —no UN indio, sino LOS INDIOS que viven en Brasil— le diría al Ministerio de Educación (MEC) lo siguiente:

> Hoy día, para vivir necesitamos hablar. Por eso, en las nuevas directrices formuladas en la Conferencia Nacional de Educación Escolar Indígena, en Brasilia, del 16 al 20 de noviembre de 2019, nosotros, indios que vivimos en Brasil, queremos desplazar TODO el peso de la educación escolar para el uso y la revitalización de las lenguas indígenas, que son portadoras de nuestros saberes.

Durante 500 años nos hemos quedado mudos, sin voz. Discriminaron y prohibieron nuestras lenguas y todo lo que se guardaba y circulaba en ellas: nuestros conocimientos, nuestros pensamientos, nuestra historia, nuestras narrativas míticas, nuestros cantos sagrados. El padre jesuita João Daniel, que vivió en el siglo XVIII en la Amazonia, cuenta que un misionero le pegó a una india en la isla de Marajó con golpes de palmatoria, diciéndole: "Solo paro de golpearte cuando me digas 'basta', pero no en tu lengua". La mano le sangró, pero ella no dio su brazo a torcer. Sin embargo, no todos consiguieron resistir de esta forma. Eran más de 1,300 las lenguas habladas en ese territorio que es hoy Brasil. Más de 1,100 se extinguieron y con ellas desaparecieron saberes milenarios. Las que sobrevivieron y que todavía se hablan —menos de 200— quedaron en la clandestinidad. Hablábamos escondidos, solamente dentro de las aldeas. En las escuelas eran prohibidas. En los internados salesianos del Alto Río Negro (Amazonas), indio que hablaba su lengua materna, recibía castigos sin piedad. Eso aconteció durante casi quinientos años hasta 1988, cuando se aprobó la Constitución de la República Federativa de Brasil, que nos devolvió, por lo menos en tesis, el derecho a usarlas en espacios públicos.

En la lucha, junto con nuestros aliados no indígenas, conquistamos finalmente el derecho de hablar nuestras lenguas maternas en la escuela, de ser alfabetizados en ellas, de usarlas como lenguas de instrucción en los primeros años. Así, la lengua que expresa nuestra alma y que solo se hablaba en casa, ganó legalmente un nuevo espacio: la sala de clase, donde el portugués pasó a ser una segunda lengua, planeada, como opción nuestra y ya no como imposición colonizadora, lo que fue una gran conquista. Hoy en día, no tenemos por qué tener más vergüenza, como en el pasado, de mandar a nuestros hijos a una escuela que no era nuestra, que era una fábrica de blancos. Sin embargo, falta todavía mucha cosa por conquistar. Son casi 2,500 escuelas indígenas, pero no todas son bilingües, muchas de ellas, en vez de enseñar en la lengua indígena, como lengua de instrucción, dedican un

44 Refiere a la investigación más grande contra la corrupción en la historia de Brasil. En marzo de 2014, se descubrió en un lavadero de autos de Brasilia una red de lavado de dinero; la punta de un gigantesco iceberg de corrupción en América Latina.

45 N. del E: Glauber Rocha fue un director de cine famoso en Brasil.

tiempo mínimo para describirla formalmente, como una disciplina del currículo, usando el portugués como lengua de instrucción, en una estructura curricular no intercultural. No existe material de lectura en lengua indígena, los cursos de formación de profesores no son bilingües y ante la televisión que invade inexorablemente nuestras aldeas hablando solamente el portugués, muchos de nuestros niños se preguntan: ¿Por qué preservar la lengua indígena? ¿Para qué sirve?

Sabemos que en el mundo se hablan 6.700 lenguas y que más de 5.000 están amenazadas de extinción. Cada quince días muere una lengua en el planeta. Muchos consideran nuestras lenguas como moribundas, en el corredor de la muerte. Nosotros reconocemos la amenaza, pensamos que están anémicas, pero que pueden ser revitalizadas. No queremos que nuestra forma de hablar desaparezca. Somos pueblos de la oralidad. Queremos fortalecer la expresión oral en nuestras lenguas, así como —aunque no sea una reivindicación unánime— queremos apoderarnos de una nueva forma de comunicación: la escritura. Algunos de nosotros, cuyas lenguas ya están extintas, hemos conseguido transferir parte de nuestros saberes a la lengua portuguesa —un portugués indianizado, con nuestras marcas, discriminado, pero que queremos que sea respetado. El escritor José Saramago dijo que existen varias lenguas dentro del portugués. No queremos que desaparezca nuestra forma de hablar, ni en la lengua indígena, ni en el portugués marcado por el contacto. Queremos apoderarnos de la escritura, que confiere prestigio, en nuestras lenguas y en portugués.

No queremos una escritura funeraria, donde el libro funciona como si fuera un cajón que guarda los huesos de los sonidos y el cadáver de las palabras. Queremos una escritura viva. Leer es ver el sonido, ver un dibujo que nos permite representar un sonido y construir un sentido. Queremos una escritura que alimente nuestra oralidad. Queremos una escuela que contribuya en el aprovechamiento de la escritura en nuestras lenguas, como un medio de afirmación histórica, política, de creación artística y de ciudadanía. La lengua, preservadora de experiencias milenarias, es un modo de ver, percibir y pensar. Queremos que nuestros escritores indígenas publiquen narrativas, poesía, cantos, en nuestras lenguas. Queremos ganar la letra, sin perder la palabra. Soñamos con una escuela que promueva tanto la oralidad como la escritura en lengua indígena para que sean valorizados los conocimientos, tradiciones y saberes de los ancianos. Queremos leer y escribir bien en nuestra lengua y en portugués, manteniendo el bilingüismo de forma permanente, no un bilingüismo transitorio, que sea un puente hacia el monolingüismo en portugués. Nosotros, que fuimos considerados "los sin-lengua", ahora aspiramos usar las dos lenguas.

La lengua es el archivo de la historia, la canoa del tiempo, responsable por llevar los conocimientos de una generación a otra. Nos proponemos remar las dos canoas, que ya hacen parte de nuestra vida: una cargada de saberes tradicionales, la otra con los nuevos saberes, ambos necesarios para nuestra sobrevivencia y para la afirmación de nuestra identidad. Luchamos por un bilingüismo que guarde nuestra memoria en portugués y en una lengua indígena, re-actualizando permanentemente los saberes que circulan en ellas. Hoy, la mayoría de nosotros no puede vivir sin las dos, que ya hacen parte de nuestra forma de ser. Queremos que la escuela promueva tanto la oralidad como la escritura en lengua indígena para que podamos descubrir y valorizar nuestros propios conocimientos, nuestras tradiciones y los saberes de los ancianos. Queremos leer y escribir bien en nuestra lengua y en portugués.

Ganamos un espacio para usar nuestras lenguas en la escuela, es verdad. Ese espacio precisa ser consolidado. Pero eso es todavía poco. Queremos más. Queremos ampliar los espacios de los usos sociales de nuestras lenguas. En Bolivia, en Perú, en Ecuador, las lenguas indígenas se están usando en programas de radio y televisión. En Brasil, hace algunos años las instituciones oficiales prohibieron el uso del nheengatu en un programa de radio en São Gabriel da Cachoeira, municipio del Estado de Amazonas, alegando que se trataba de una "lengua extranjera", lo que sería prohibido por la Constitución. Queremos que nuestras lenguas sean co-oficializadas en los municipios donde se hablan, para que no sean tratadas como lenguas extranjeras en nuestro propio territorio. Hoy, además del portugués, el nheengatu, el baniwa y el tukano son lenguas co-oficiales en São Gabriel da Cachoeira.

VIII
ORALITURA COMO RESISTENCIA ANTE EL OLVIDO

Wiñay Mallki / Fredy Chikagana

Dichoso el hombre
que pule turquesas:
su canto
al ondearlo, hace reverberar
un escudo de plumas de quetzal.
Canción de alabanza de los nahuas

La palabra oralitura hace referencia a aquellos saberes que surgen desde el universo de los pueblos originarios a la orilla del fogón, en la tullpa, en el camino, en la montaña, en la chagra, y que van pasando de generación en generación por miles de años. Lo oral es aquello que permite tejer comunidad, aquello que ha corrido de voz en voz y que fluye como río en la lengua, los tejidos, los cantos rituales, los pasos ceremoniales, hasta en la forma de compartir sonrisas, miradas y señales. En lo oral también están los seres de la naturaleza, los animales del bosque, los espíritus de la noche y nuestros muertos que acompañan desde otras dimensiones.

Cada pueblo originario construye y renueva su propia manera de transmitir el conocimiento y el legado a las generaciones siguientes con base en los principios básicos; de ahí que en lo oral esté el secreto de la memoria de los más antiguos abuelos. En lo oral hablan las aves, el viento, el fuego, el río, el cielo, la montaña, pues a través de miles de años de observación, de atenta disposición de los sentidos, se lograron descifrar las señas que anuncian la vida y la muerte, señas que en relación con la madre naturaleza están cargadas de aciertos. Ahora bien, como estamos en la sociedad "moderna", en donde prima la razón y la ciencia antes que los conocimientos de nuestros pueblos originarios, debo decir de la mejor manera que éstos siempre han advertido sobre los pasos equivocados de la humanidad y el caos hacia donde nos ha llevado, por la codicia, la ambición ciega del hombre y, por supuesto, la mercantilización de la vida.

Por su parte, en los pueblos originarios aún está presente la estigmatización y discriminación. Si antes se hacían señalamientos por ser "colaboradores de los grupos

armados de izquierda o de derecha", ahora se les señala por seguir en el empeño de defender y recuperar la tierra. Esta situación, en primer lugar, no ha dejado avanzar, no ha permitido que los saberes y conocimientos transciendan, fortalezcan la cultura local y además sean acogidos en la construcción de nación; en segundo lugar, la guerra que hemos vivido ha instaurado el miedo, el terror, la desconfianza, y nuestros pueblos originarios tampoco han tenido tiempo de seguir indagando sobre la memoria de la madre tierra que nos brinda múltiples elementos para aprender a convivir (por ejemplo, poder mejorar la medicina propia, el arte en general). Nos ha tocado dedicar mucho esfuerzo a generar resistencias y menos a crear nuestro propio mundo que sería lo ideal para lograr un mejor puente con nuestra misma gente y con la sociedad mayoritaria. La cultura oral está presente no solo en nuestras culturas aborígenes, sino también en la vida de las culturas campesinas y negras, y yo diría que dada la condición de desplazamiento masivo que ha vivido Colombia, lo oral está en las grandes y pequeñas urbes, desde el cuerpo territorial que carga cada individuo. Por esta razón, esto se convierte en un acumulado importante de saberes sobre comidas, tejidos, herbolaria y lenguas que bien podrían aprovecharse en ese puente entre lo urbano y lo rural.

Rescatar lo oral es importante toda vez que en muchas enseñanzas de nuestros ancianos siguen presentes los principios de vida milenarios, como son el Ama Shua, Ama Llulla, Ama Quella, que quieren decir: "no seas ladrón, no seas mentiroso, no seas flojo", principios que hay que retomar si queremos una sociedad digna y responsable con las generaciones venideras. En lo oral están las enseñanzas del buen proceder por donde quiera que se vaya, están las normas y leyes en relación al bienestar de todos en la madre tierra. Así mismo, la palabra y la buena letra permiten recordar lo que es el saber vivir, la tolerancia, el florecimiento de lo diverso, el respeto y el mantenimiento de ciertos saberes que ayudan a hacer la vida mucho más amable en esta tierra.

¿Y cómo distinguir lo oral de la palabra vacía? En lo oral siempre hay un grado de enseñanza que viene desde el pensamiento de los antiguos, desde la experiencia, desde el respeto y unidad con la madre tierra; hay un sentido humanista, una posición menos "materialista" o utilitarista sobre la vida y un compromiso con la creación de un mundo en donde todos puedan caber. Lo oral también es una actitud frente a la vida, junto al "otro", que es mi propio "yo", y aquel grado de coherencia y conciencia con la madre tierra y la creación de vida digna. Cuando fluye lo oral desde lo mejor de nuestra historia, también hay recreación del canto, de los saberes y de la construcción de sueños colectivos. Además, lo oral, tal como lo concibo, trae por lo general un sentido poético de la vida y no una mirada utilitarista. En las culturas maya, inca, por nombrar dos entre muchas, florecieron los cantos, y hubo tiempo para transmitir los conocimientos, para plasmarlos en piedra, en códices o en nudos, como en los quipus de los incas.

En los pueblos originarios perduran estos saberes, solo que el colonialismo, siempre acechante, no permite distinguir entre lo que es propio de la sabiduría milenaria y lo que es impuesto. En muchas ocasiones se sigue llegando con nuevos espejos e ilusiones (los negociadores de votos son expertos en esto) y los partidos tradicionales que por años han utilizado a las comunidades, se aprovechan de la inocencia y el desconocimiento de nuestra gente. A nuestros pueblos se les ha arrebatado el derecho a soñar y vivir. Las comunidades han sido arrinconadas y llevadas a la supervivencia como si se tratara de cualquier centro urbano. Introducen las religiones a nuestros pueblos indígenas y prosigue la disputa por las almas. La presencia de grupos armados ahora actúa en forma selectiva; también entran las modas y el consumismo que intentan deslumbrar. Todo esto genera un tipo de confusión que amenaza permanentemente a las comunidades.

RESISTENCIAS

Dada la situación de violencias que se sufren en el país y el contexto en el que se desenvuelven nuestras comunidades, el panorama no es alentador para todos, pero mucho menos lo es para aquellos que se baten como leones difundiendo la palabra antigua, los rituales, la forma de hacer educación para la permanencia cultural; el cultivo de la tierra bajo los ciclos de la luna, las ceremonias al sol y a la luna así como la defensa y recuperación del territorio. Pero a pesar de la deslegitimación de la lucha indígena por los medios de comunicación masiva y del odio que se ha instalado en algunas regiones, especialmente en el Cauca, sí se avanza y los diversos saberes de los pueblos siguen floreciendo. Quizá las nuevas generaciones podrán retomar la semilla que hoy día se siembra para poder tomar de los pueblos originarios no solo su parte folclórica sino la esencia de sus conocimientos, su sabiduría en la medicina, en el tratamiento de los alimentos, en la preservación de la vida junto a la madre tierra. Las resistencias que se generan hoy seguirán contando con las raíces,

porque ahí están caminando en la palabra desde los abuelos, y también en la invención de lo escrito, como un buen libro que hoy día se retoma, una valiosa herramienta para ayudar a la memoria. Necesariamente las nuevas generaciones deberán contar con ese puente entre lo oral y lo escrito para seguir construyendo otro tipo de resistencias, y siempre será oportuno tejer puentes con la sociedad nacional para hacer florecer la vida entre todos y todas.

Otro aspecto que hay que afrontar tiene que ver con la migración de nuestros jóvenes hacia los centros urbanos, dada la situación de violencias y abandono estatal. Esto preocupa porque en nuestros jóvenes y niños está la sangre para dar continuidad a los conocimientos y lograr permanecer. Si ellos son cooptados por el mundo del capital, estaremos condenados a la extinción. Pero no solo pierden nuestras sociedades indígenas, sino el país, porque los conocimientos, las sabidurías populares son importantes para ayudar a construir la nación. Es verdad que necesitamos recuperar la tierra, la que nos quitaron bajo engaños, pero también necesitamos recuperar el sentido de la palabra, el espíritu de creación, de trasmisión de saberes, la solidaridad, el tejido social y la capacidad de trasformar, ya que no solo se trata de contar la historia sino de recrear y renovar, de buscar siempre romper con lo establecido para poder mantenerse en tiempo y espacio. Y para seguir avanzando solo nos queda un camino: seguir tejiendo puentes comunicativos de respeto entre las sociedades indígenas y la sociedad nacional, como en minga, trabajando todos para todos. Si seguimos asistiendo a resistencias aisladas, el avance será más lento; debemos articular nuestros sueños y nuestras luchas. La madre tierra es una y por eso debemos combatir la manera en que nos han fraccionado para poder dominar más fácilmente. El fraccionamiento que nos han hecho no es solo económico; es cultural, social e ideológico. No sé en qué momento nos quitaron la calma del espíritu que nos posibilitaba compartir con el otro, y nos pusieron a correr para pagar las cuotas por vivir. De ahí que sea valioso construir puentes de resistencia ocupándose cada cual desde lo que es fuerte para generar vida, desde el círculo familiar hasta llegar al círculo de la sociedad, colocando palabra y acción para transformar y hacer más habitable los espacios en donde vivimos. Es decir, la guerra no ha terminado: ahí donde ha comenzado a sonar la paz, se asoma la guerra con otro tipo de escenas y actores.

Se nos vuelve a repetir la historia de los años ochenta; en esa época a medida que se incrementaba la lucha por la tierra, se incrementaba el odio, la discriminación y la matanza de indígenas por parte de los terratenientes y sus agentes de servicio. Igualmente, hoy se deslegitima la lucha indígena por la tierra, así mismo, después de habernos quitado la tierra, se señalaba a los indios con el apelativo "robatierras". Hoy en día la situación es muy similar, específicamente en el Cauca, en donde la lucha por recuperar la tierra para asegurar la permanencia ha sido constante. En los tiempos actuales la amenaza se traslada a la pretensión de las multinacionales, que quieren apoderarse de los recursos de vida que nos da la madre tierra. Este tipo de empresas se aprovechan de la necesidad de la gente, pero también de los viejos discursos de algunos políticos y expresidentes en Colombia que han dicho que "los indios son el estorbo para el desarrollo". Su forma de entrar a los territorios es intentando fraccionar los procesos organizativos, vendiendo ilusiones y finalmente atemorizando para imponer sus proyectos de minería. Nuestra gente por experiencia sabe que este tipo de propuestas de saqueo a la madre tierra solo traen alcoholismo, prostitución y mayor empobrecimiento de la gente.

Nuestros pueblos indígenas han buscado varios tipos de resistencia y uno de ellos es la palabra: hacer caminar la palabra como antiguo, hacer florecer la lengua, los cantos rituales propios y, sobre todo, la oralidad a través de los "mambeos" (masticado) de la buena palabra para seguir fortaleciendo tejido social. En esto, la mujer desempeña un papel muy importante: ella sigue siendo la que mejor preserva los conocimientos y saberes, ella es tejido, es parto, es chagra, es luna, alimento y es intuición para ayudar al hombre en las faenas diarias. No quiere decir que el hombre no tenga conocimiento y saberes; no es así, pero la mujer, por ser creadora de vida, es más atenta precisamente a lo que genera vida en el territorio.

LA ORALITURA COMO PUENTE

La oralitura viene a ser esa otra historia no contada en el país, aquella historia que no está en las enciclopedias pero que relata los hechos, las luchas, la permanencia de conocimientos, visiones, formas de entender el mundo y la vida. En ese sentido la oralitura es un camino que une lo oral y lo escrito, que permite crear un puente entre la palabra de nuestras sociedades aborígenes y la cultura escrita que bien pueda ser leída por sociedades que no han tenido lo oral como tradición.

Al hacer ese puente, la oralitura nos permite conocer que las sociedades ágrafas también tuvieron un tipo de escritura como son los tejidos, los grabados en piedra, el

trabajo de la cerámica y la madera y que detrás de esos elementos hay una historia, una manera de entender la vida, el paso por esta tierra y la muerte.

El deber ser de la oralitura será traer las voces de los pueblos desde sus cosmogonías, desde sus lenguas, para recrearlas mediante un manejo respetuoso y acorde al legado que representan. La oralitura se nutre de los mitos, leyendas, consejos y cantos. En algunos casos, la oralitura no se trata solo de la transcripción; sino también de la interpretación y la recreación contemporánea que se hace de los saberes de los pueblos originarios. Así, por ejemplo, hay palabras de nuestras lenguas que siguen haciendo aportes a la sociedad, ahí está la palabra minga o minka, que tiene que ver con el trabajo comunitario de "todos para todos", el hacer algo entre todos para el beneficio del colectivo. Es una palabra y representa un sentido y una manera de actuar que es necesario recuperar desde otras sociedades, porque se ha perdido el sentido colectivo del trabajo, la solidaridad y la ayuda mutua.

Cada lengua contiene enseñanzas para la familia, para el proceder individual y colectivo. Sería muy valioso empezar por incorporar las cátedras sobre formas de vida y visiones de mundo desde la palabra de los pueblos originarios a los programas educativos del país. Esto nos daría herramientas importantes para que nuestros jóvenes y niños puedan mirar la vida y la relación con la tierra con mayor respeto. Lo que les ofrece la sociedad consumista en su afán de vender a costa de lo que sea es traumático, ilusorio y caótico porque genera un vacío en el corazón y un engrandecimiento del ego que al final crea soledad. Se vive, pero no se sabe para qué; se corre diariamente pero no se sabe para qué. Nos están envenenando diariamente la comida y el pensamiento. Necesitamos descender a las raíces de nuestros pueblos, como hacían los más viejos en materia de saber vivir con poco, pero vivir, sin tanto desespero por aquello que en últimas no nos hace felices y solo genera ilusiones.

Volviendo a la oralitura, tenemos como parte fundamental la poesía: ella nos regala un poco de luz para mantener el corazón en calma y nos permite afrontar las penas que nos llegan desde ese mundo caótico en el que estamos sumidos. Nuestros antiguos desde el mundo quechua tenían varias formas de nombrar la palabra y la acción para resistir y hacer florecer la vida. Algunos le llaman el sumak kawsay, que es el buen vivir, la búsqueda de una vida que responda al sentido de la vida y no al vivir acomodado o sin preocupaciones por generaciones. También hay varias palabras que definen ese sentido de hacer puentes cosmogónicos y humanos, y esa conexión con el mundo justo y equilibrado que deseamos. Una de esas palabras es chakaruna, y la otra que comparto es munay-ki. Con estas dos palabras puedo hacer todo un tejido oral, pero también un tejido escrito porque son muy grandes en su contenido.

En la palabra chaka-runa, que quiere decir "puente y gente", se define la relación que estamos señalando: ser puente entre la tierra y el cosmos, ser puente entre lo oral y lo escrito, ser puente entre nuestras sociedades con palabra transmitida por generaciones y la sociedad nacional, puente entre nuestras lenguas y el español. Ser chaka es saber ser puente para el runa, humanidad.

En la palabra munay-ki, que quiere decir "amor" en toda la extensión de la palabra a lo humano y a la naturaleza, se nos indica un tipo de conexión que hay que tener en cuenta para entender el amor de una manera universal; amor a lo que se hace por dignificar la vida, amor a la madre tierra, amor a los seres que nos acompañan en la tierra. La palabra está contenida por varios principios que llevan a una condición verdadera de munay-ki. De la manera como se procede y de los pasos que se siguen se llega a una conexión que ayuda a tener equilibrio en la vida. Es decir, no quiere decir que no haya penas, las hay, pero se logran disipar en la medida en que el ser munay-ki nos ayuda a tender a construir lo mejor para el otro, para mí, para la humanidad. El munay-ki acerca lo humano a la naturaleza, en una relación recíproca de cariño y respeto, y poco a poco se logra entender que todos los seres que pueblan la tierra solo son una parte de esa gran semilla, de ese tejido que busca aportar a la consolidación de un mundo más justo, equitativo y equilibrado.

Hay muchos seres chaka-runa en el mundo y hay muchos seres munay-ki, y por ellos el mundo no se torna en una verdadera catástrofe. Pero ya hablando de oralitura, de palabra para la resistencia y legado contra el olvido podemos citar a Arguedas, quien supo transmitir a través de sus novelas y su trabajo, desde el quechua, un sentimiento profundo por la vida del indio. Desde la vivencia, hizo el puente con la escritura para hacer entender a la sociedad peruana los sentimientos del indio, su tristeza, sus alegrías, su apego a la tierra y, desde esos aportes, dar luces para permitir la construcción de un mestizaje con arraigo a los saberes y pensamiento andino.

Oralitura, chakaruna y munay-ki son tres elementos que apenas he bosquejado, no se agotan porque crecen en la medida en que la humanidad toma conciencia de la memoria de esta tierra que llamamos América, y que desde los pueblos originarios decimos Abya Yala (tierra en plena madurez). Es una memoria que resurge en la medida

en que nos acercamos a las raíces de nuestros pueblos originarios y abandonamos aquel eurocentrismo que no nos ha dejado ver la grandeza de esta tierra de la esperanza, como la llamara el poeta cubano José Martí. Me resta decir que estos tres términos –oralitura, chakaruna y munay-ki– que vienen de las culturas originarias de África y la cultura andina, en este caso quechua, se complementan. Porque nos llevan a generar puentes sociales y maneras de entender nuestro papel en esta tierra, para no seguirle haciendo el juego al tipo de vida que busca encasillarnos en la desesperanza y el olvido.

IX
LENGUA Y COSMOVISIÓN AÑUU FRENTE AL ETNOCIDIO

José Ángel Quintero Weir

Nosotros tenemos que comer de nuestros hermanos. Tenemos que vivir del bien de nuestros hermanos: los peces, y tenemos que vivir dentro del agua.

Porque al añuu, tú le das una mansión y la vive tres días, y a los tres días ¡pum!, otra vez a la orilla del palafito.[46]

LENGUA Y COSMOVISIÓN AÑUU

Toda lengua es mucho más que el mero medio de comunicación del que se sirve un grupo humano, pues, de acuerdo a Sapir, la lengua es igualmente *el invisible envoltorio de un sistema de pensamiento*.[47] Se trata de un sistema a partir del cual se conforma y, al mismo tiempo, se expresa el pensamiento, la visión del mundo, la cosmovisión; en una palabra, el *sentipensar* de la cultura de ese particular grupo humano. Dicho de otra manera, toda lengua constituye y, a su vez, expresa la forma en que una cultura ve y configura el mundo. Hay que entender que la forma de concebir la lengua está en relación directa a la visión del mundo de la nación que, por esa vía, la ha creado y, a través de ella, constantemente expresa y reafirma tal visión.

Por otro lado, nuestra visión del mundo solo se produce desde un lugar territorializado, y el proceso de territorializar un espacio se realiza de acuerdo a cómo lo vemos. De este modo se configura la perspectiva de la territorialidad del grupo que territorializa y *geo-grafía* su territorio. Por este sendero podemos entender que todo *sentipensar* o cosmovisión es el resultado de la interacción de los grupos humanos con el lugar que territorializan, siempre orientados por la perspectiva desde la que configuran al mundo. Es por vía del proceso de territorialización que los seres humanos piensan y nombran al mundo.

Por ejemplo, la idea acerca del ejercicio de la lengua o del *hablar de* los añuu se configura a partir del uso de un verbo vinculado a una acción evidentemente manual: ookoto, "cortar". Esto explica por qué aún en la actualidad y en castellano, en la cultura añuu se dice que el sujeto "corta lengua" o está "cortando lengua" al referirse al

46 Flor María Luzardo, habitante de Nazareth de El Moján. Entrevista grabada por los estudiantes de la cátedra "Literatura y Cultura Indígena" de la Escuela de Letras.

47 Edward Sapir, *El Lenguaje* (México, FCE: 1980).

uso de la lengua materna. La imagen que tal idea produce es un acercamiento singular entre el acto de hablar y la acción manual de cortar, es decir, se trata de la fusión particular entre lengua y mano para emerger palabras. Es por ello que, en lengua añuu, parecería correcto gramaticalmente decir tookoti jounükükarü para significar la acción de hablar o, más exactamente, decir: yo hablo.

Sin embargo, la expresión va más allá del "yo hablo" señalado como traducción, ya que se trata de una oración compuesta, estructurada mediante tookoti en la que *t-* corresponde al pronombre personal de primera persona singular "yo"; ookot, raíz del verbo "cortar" y el sufijo *-i*, que cumple una doble función: por una parte, es marca de género masculino del hablante y, por el otro, señala que la acción del sujeto pasa de un estado a otro o que una situación concluye para dar paso de inmediato a un nuevo estado de la acción.

Ahora bien, en función de orientar el sentido hacia el significado de hablar, consideremos la subordinada jounükükarü, que se estructura mediante *j-* pronombre personal de tercera singular femenino (jü) "ella"; el morfema *-ou-*[48] que, en este caso, actúa como verbo vivencial "emerger", "brotar"; el sustantivo nükü "voz", "palabra" y, finalmente, el determinante de género no-masculino -karü; por tanto, una traducción más aproximada a la idea sería: "yo corto / ella emerge la palabra".

Ahora bien, a pesar de que tookoti jounükükarü pareciera ser gramaticalmente correcta, no es la usual ni la que un hablante añuu consideraría apropiada en el correcto uso de la lengua. La expresión usada sería más bien: piñookoti wounükün, expresión que evidencia importantes consideraciones propias al sentipensar añuu y, por supuesto, de la lógica de su lengua.

Debemos comenzar por decir que la expresión se compone de: piño- el cual deviene del numeral piyoumü ("dos") pero que, en casos como el presente, representa una especie de sujeto dual o doble, por así decirlo, puesto que implica un "tú/yo" que corresponde a un "entre tú y yo" o un "entre los dos". Y ciertamente, está determinado por la imposibilidad de que una acción de esta naturaleza pueda tener un carácter individual, esto es, hablamos y cuando lo hacemos es porque hay otro que comparte con nosotros. Así, la acción de "cortar lengua" de este particular sujeto dual se reafirma en la vivencia experimentada por las palabras nükün que, esta vez, "emergen" (*-ou-*) de nosotros (*w-*).

Esta idea del hablar como una "vivencia indivisible entre dos" a partir de un especial "cortar" para emerger palabras que se comparten, no solo encierra una particular visión de la lengua, sino que la contextualiza según la experiencia vital de los añuu. Dicho de otra manera, el "cortar", ya sea el mangle (los hombres), la enea o la majagua (las mujeres), es fundamental para la construcción de la creación cultural más importante del pueblo añuu en su proceso de territorialización de las aguas: la casa palafítica. En todo caso, el "cortar" representa para la comunidad una experiencia cotidiana, adquirida y ejecutada en el mismo proceso de territorialización del espacio añuu: las aguas y sus selvas de manglar. Y este "cortar" nunca es posible hacerlo en solitario, pues su significación está determinada por la orientación comunitaria de la cultura. Es más, aún la labor de pescar realizada por los hombres es entendida como un "cortar aguas" (wookotiwiin) en tanto implica no solo "cortar aguas" en el desplazamiento de las embarcaciones hacia los lugares de captura, sino el "hacer" de las redes para "emerger" los peces, lo cual es una actividad eminentemente colectiva ya que ha de realizarse, por lo menos, entre dos.

Cabe agregar que a la significación de "cortar", que ciertamente el verbo ookoto posee, no puede extraérsele el sentido de "compartir" porque para la lengua y el pensamiento añuu ookoto es "cortar" y, al mismo tiempo, "compartir". Esta idea se sustenta en el hecho de que se comparte todo aquello que previamente ha sido cortado, de tal manera que, así como cortamos los alimentos en raciones proporcionales para ser compartidas, asimismo cortamos palabras para compartir experiencias, ideas, sentimientos, etc.

De esta forma, es la imagen del cortar/compartir la que parece servir de soporte al orden de vida de la cultura, es decir, de su cosmovivencia como expresión concreta de un sentipensar configurado a partir de aquello que se considera la acción principal en la experiencia del proceso de territorialización y el hacer de mujeres y hombres, así como en la producción de sus bienes materiales de subsistencia y para su creación cultural trascendental: la casa. Esta imagen es la que permite ordenar el mundo a partir de un cortar/compartir presente en gran parte, si no es que en la totalidad, de la vida de la cultura. Por lo que es justo decir que lengua y hacer parecen ser inseparables en el proceso de configuración de las cosmovisiones. Se da como parte de un proceso en el que los sujetos se relacionan con el mundo y, más específicamente, con el espacio que territorializan. Proceso que induce a configurar una cosmovisión contextualizada en la experiencia vital del hacer que, a su vez, se convierte en orientador de su orden social o cosmovivencia. Así, el espacio territorializado y la perspectiva de visión desde la cual la comunidad

48 Esta partícula *ou* ha sido descrita tanto para el wayuunaiki (F.J. Pérez van Leidden, 1977, entre otros) y el añuu (M.F. Patte, 1989) como un relator de locación o locativo, señalando una especie de límite, orilla o superficie. Sin embargo, de acuerdo a su particular uso y presencia, pensamos que la misma se comporta más bien como un verbo del tipo que Lenkersdorf define como vivencial: el sujeto no ejecuta sino que vivencia la experiencia o la acción, en este caso, la vivencia de "surgir", "brotar" o "emerger" como palabra.

se relaciona con el mismo determina las formas productivas y las técnicas. Y todo ello adquiere dimensiones simbólicas expresadas en la lengua tanto en su uso cotidiano como en construcciones narrativas complejas en las que la cultura registra su proceso histórico y la imagen del mundo habitado. Esto es así por cuanto,

> 1) Mediante la lengua nombramos la realidad. 2) Nombramos la realidad según la percibimos. 3) Al pertenecer a diferentes culturas y naciones, no todos tenemos la misma percepción de la realidad. Por ello, 4) nos relacionamos de modos diferentes con la misma realidad. En conclusión, las lenguas nos hacen captar las distintas cosmovisiones de culturas diferentes (...), subrayamos la vinculación íntima entre lengua, cultura y sociedad.[49]

A estas precisiones del maestro Carlos Lenkersdorf solo agregaríamos que la vinculación entre lengua, cultura y sociedad se enhebra a través de la experiencia del trabajo durante el proceso de territorialización desplegado mediante un hacer que, para el caso añuu, se configura y expresa como un permanente cortar/compartir: las aguas, la pesca, la enea, el mangle, la casa, etc.

En este sentido, una planificación lingüística para la recuperación del añunnükü no puede estar desligada del proceso de revitalización y fortalecimiento de lo que para el grupo constituye su experiencia vital, esto es, el cortar/compartir. Ya que es por su intermedio que la cultura logra producir y reproducirse; a su vez, esto implica la necesidad de recuperación para sí, de su espacio territorial. Dicho de otra manera, no es posible una recuperación lingüística añuu si no se produce una recuperación territorial añuu, pues no hay cultura sin territorio, o por mejor decir, no hay cultura fuera de la posibilidad autónoma de existencia material de la comunidad.

Toda lengua conforma en sí misma una visión del mundo que se expresa de forma concreta en el habla y en la forma que los hablantes construyen sus enunciados. La lengua expresa la cosmovisión en la que se ha configurado tanto en los contenidos expresados en el habla como en la sintaxis con que organiza su discurso. Ciertamente, esta sintaxis expresa la lógica particular de la lengua como resultado de su singular relación con el mundo, una relación ejercida como experiencia vital o hacer que define su territorialidad.

De tal manera, la perspectiva añuu del hablar como un cortar/compartir palabras supone que el mundo igualmente se corta/comparte con los hombres y mujeres añuu en el continuo emerger del día y la noche; espacios/tiempos en los que la cultura organiza y ejerce el cotidiano hacer del orden familiar, social y comunitario. Todo esto a partir de una inseparable relación entre cosmos-sociedad-familia-comunidad-mujeres-hombres-naturaleza signada por la complementariedad y no la confrontación.

Esto es crucial para cimentar cualquier proyecto de planificación lingüística en general y para la recuperación de la lengua añuu en particular. Pues de lo que se trata es de recuperar y fortalecer la cosmovisión y cosmovivencia de la cultura y no solo el re-aprendizaje, digamos, gramatical de la lengua. Pues en estos momentos dichos proyectos pueden resultar en una simbólica adquisición de segunda lengua pero sin capacidad política para incidir en lo fundamental: la revitalización de la autonomía comunitaria contenida en la diferencialidad cultural de los pueblos, en este caso, del pueblo añuu.

DESTERRITORIALIZACIÓN DE LA CULTURA Y PRESENCIA ETNOCIDA DEL ATARAWO

> Añuu es el ideal. Así es como se le dice al "paraujano" porque al guajiro le decimos sinceramente wayuu. La palabra wayuu significa "guajiro" y la palabra añuu se le dice al paraujano. El paraujano es la persona que ha habitado siempre en palafitos a orillas del lago Coquivacoa.[50] El paraujano es aquella persona que vive dentro del agua. Ellos especialmente viven en palafitos y su trabajo es especialmente el pescar. Son pescadores, son marineros y conocen del lago de Venezuela. Y esta gente, como se encargan de vivir en los palafitos y su acción de trabajo es pescar, entonces salen a la pesca, y luego salen por la tarde, y en la mañana regresan a su hogar con el pescado o lo que pueden conseguir y con eso benefician a su familia (...). Especialmente la cultura añuu es solamente el pescar, ellos no tienen otro ideal, porque ellos si no es en el agua no hacen nada.[51]

Con estas palabras Flor María describe de forma precisa aquello que *hace ser* a los hombres y las mujeres de agua, es decir, lo que los diferencia de sus parientes y vecinos más próximos, los wayuu. Pero sobre todo define en sus propias palabras lo que hemos denominado como el sentipensar añuu y que ella define como "su ideal". Ella enfatiza en dos aspectos que, a su entender, puntualizan este "ideal". En primer lugar, insiste en la ubicación

49 Carlos Lenkersdorf, *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales* (México: Siglo xxi, 1999) 13.

50 Coquivacoa: nombre registrado por las crónicas como el utilizado por las poblaciones autóctonas para designar al lago de Maracaibo. Parece tratarse de una voz no arawaka, pues para los añú el nombre es: karoorare o "Que tiene un gran espejo" o "Lugar del gran espejo".

51 Flor María de Galué. Habitante de la comunidad Santa Rosa de Aguas, poblado palafítico muy próximo a la ciudad de Maracaibo. Sus pobladores, a pesar de reconocerse como "paraujanos", establecen un distanciamiento particular con los añuu de la Laguna de Sinamaica. Tal distanciamiento se debe, en buena parte, a la intervención de la cultura dominante occidentalizada al interior de esta comunidad. Conversación grabada en marzo de 2001.

espacial como importante elemento en la conformación del ser añuu. En efecto, ya lo hemos señalado, es en el proceso de territorialización de un espacio que los grupos humanos configuran su visión del mundo y, por este sendero, conforman socialmente su espíritu colectivo.

Así, el hecho de territorializar las aguas, de vivir dentro del agua, de haber creado el palafito, es lo que orienta el sentido de la definición cultural que, ciertamente, los añuu hacen de sí mismos pero también la que hacen *los otros* acerca de ellos. De hecho, la propia voz "paraujano" con la que la sociedad criolla designa al pueblo añuu proviene de la expresión parouja o parrouja, que es la voz con la que los wayuu nombran a sus parientes arawakos. La misma se construye mediante: palaa, sustantivo de las aguas extendidas, es decir, el mar o, en este caso, el gran lago de Maracaibo; el morfema -ou- que ya hemos descrito anteriormente como el verbo vivencial que indica que el sujeto *emerge* o *brota* en el límite de una superficie, una orilla; y, finalmente, el pronombre personal de segunda plural -ja (jayá), *ustedes*. El sentido de la expresión puede ser traducida como: *ustedes los que están en la orilla del mar* o, *ustedes los de la orilla*. En todo caso, el hecho de habitar las aguas orienta la definición que tanto *los otros* como los propios añuu ofrecen de su cultura.

Sin embargo, el *estar* por sí solo no concluye la configuración total de la cosmovisión aunque sí condiciona lo que se constituye en la experiencia vital de sus integrantes. Por tanto, un segundo aspecto, complementario del primero, hace falta para la conformación definitiva del *ser* añuu. Es lo que Flor María señala como la actividad prominente en la vida de los añuu: el *hacer* que los *hace ser* hombres de agua, esto es, la pesca o el pescar, actividad que representa el principal *hacer* de los añuu y que está indisolublemente unido a su *estar* en las aguas. De tal manera que la totalidad conformada por la relación complementaria entre el *estar* y el *hacer* es lo que, según Flor María, constituye el "ideal" añuu. El *hacer* que implica el pescar, la navegación y el corte del mangle es correspondiente al *estar* sobre las aguas. El *estar* y el *hacer* se presentan como elementos inseparables del proceso de territorialización y como expresión de la particular territorialidad del grupo en el ejercicio de su experiencia vital. El *hacer* de los añuu es efectivamente determinado por el "ideal" (el sentipensar) que materialmente se manifiesta en el pescar que, a su vez, exige una organización del funcionamiento del orden cotidiano orientado por la cosmovisión. Pues los añuu, dice Flor María, "si no es en el agua no hacen nada".

Por esta vía, se generan en la lengua palabras claves que condensan el sentido de la cosmovisión y cosmovivencia de la cultura. En el caso añuu, la palabra clave -ookoto- es el *cortar/compartir* con que se expresa la esencia de su cosmovivencia y la idea de que las relaciones entre los hombres y el mundo, y entre los mismos hombres, se dan en el contexto y mediante el ejercicio de un *cortar/compartir* que hace posible el logro de su "ideal".

Es posible decir entonces que el sentipensar añuu se configura a partir del proceso de territorialización del espacio de las aguas por el que definen su estar en el mundo (el mismo proceso pudiera ser señalado para otras cosmovisiones amerindias de Abya Yala). A su vez, territorializar el lugar es un *hacer* que la comunidad realiza como experiencia vital, es decir, como síntesis de todas las acciones que les permiten dar respuesta a sus necesidades materiales y de reproducción de su existencia, un *hacer* que les será propio, como aquel *hacer* que los define como cultura.

Dicho de otra manera, *el hacer* de un pueblo es la expresión material y simbólica de su territorialidad. Por lo que hay una directa correspondencia entre *cosmovisión* y *estar* en el mundo y, en consecuencia, entre *cosmovivencia* y *hacer* en el mundo. Todo ello es configurado verbalmente en la lengua a partir de ciertas palabras que consolidan las raíces del orden que la comunidad construye como razón y racionalidad de su cultura, a saber ordenadores de un sistema de pensamiento, de un sentipensar o filosofía que es propia de la civilización que la crea, en este caso, de los añuu.

En este sentido, nos atrevemos a señalar que para los añuu tres términos son claves a su sentipensar: en primer lugar, la raíz verbal -ou-, morfema o verbo vivencial con el que configuran su *estar* en el mundo, y que es orientado como un *estar* desde un permanente *emerger* o *brotar* sobre los límites de la superficie de un mundo o universo en acuoso y flotante movimiento. En segundo lugar, la raíz verbal -ookoto- con el que configuran el sentido de la acción que consideran más trascendente de su experiencia vital, *hacer* o eiña, que es precisamente la tercera palabra clave, y se entiende como un *cortar/compartir* que expresa la necesidad de ser *alentado* o de *dar aliento* al hogar comunitario y al mundo como hogar de todos. Así, la experiencia vital o *hacer* de los añuu se manifiesta como un *cortar/compartir* aguas ya que, tal como indica Flor María, los añuu, de acuerdo a su *estar*, "si no es en el agua no hacen nada".

Entendemos que la experiencia vital o *hacer* permite a los hombres ir configurando el mundo a partir de

descubrimientos progresivos que hacen posible conformar la realidad, una realidad que se constituye *en* y *por* el *hacer* y, por supuesto, *en* y *por* el lenguaje que la expresa. Entendemos, además, que es indivisible la relación entre lengua y experiencia vital, pues la primera es efectivamente continente, y la segunda es una acción modeladora del contenido. Ambos, en su continua interacción, formulan y hacen evidente eso que hemos estado llamando sentipensar.

Como ha podido apreciarse, hemos evitado en lo posible la palabra "trabajo". Ello se debe a que comprendemos que la palabra "trabajo" puede tomar diferentes sentidos según la cosmovisión de la cultura dentro de la cual se genera la experiencia, sobre todo porque, "a lo largo de la historia, desde la perspectiva de culturas y organizaciones sociales diferentes, el trabajo, mejor dicho, los trabajos, se han entendido y explicado de modos muy distintos, y en casos determinados de maneras opuestas".[52]

Es por ello que, para el caso añuu, preferimos hablar de experiencia vital o *hacer*, porque implica estar en armonía con la configuración del mundo que conforma a la cultura. Se trata de algo más que el mero esfuerzo o labor en función de la satisfacción de necesidades materiales y, por tanto es, digámoslo así, un acto cultural total. Un acto que, como veremos, se contrapone a la acepción de "trabajo" en la cultura dominante occidentalizada. La experiencia vital o *hacer* de los hombres de agua se presenta como una acción mediadora entre la cosmovisión y la cosmovivencia. La experiencia del trabajo en los añuu está determinada por las condiciones del espacio que ocupan y en la que tiene lugar, pero también por las condiciones que impone la visión del mundo y su efectivo funcionamiento. En el terreno de la realidad concreta esto implica la puesta en práctica de la cosmovisión y, por otro lado, esta práctica genera o hace posible un orden, una práctica social y hasta una visión de las técnicas y las herramientas. Finalmente, implica una visión de los productos obtenidos o creados en la experiencia, pues,

> la cultura consiste (...) en el ejercicio concreto de la comprensión del mundo por la conciencia pero, al mismo tiempo, reconoce que esta conciencia no emerge sin más de la satisfacción de una especie natural en su lucha por sobrevivir y alimentarse, sino que es el resultado maravilloso de la comunicación de una colectividad de conciencias que se esfuerzan por vivir comunitariamente en el mundo.[53]

Siguiendo este orden de ideas, tenemos que el *hacer* (los trabajos) que hace posible la materialización de la cultura añuu está en relación directa con la experiencia vital del mundo, el cíclico e interminable proceso de *cortar/compartir* el espacio y el tiempo. Tal como dice Flor María: "los hombres salen por la tarde y regresan por la mañana" porque, ciertamente, la salida hacia los sitios de captura y pesca se produce solo cuando ocurre el doble *corte* del mundo. Es decir, cuando por poniente se oculta el sol y por oriente la luna *emerge*, siendo éste el espacio/tiempo propicio en que los hombres *cortan aguas* para atrapar peces que luego serán *compartidos*. La experiencia vital de los hombres de agua: el pescar, el cortar mangle y la cacería no pueden desprenderse o comprenderse fuera del contexto del espacio/tiempo provocado por este gran *corte cósmico*. Asimismo, el nacimiento del sol en el horizonte del mundo sirve de contexto espacio-temporal a la experiencia vital o *hacer* de las mujeres, a quienes, al contrario de los hombres pero de manera complementaria, les corresponde realizar tareas en el ciclo que establece el tiempo de la claridad. Dicho de otro modo, el trabajo de las mujeres es eminentemente diurno, ya que es en este espacio de tiempo cuando, en sus cayucos[54] familiares, *cortan aguas* para allegarse a los mayales[55] y dedicarse al *corte* de la enea y la majagua, materias primas para el tejido de las casas. De igual manera, aunque en otro tiempo, es el momento para la recolección de raíces de enea y de frutos como la guanábana, y de leguminosas como la jaba para la preparación de alimentos originarios, por cierto, hoy desaparecidos.

En fin, queremos destacar el hecho de que existe una complementariedad efectiva en las labores de hombres y mujeres, que son correspondientes a la complementariedad que se produce en el corte cósmico como el contexto efectivo de la complementariedad social del trabajo. Así, la experiencia vital de las mujeres corresponde al *corte* del mundo que produce el día (keikai), mientras que a los hombres les corresponde el *corte* del mundo que produce la noche (keichikarü), y ambos *cortes* del mundo y labores femeninas y masculinas constituyen la complementariedad cósmica y social que hace posible la continuidad y estabilidad de la cultura en la vida cotidiana, es decir, su "ideal".

Esto bien pudiera llevarnos por caminos de una religiosidad, que también está presente, pero por ahora nos concentramos en las razones objetivas que la explican. Nos referimos al hecho de que durante el día no es posible el pescar, pues el sol calienta las aguas a tal punto que los cardúmenes buscan las profundidades o se retiran a zonas cubiertas por espesa vegetación donde es difícil lanzar las redes. De igual manera, en la selva de manglar, donde tiene lugar la cacería, solo es posible durante la

52 C. Lenkersdorf, *Filosofar en clave Tojolabal* (México: Porrúa, 2002) 181.

53 Pablo Mella, "El trabajo como mediación del sentido" en *Filosofar en situación de indigencia*, ed. J. Carlos Scannone y Gerardo Remolina (Madrid: ICAI-ICADE, 1999) 166.

54 Cayuco (anúa) es una embarcación pequeña de uso familiar, principalmente utilizada por las mujeres. Su fondo es generalmente plano, lo que la hace poco estable y requiere de una habilidad particular en su manejo.

55 Mayal: espacio cubierto de bosques de eneas y majaguas generalmente acopladas a una selva de manglares que le sirven de fondo.

noche, pues en el día las especies buscadas se refugian y salen para buscar su alimento en las horas nocturnas, haciendo posible su captura. Finalmente, el *corte* del mangle depende de las fases lunares. A ningún añuu se le ocurrirá cortar una vara de mangle en tiempos de menguante, pues se sabe que durante esa fase lunar el árbol cortado no se repondrá[56] y la madera así obtenida se careará, haciéndose inservible. Porque un bosque de mangle tiene su origen en un árbol madre alrededor del cual crece y se acopla el resto de la vegetación que lo conforma finalmente como bosque o selva de manglar. En fin, las tareas están debidamente separadas no solo como una división sexual del trabajo por condicionamientos de esfuerzo físico, sino por razones objetivas de la naturaleza, las cuales están contenidas de manera armónica en la cosmovisión de la cultura.

Ahora bien, esta separación de tareas en el contexto del *corte* cósmico no impide que, por ejemplo, los hombres puedan realizar trabajos durante el día, pero la mayoría de ellos circunscritos a labores de reparación y mantenimiento de los instrumentos de pesca: redes, embarcaciones o cuando se disponen a reparar sus casas, construir casas nuevas y altares. Pero lo que queda claro es que la experiencia vital o *hacer* masculino se realiza en un contexto eminentemente nocturno. La misma relación podemos hacerla en cuanto a las mujeres, ya que las labores realizadas en las horas nocturnas se circunscriben al interior de la casa y están, de alguna manera, distanciadas de lo doméstico. Están más vinculadas a lo trascendental o a la formación, pues es el momento en el que pueden dedicarse con profusión al canto de las historias, a la atención de las jóvenes (ñerü)[57] y de los niños, lo que es considerado como parte de su *hacer* trascendental, en tanto hace posible la conformación, digamos, espiritual de la familia.

Este *cortar/compartir* armónico entre los hombres y el mundo implica que el esfuerzo que representa es considerado como muy positivo, pues no solo implica la consideración del "trabajo" en virtud de la subsistencia material, sino que es visto como la totalidad que expresa. Se trata de la necesidad de subsistencia del mundo. Así, la consideración positiva del *trabajo*, más como experiencia vital (en *hacer*) que *esfuerzo gravoso*, no es exclusivo de los añuu. En efecto, el mismo Lenkersdorf precisa para los tojolabales (mayas) que la explicación del trabajo dada hasta aquí le adjudica sin la menor duda una valoración positiva. Por un lado, no hay ningún lugar para los atributos negativos, señalados en otros contextos sociales. El trabajo no es una carga no merecida, tampoco una condena ni nada que se le parezca.[58]

Por lo que la valoración positiva incide en su definición, la que no puede ser desconectada del sentipensar de la cultura. El *hacer*, tanto de mujeres como de los hombres añuu, se define en relación con la acción del *cortar*, pero igualmente del *compartir*, pues se comparte la tarea y los productos que ésta genera. Esto constituye el otro sentido al que remite el verbo *cortar* (-ookoto-). Así, la idea del "trabajo" para los añuu se expresa como un *cortar/compartir* que es coherente con la acción mediante la cual el mundo *se corta* (nükotawa), generando el espacio/tiempo necesario para el *cortar/compartir* de los hombres. Es como decir: al *cortarse* a sí mismo el mundo se *comparte* con los hombres y, por esta vía, hace posible el *compartir* de los hombres, de allí que en la concepción añuu del trabajo

> es más importante la relación que el dominio de la naturaleza y el acercamiento a la naturaleza estará siempre en función del aumento de relaciones, no en función de la acumulación; lo cual plantea no solo un determinado modelo de ciencia y tecnología, sino incluso replantea la concepción del "dominio de la naturaleza" en términos de integración armónica a su funcionamiento y no en términos de explotación.[59]

Finalmente, el *cortar/compartir* como experiencia vital o *hacer* de los añuu atraviesa toda su vida. Su ejecución es lo que hace posible el *emerger* de todas las cosas, dígase herramientas, alimentos, casas, alianzas familiares y por supuesto, la lengua. Esta idea o concepción del "trabajo" escapa o va más allá de la idea del esfuerzo humano en función de solventar necesidades materiales, pues ella implica que la acción humana ha de estar en correspondencia con la acción del mundo. Y esto conduce a la idea de una interacción de sujetos o intersubjetividad que parece conformar al sentipensar de la lengua de los hombres y mujeres del agua.

El "trabajo" es *experiencia vital* en tanto que no puede ser separada de la acción del mundo como sujeto. O mejor dicho, la acción del sujeto-mundo hace posible el contexto para la acción de los sujetos-hombres, y es esta relación complementaria la que orienta la significación o el sentido profundo de -ookoto- *cortar/compartir*. Y en la misma línea, los productos del trabajo o bienes culturales estarán siempre, de alguna manera, determinados en sus significaciones por esta interacción de sujetos. Todo lo cual soporta la convicción de que *todo vive*, principio al que nos hemos referido. La idea del "trabajo" como *experiencia vital* permite que la labor de los añuu no pueda ser valorada en tiempo y, mucho menos, cuantitativa o

56 En este caso no podrá usarse el verbo -ookoto- sino -chonaa- que implica que lo cortado ha sido desgarrado. Así, cortar el mangle en su justo momento se definirá como wookoti maanglakarü, pues su madera podrá efectivamente servir a los hombres y el árbol tendrá la oportunidad de reconstituirse. Hacerlo fuera de época implica que wachonaai maanglakarü, es decir que hemos desgarrado el mangle y éste no se repondrá, por lo que el añuu en todo momento buscará usar el verbo correcto mediante el ejercicio de su verdadero hacer: cortar/compartir.

57 Ñerü: joven en el tiempo de su primera menstruación. Anteriormente estas jóvenes eran encerradas en un espacio especial dentro de la misma casa, y allí recibían de las mujeres mayores toda la instrucción para su futura vida adulta, pues luego de ese periodo, la ñerü pasa a ser mayüre o mujer en "estado de casarse".

58 C. Lenkersdorf, *Filosofar en clave Tojolabal*, 183.

59 Pedro J. de Velasco, "Fiesta y trabajo: oposición entre culturas" en *Filosofar en situación de indigencia*, 185.

monetariamente. No puede ser medida según las reglas de los valores occidentales: tiempo/salario. Su valor es intrínseco a la relación de complementariedad con la labor del mundo y, por supuesto, en su sentido de construir. Los resultados propios de la labor así concebida se valoran como expresión de la continuidad armónica de las relaciones de los hombres con el mundo. Esta idea del "trabajo" bien podría llamarse "trabajo poético", partiendo de la acepción de "actividad" que el término *poiesis* posee: acción en donde "lo que cuenta para ser considerado trabajo no es el tiempo que se tarda en hacerlo, sino lo que se hace (...), el cual es independiente también de la remuneración".[60]

A estas experiencias vitales se les expresa en la lengua mediante construcciones predicativas que enfatizan en ideas que contienen de por sí, la perspectiva de visión del mundo de la cultura. El *hacer* de los hombres corresponde a un *cortar/compartir aguas* (wookotiwiin-*cortamos/compartimos aguas*), y el *hacer* de las mujeres a un *cortar* eneas cuyo propósito no es otro que el de *cortar/compartir casa* (wachonaaü marichekarü wookotüpiña' -*cortamos enea-cortamos/compartimos casa*). La definición en la lengua es expresiva del sentido altamente positivo que sobre la experiencia se tiene, por cuanto es la acción complementaria que los hombres han de realizar para sustentarse, al tiempo que contribuyen con su *hacer* a sustentar el mundo del que forman parte.

Sin embargo, esta idea del "trabajo" como *experiencia vital* o *hacer*, o bien esta concepción *poética* del trabajo ha sido atravesada por el concepto occidental en la que la labor queda separada y se hace ajena, tanto al mundo como a los hombres. La intervención de este otro concepto del *hacer* de los hombres hace su aparición entre los añuu a partir del proceso de la conquista y se ha ido asentando cada vez más desde el periodo colonial hasta el presente. Tal vez la primera noción de atarawo la viven los añuu en el momento en que los primeros asentamientos europeos se establecen en la zona, particularmente con la fundación del poblado de San Bartolomé de Sinamaica en 1774, espacio en el que la industria de la sal había sido desarrollada con mayor fuerza tanto por pobladores añuu como wayuu. La región del lago de Maracaibo no representó en ningún momento un espacio del que los europeos obtuvieran las riquezas que buscaban con el oro, la plata o las perlas. No obstante, la producción de sal, que hasta ese momento había estado en manos de los indígenas, se convirtió en una de las razones principales para el asentamiento europeo en esta inhóspita región. "De allí que en ese sitio de la actual Sinamaica había una población de peninsulares, fincada en la explotación de la sal, y la mano de obra esclava indígena".[61]

La experiencia vital o *hacer* del mundo mediante el cual las aguas y el sol *emergen* sus cristales o espejos, la sal para el mantenimiento de los alimentos, fue transformado por imposición de la colonialidad del poder en tarea ajena, en atarawo. Pues a partir de ese momento la sal pasa a ser objeto propiedad de los europeos, quienes se dedican a su comercialización y venta a los demás asentamientos europeos ubicados en el resto de la provincia como Río de Hacha en Colombia, Maracaibo y los Andes venezolanos. Se comienza a generar una conciencia de la diferencia entre un esfuerzo y otro, es decir, aquel que se realiza de conformidad con la cosmovisión del grupo orientada a su sostenimiento, el esfuerzo es separado de esta conformidad y aún del hombre mismo, haciéndolo ajeno y cargado de angustia y desagrado. Lo que queremos decir es que la aparición de atarawo no es solamente un hecho lingüístico, sino que responde fundamentalmente a una imposición política, económica y cultural que los añuu distinguen con el préstamo lingüístico sometido a la cosmovisión impresa en su propia lengua.

A pesar de la imposición de atarawo como actividad obligada, los añuu se debaten con ella, pues mientras que la idea de "trabajo" se impone sobre la base de las necesidades materiales de las familias, la de la experiencia vital o *hacer*, resiste como necesidad de la cosmovisión en su expresión concreta o cosmovivencia. Pero es en este contexto histórico que la cultura lo introduce no como el *cortar/compartir* sino como atarawo: actividad que requiere una separación temporal de los hombres de sus respectivas familias. Además de que se realiza principalmente en periodos en los cuales el *hacer* de la pesca no es posible, ya sea por el natural ciclo de las estaciones que merman o suben el nivel de las aguas, o también por las periódicas temporadas de desove de las diferentes especies que se capturan. En tales períodos mayormente los hombres de agua saltan a tierra en busca de diferentes empleos en la industria de la construcción, como braceros en haciendas circunvecinas, de caleteros o cargadores en el malecón de Maracaibo o como marinos en las naves de pesca de arrastre. En todo caso, es un tiempo en el que las familias están obligadas a buscar nerr (*dinero*) para cubrir sus necesidades materiales.

La necesidad de obtener nerr está igualmente relacionada al deseo o necesidad de adquirir elementos materiales ajenos a la cultura pero que se consideran útiles, o que los aproxima al modo de vida de la cultura mayoritaria. Así, por ejemplo, la compra o reparación de motores fuera

60 P. de Velasco, "*Fiesta y trabajo...*", 202.

61 M. Quintero 1996, 25.

de borda, artefactos electrodomésticos, algunos tipos de alimentos y hasta materiales de construcción de las casas tales como láminas de cartón, piedra, láminas de zinc y hasta cemento y cabillas de hierro. Estas adquisiciones las tienen que realizar en el contexto del intercambio mediante el dinero (nerr), y es en este tipo de compras a las que mayormente se destina lo obtenido en esos períodos en que los hombres no pescan y se obligan a realizar el atarawo. Se observa una separación entre estas necesidades "ajenas" de aquellas que le son intrínsecas a la cultura.

Decimos que se trata de necesidades ajenas en tanto que se imponen culturalmente, muy a pesar de que en la cultura no se propongan o existan mecanismos y tecnologías propias para solventarlas, igualmente, porque intentan sustituir modos de producir correspondientes a modos de vivir, creando el espejismo de la necesidad, aunque ésta jamás haya estado presente en la cultura. En fin de cuentas, los añuu están conscientes que una buena parte de estas necesidades ajenas solo pueden ser cubiertas mediante el atarawo, pues solo con él es posible nerr, medio único de valor en el contexto de atarawo. Las otras necesidades, las propias de la cultura, forman parte del acontecer del mundo y de las relaciones de los hombres con el mismo. De tal manera que pierden la condición de necesidades propiamente dichas, para convertirse en actividad vital que determina su condición humana. Esas que hemos llamado necesidades ajenas corresponden a un proceso impuesto por el sistema de des-civilización de la cultura dominante occidentalizada, la que se superpone a través de diferentes mecanismos, procesos y tecnologías que atacan sustancialmente los patrones de consumo propios de la cultura. Así se impone un nuevo, ajeno no solo por sus implicaciones propiamente culturales, sino por corresponder a procesos de producción y de tecnologías totalmente desconocidas e imposibles de dominar en su esencia por los añuu.

Dentro de este sistema de des-civilización el aparato educativo es el que actúa con mayor intensidad, dado que opera de manera sistemática sobre la población más joven, introduciendo como necesidades universales cambios en el modelo de consumo propio de la población. Esto genera, por un lado, dependencia, y por el otro, serios cuestionamientos al interior de la cultura, pues dichas necesidades se hacen inalcanzables o imposibles de resolver. Sin embargo, se sabe que mediante atarawo es posible resolver lo inmediato en una circunstancia temporal definida, mas no la existencia total, como es concebida por la cultura y en la cual. El *hacer* no solo cumple el objetivo de saciar las necesidades de sustento sino la complementariedad con el *hacer* del mundo, por lo que esta experiencia se torna festiva en tanto corresponde a una armonía. No así resulta el atarawo, que responde a una acción obligada en la que el sujeto nada tiene que ver con sus resultados si no es en lo que atañe al valor económico (nerr) asignado y que obtiene por realizarlo, pero al que siempre ve en minusvalía en relación tanto al esfuerzo como al tiempo empleado en realizarlo.

Tanto atarawo como nerr no son sino préstamos lingüísticos del español "trabajo" y "dinero" sometidos a la fonética del añuu, correspondientes a una visión del mundo y un modo de vida totalmente diferente al de la etnia. Sistemáticamente se han ido imponiendo, no sin resistencia, y particularmente en las últimas décadas han extendido su presencia y necesidad.

Lo anterior está relacionado con otro proceso al que los hombres y mujeres de agua han tenido que enfrentar y que, igualmente, forma parte del accionar del mismo sistema des-civilizatorio. Nos referimos al proceso de intervención ecocida que el desarrollo de la industria extractiva, fundamentalmente petrolera y minera, ha impuesto sobre el espacio territorial donde tradicionalmente los añuu realizan su economía de subsistencia de acuerdo con su visión del mundo. Desde los inicios de la industria petrolera en la cuenca del lago de Maracaibo, los añuu han visto reducirse sus lugares de pesca, así como la desaparición de especies otrora importantes en su dieta y economía. En los pocos espacios que les quedan, son continuos los derrames de crudo provocados por rupturas que oleoductos y otros accidentes, además de la destrucción de sus artes de pesca, el alejamiento de los cardúmenes. En la actualidad, el tiempo de atarawo ha dejado de ser una circunstancia generada por las estaciones, precisamente por la acción ecocida y etnocida de la industria de la colonialidad del poder del Estado-gobierno.

A esta intervención ecocida que ya supera el siglo de destrucción debemos sumarle la más reciente explotación carbonífera en las cabeceras del río Wasaalee (Guasare). En esta región, las empresas Carbones del Guasare y Carbozulia producen actualmente unos 8 millones de toneladas métricas de carbón al año, utilizando la llamada tecnología de cielo abierto, la cual consiste en explosiones de grandes extensiones de bosque y capa vegetal para liberar el carbón de las profundidades. Esta devastación de miles de hectáreas de bosques y montañas ha generado que las temporadas de sequía y altas temperaturas sean más prolongadas y, por tanto, la merma del cauce del río, uno de los principales afluentes del lago.

Esto ha venido provocando que los periodos de pesca se vayan reduciendo, y en contrapartida, los tiempos de la necesidad de atarawo se hagan más continuos y extendidos, aka nnawari ain watarawei outiñe we ("pues, si no trabajamos, nos moriremos").[62]

Atarawo y nerr también tienen como correspondientes paralelos las designaciones de "pobreza" y "riqueza", para los cuales la cultura no tiene términos en la lengua y cuyo reconocimiento solo es posible en el contexto de las consecuencias producidas por la imposibilidad de realizar la experiencia vital o *hacer* propio. Así aparece el jaamü (*hambre*). Es la imposibilidad de la pesca lo que provoca el estado de *pobreza*, y se expresa mediante einshi wein jaamü (*somos muy pobres / tenemos hambre*). Es claro que el *no hacer* la experiencia vital es lo que induce de manera directa a la necesidad de atarawo y, por supuesto, de nerr. En otras palabras, para los añuu está claro que anteriormente y, aún en la actualidad, la posibilidad de ejercer su *hacer* (la pesca) hace desaparecer el estado o condición de pobreza porque mientras los hombres puedan pescar jaamü eepe (*no hay hambre*). Es la realización del *hacer* lo que contiene o representa la "riqueza", pues se trata de aquella que les provee el mundo, lo que hace posible que puedan cubrir autónomamente sus necesidades. La noción de *riqueza* está conectada a la posibilidad de ejercer, en sus términos, su *hacer* ancestral, es decir, "su trabajo". Asimismo, el estado de pobreza se hace presente en los tiempos de ausencia o imposibilidad de ejercer su *hacer* autónomo, lo que atrae la presencia de jaamü y la necesidad perentoria de nerr, viéndose obligados a someterse o enajenarse en las condiciones que impone atarawo. Pero se sabe que aún así el sustento no está garantizado. Lo han aprendido los añuu, así como todos los pobres del mundo: la relación atarawo-nerr, es una relación desequilibrada en tanto que el valor monetario de atarawo no guarda armonía alguna ni con el esfuerzo realizado ni con el tiempo empleado en tal esfuerzo. Por otro lado, también se sabe que el valor del trabajo es igualmente incongruente con el valor del objeto producido, de tal forma que no solo se produce plusvalía en relación al esfuerzo y el tiempo del trabajo realizado por el trabajador, sino en cuanto al valor otorgado en el mercado al producto convertido en mercancía.

A pesar de tener que someterse periódicamente a la imposición de atarawo ante la imposibilidad de ejercer su *hacer* y por la obligación de obtener nerr, éste jamás generará riqueza en el sentido de su cosmovisión, en tanto que su valor siempre estará por debajo del costo de los alimentos o de las múltiples necesidades, pues dependen de otros órdenes extraños al esfuerzo de su trabajo. Este punto crucial creemos poder explicarlo mejor con la palabra de los propios añuu. Así, por ejemplo, dice Josefita Medina: "aka eintay, waiintay maanaü presidente aye, koüttü no nta aküürü. Koüttü, poreesakarü outakan aka we jaamü".[63]

Dos cosas nos interesan destacar de estas palabras. En primer lugar, es claro que el valor de las cosas (mercancías) en el contexto de la sociedad capitalista, y que le son ajenas a la cultura añuu, no viene dado por lo que ellas son en sí mismas, por su utilidad o por la función que puedan cumplir para la gente, sino que lo determinan factores de poder externos a las cosas o mercancías. Además, este valor lo determinan supuestas leyes o reglas y elementos de poder económico-políticos que en la actualidad parecen contextualizarse en un espacio cada vez más inasible al que muchos especialistas pretenden se le rinda culto: el mercado. Son esos factores de poder los que hacen a las mercancías costosas en relación a nerr. En este caso, al parecer de Josefita y para la mayoría de los añuu, ese factor de poder lo ejerce el representante del poder político de la cultura mayoritaria, de donde provienen tales cosas o mercancías a las que están obligados en tiempos de atarawo. Aunque los economistas pudieran decir, quizá con razón, que esta apreciación es superficial, es imposible negar la conexión entre política y economía, y eso los sectores más pobres lo comprenden. Por ello no extraña el hecho de que los añuu adjudiquen al "presidente" la capacidad de reglamentar o establecer los precios, o por lo menos, alguien que con voluntad o poder político se constituye en el único que puede hacer variar el costo público de las mercancías, especialmente, aquellas requeridas en tiempos en que la comunidad está imposibilitada de suplirlas de manera autónoma y autogestiva, según los términos de su cultura.

Una segunda idea a destacar en las palabras de Josefita tiene que ver con el sentido de su discurso, que está marcado por el aspecto de posibilidad. Vale decir, la posibilidad de la efectiva presencia de un presidente en la comunidad añuu es vista como eso: una muy remota posibilidad interiormente negada. Tal inferencia es posible extraerla por la presencia en el enunciado del morfema aspectivo wa-previo al verbo -eintay- ("llegar" o "arribar"), señalando la acción solo como posibilidad, pero prácticamente negada. Por lo que a la imposibilidad de solución autónoma de la necesidad vía experiencia vital, se le suma una ausencia que se transforma en negación de la existencia no solo de las necesidades de la comunidad, sino de la comunidad en sí, por estos factores de poder

62 Josefita Medina (†). Hablante de la lengua añuu en la Laguna de Sinamaica. Palabras registradas por Marie France Patte (1986).

63 "Pues, si llega un Presidente, si llega, que haga que la comida no sea cara. Es cara, por eso nos morimos de hambre (somos pobres)".

representativos de la cultura dominante. De tal manera que la condena a muerte por "pobreza" (o hambre) es la consecuencia directa en ese contexto. Y a pesar de los intentos para edulcorarlo no constituye sino un acto de etnocidio.

Por otra parte, es una constante en la teoría de la planificación económica nacional encontrar la definición de los añuu dentro de la categoría de "pescadores artesanales". Categoría mediante la cual esta nación queda integrada dentro de los lineamientos o parámetros sobre los cuales se estructura la planificación económica capitalista tanto de la región del Zulia como de Venezuela en general. Tal como en otras regiones del continente, desde esta categoría "se considera pescador artesanal a aquel que captura en el litoral ribereño en embarcaciones de pequeño calado, siendo dueño de su embarcación y de sus artes de pesca".[64] Sin embargo, no es posible separar la llamada pesca artesanal de las formas ancestrales de producción autónoma y correspondiente a todo un sistema cultural del cual es descendiente, que porta los signos distintivos legados por una larga tradición y que persisten a pesar de que parte de su producción entre en el circuito de intercambios basados en moneda. En todo caso, estos pescadores artesanales en el contexto de la planificación económica capitalista son ubicados como parte del llamado sector informal de la economía, por lo que se les desconoce cualquier especificidad que permita considerarlos como modelo societario de producción económica capaz de contribuir con su esfuerzo productivo al bienestar no solo de sus propias comunidades, sino del conjunto de la sociedad regional y nacional. Dado que lo que se busca en la producción pesquera nacional es la captura de especies de exportación directa hacia grandes mercados, las políticas tienden a incentivar la llamada pesca industrial, también conocida como pesca de arrastre, caracterizada por ser ejecutada en embarcaciones de gran calado, dedicada a la captura de grandes especies, o de especies comercialmente definidas por su valor en los mercados internacionales, particularmente los de la Florida en los Estados Unidos. Entonces se provoca un desaliento de la llamada pesca artesanal en la medida en que se subvalora a las especies que ella intercambia, al tiempo que sus espacios ribereños, especialmente en la zona del Lago de Maracaibo, son intervenidos por otro tipo de producción industrial, petrolera y minera. Esto resulta en una condena para los añuu, a quienes el Estado invita constantemente a abandonar su condición "informal" e integrarse como mano de obra en la pesca industrial. Es decir, abandonar lo que ha constituido su forma de vida milenaria en función de su integración mediante atarawo.

64 G. Alcalá Moya, *Con el agua hasta los aparejos*. Ciesas. Antropologías, México, 1999, p. 37.

Si bien es cierto que los añuu pueden compartir con otros pescadores de otras regiones del país algunos rasgos, especialmente en lo que constituye su actividad económica, y aun cuando parte de su producción ingrese al mercado local en los términos de compra-venta o basada en la moneda, es igualmente cierto que hay una visión distinta tanto de la actividad económica en sí, como del producto que de ella se obtiene. Esto es así por cuanto la visión que los añuu tienen de su labor está en relación directa con su cosmovisión, la que les aleja de esta forma de integración económica. El "trabajo" para los añuu es una *experiencia vital* y nunca es ajena a los hombres; a la labor no la definen factores de poder o el mercado sino, por el contrario, es ella la que los define como seres humanos.

Esta visión del trabajo, de por sí culturalmente diferenciadora, influye sobremanera en la visión del producto de esa labor, vale decir, de los peces. Ya nos lo decía Flor María cuando se refería a los peces como a sus "hermanos", aquellos "hermanos" de los que los añuu tenían que vivir. Tal definición muestra una estrecha correspondencia con la idea que se tiene de la actividad. Si los hombres *cortan/comparten* las aguas en el contexto del *corte cósmico* del mundo, los peces no son sino aquello que el mundo *corta/comparte* con los hombres y que éstos, a su vez, compartirán entre sí, entre las familias que realizan el *corte de aguas*. Los peces adquieren un valor que no puede ser medido comercialmente, a pesar de que parte de ellos sean intercambiados por moneda (nerr). La captura se distribuye entre lo que es compartido para el consumo de las familias que han participado del *corte de aguas*, aquella que se destina a la obtención de nerr, y otra parte que es intercambiada por otros productos en trueque directo. Pero dada la subvaloración comercial de las especies ribereñas que los añuu capturan mayormente, la obtención de nerr por esta vía es escasa, lo que ha contribuido a que, en muy pequeña escala, el trueque persista en su propio mercado. Aún en la actualidad es posible presenciar los días sábados, en el llamado mercado de Puerto Cuervito en la Laguna de Sinamaica, cómo se concentran las mujeres en realizar ese tipo de intercambio de peces por pastas, arroz, legumbres, yuca y otros alimentos venidos desde la ciudad, por la precariedad de nerr.

El proceso des-civilizatorio al que sistemáticamente ha venido siendo sometida esta cultura se manifiesta a través de la imposición económica y cultural, así como a través de la intervención ecocida de sus espacios mediante el desarrollo de proyectos industriales, petroleros y mineros que contribuyen al deterioro de los mismos. Esto imposibilita las condiciones requeridas por la cultura

para ejercer su actividad económica fundamental y, por ende, resolver sus necesidades propias de manera autónoma en el contexto de su *hacer*. Pero a pesar de la imposición etnocida de atarawo, los añuu se resisten y son capaces de conservar la idea del *cortar/compartir las aguas* en función del equilibrio que existe entre lo que constituye el esfuerzo por resolver sus necesidades materiales y lo que hemos denominado el *corte cósmico del mundo*: no solo una expresión concreta de su cosmovisión sino esencialmente su propuesta societaria de producción.

AUTONOMÍA Y PLANIFICACIÓN LINGÜÍSTICA

Hemos pretendido demostrar que el proceso de revitalización lingüística de cualquier cultura en general, y del añuu en particular, no puede separarse del proceso de revitalización de la cosmovisión desde la cual se ha configurado y expresa, así como de la cosmovivencia mediante la cual se concreta en la cotidianidad. Esto forma parte de un proceso de recuperación de su autonomía como cultura en todos los órdenes, pero sobre todo en lo económico y político. La existencia de una lengua reside en la autonomía de su ejercicio, lo que está vinculado a la función lingüística propiamente dicha, aunque también con la posibilidad de autogestión de la cultura. La lengua expresa no solo la autonomía lingüística del grupo que la ha creado, sino su autonomía total: económica, cultural, religiosa y política. El ejercicio de la autonomía de una cultura dada no es más que la posibilidad del ejercicio pleno de su territorialidad, por tanto, el proceso de revitalización de una lengua pasa necesariamente por la recuperación del control político, económico y simbólico de su territorio. En este sentido, se trata de revertir el proceso de desterritorialización al que el pueblo añuu ha sido sometido mediante un proceso de reterritorialización que haga posible la recuperación, si no total por lo menos suficiente, de su territorio ancestralmente por ellos territorializado.

Por otro lado, el hecho de que una cultura deje de utilizar su lengua materna no implica necesariamente la pérdida total de su cosmovisión y, en consecuencia, de su cosmovivencia. Si bien es cierto que el pueblo añuu ha abandonado el uso de su lengua materna, mantiene en su esencia los elementos claves del sentipensar, los que aún hoy y en castellano, sostienen como aquello que define su diferencia cultural. Por ejemplo, la definición del *hablar* como un *cortar lengua* nos evidencia la persistencia de la cosmovisión originaria desde la cual la lengua y su ejercicio ha sido concebida y configurada, una cosmovisión que la comunidad preserva a pesar del proceso de etnocidio al que ha estado sometida, aún en términos de la lengua impuesta. Por tanto, la planificación lingüística para el proceso de recuperación de la lengua añuu pasa, en primer lugar, por el fortalecimiento de su autonomía como pueblo, es decir, recuperar su capacidad para dar respuestas políticas y económicas propias a su auto-sustentación y persistencia como comunidad. Igualmente, pasa por la recuperación de su territorio, única vía para el rescate de su *hacer* y su *estar sobre* las aguas.

En este punto es importante señalar que la urgencia de este paso no solo es vital, sino una verdadera emergencia, pues ante el deterioro de las aguas de la laguna de Sinamaica y del Lago de Maracaibo, la pesca se ha reducido a su más mínima expresión: especies desaparecidas, empobrecimiento (cada vez son más pequeñas en tamaño y peso) de las más comerciales, como el camarón y la cangreja. Además, se enfrenta el impune crecimiento de los llamados "piratas del lago", elementos del hampa común que asaltan en las aguas a los pescadores añuu, arrebatándoles sus motores fuera de borda, sus artes de pesca y la captura que hayan obtenido, dejándoles a la deriva o asesinándoles sin que la Guardia Nacional (de quien se sospecha complicidad) o el Estado-gobierno haga algo para detener estos atentados. Esto quiere decir que el cuadro para el ejercicio del *hacer* ancestral, es decir, el *hacer que los hace añuu*, definitivamente se ha minimizado al punto que, en este momento que escribo estas páginas, la mayoría de los hombres dispuestos a la pesca ya no la ejercen, pues son obligados a dedicarse a actividades ajenas como el contrabando de gasolina. Esto les ha convertido en objeto de señalamiento y persecución por parte de la misma Guardia Nacional y el Estado-gobierno "socialista" por ejercer un negocio "ilegal" y "anti-patriota".

Dicho de otra manera, no es posible una planificación lingüística para la recuperación de la lengua añuu sin la recuperación del territorio añuu. Cualquier planificación lingüística que se realice sin este fundamento no pasará de ser la confección de una especie de *vitrina* turística, sin la recuperación de la vitalidad de una cultura que, dicho sea de paso, es soporte cultural de lo que somos como nación zuliana en particular, y venezolana, en general.

Si la anterior condición efectivamente se cumple, un segundo elemento vital hacia una verdadera planificación lingüística para la recuperación de la lengua añuu, sería el establecimiento de un sistema educativo radicalmente

autónomo, intercultural y bilingüe capaz de recuperar la memoria de la cultura a partir de su imaginario. Una recuperación a partir de la recreación de ese espacio en el cual la comunidad sostiene y ejerce una cosmovisión y una cosmovivencia que le es propia y les distingue como cultura. Esto implica desarrollar procesos que pudiéramos denominar un "despertar de la memoria" mediante todos los mecanismos posibles: escuela, medios audiovisuales, etc., para la difusión de la palabra (aún en castellano) de los ancianos y ancianas de la comunidad hablando de la memoria de sus padres y abuelos, esto como sustento de los programas de estudio de una Escuela Autónoma para la Autonomía Añuu. Finalmente, es fundamental generar programas dirigidos a la población criolla de la ciudad de Maracaibo y del país vinculados al reconocimiento de los añuu como parte de su propia conformación cultural histórica y su diferencialidad cultural respecto de los zulianos y de los venezolanos como culturas latinoamericanas diferenciadas. Creemos que a partir de estos tres basamentos es posible un programa de revitalización lingüística de la lengua añuu verdadero. El revitalizar una lengua no es una cuestión meramente lingüística sino de un proceso que implica la continua y sistemática ejecución de planes que favorezcan *la vuelta* a los orígenes de los deslenguados. Por otro lado, implica la sensibilización y vuelta de los criollos al estadio de comprensión de su propia diferenciación cultural, formando parte de un mismo proceso de transformación de la realidad en la cuenca del Lago de Maracaibo en donde, como dijera Bolívar, no son ni los blancos peninsulares ni los indios dominados, sino otra cosa que, quieran o no, comparten destino con los que hasta entonces han entendido como inferiores.

Para nosotros, estos elementos son indispensables para cualquier programa de planificación lingüística que pretenda revitalizar la lengua añuu. De no ser así, el planteamiento no pasará de ser, en el mejor de los casos, un conjunto de buenas intenciones enmarcadas en el sostenimiento de la colonialidad del poder y del saber, y a fin de cuentas no logrará tal revitalización, mucho menos la recuperación del pueblo y cultura añuu para y en función de su autonomía.

X
EL DERECHO HUMANO A LA RESISTENCIA LINGÜÍSTICA

Alicia Moncada

La palabra como acto creador y extensión del aliento de vida es un fenómeno constitutivo de la humanidad. El lenguaje moldea y determina, construye mundos, por lo tanto, culturas que dependen de sus sistemas de signos y símbolos para la comunicación de quienes las integran. Es el lenguaje el elemento estructurante de la subjetividad y a su vez el canal que nos permite tejer las relaciones que precisamos para sobrevivir. Ineludiblemente, es la herramienta que nos ha convertido en "animales sociales" y en generadores de un legado histórico. Su potencia creadora se repite en los relatos fundacionales de diversos pueblos del mundo. Desde el ser supremo Maorí que dejó la inactividad para pronunciar las primeras palabras que conformarían el universo, hasta el dios hebreo que con su sentencia "hágase la luz" inició los siete días de creación, el lenguaje como fuerza lumínica que destruye a las tinieblas es una constante.

Los pueblos indígenas conocemos muy bien el poder del lenguaje. Es la roca fundacional del orden simbólico y la cosmovisión cultural que estructuran la etnicidad entendida como los elementos socioculturales que aglutinan y a la vez distinguen a los grupos humanos. Al contrario de la raza, que se establece como una categoría justificadora de la subordinación a partir de la diferencia fenotípica, la etnicidad refiere a: una identidad que se reivindica y es aceptada por todos los miembros del grupo quienes reconocen un pasado y un futuro colectivo, y un conjunto de parientes ancestrales y la pertenencia a un espacio geográfico en el que han forjado su historia material, espiritual y cultural. El lenguaje nos permite hacer de la etnicidad una experiencia y un performance social que cimienta las relaciones que dan continuidad al orden simbólico y las cosmovisiones a través de las generaciones. Por tanto, es vital para la reproducción la incorporación de nuevos elementos que permiten a las identidades étnicas adaptarse y/o sobrevivir ante los cambios impuestos o endógenos.

Asimismo, el lenguaje es un dispositivo que contiene la diferencia sexual (Violi, 1991) y refuerza normas y

fronteras asignadas culturalmente a los individuos por la acción del género, modelando masculinidades y feminidades según las necesidades y requerimientos de la cultura dominante. De igual forma lo hacen los Estados nacionales y sus agentes en la conformación de sujetos étnicos útiles para la (re)producción de la hegemonía, siendo el lenguaje un recurso político (Chiodi y Loncón, 1995) y arma de guerra que brinda a quienes detentan prebendas sociales una serie de posibilidades para el ejercicio del poder mientras que a los grupos marginados se les priva sistemáticamente. Además de la imposibilidad de acceder al poder y liderar sus destinos, se suma la restricción de dejar un legado histórico, transmitir el pasado y también pensar un "nosotros" como futuro colectivo.

Si bien la colonización lingüística como programa político no comenzó con el genocidio americano, sí potenció y coadyuvó al *ego conquiro* (Dussel, 1994) occidental y su misión imperialista. La colonización lingüística fue uno de los primeros pasos para la instauración del régimen colonial, pues muy a pesar del decreto del 3 de julio de Felipe II a favor del bilingüismo y una primera etapa favorable a las lenguas indígenas fomentada por algunos de los misioneros precursores, ya para 1571 el Consejo de Indias autorizaba la reducción de los idiomas indígenas y la bibliocastía de los códices mayas.

Posteriormente, los Estados nacionales continuaron reproduciendo —y profundizando— la colonización linguística ya no desde el programa conquistador sino como instauración de una civilidad homogeneizante basada en el paradigma del buen ciudadano burgués, blanco y nor-eurocéntrico, realidad en la que los pueblos indígenas no tenemos, ni queremos, tener parte.

Es por ello que reivindicamos la importancia de luchar contra la hegemonía lingüística, recordando que el silenciamiento de los idiomas es también una forma de etnocidio. Precisamente porque se hace necesario tener herramientas para enfrentar estas manifestaciones del colonialismo, algunos espacios del movimiento indígena pan-indianista se han apropiado del discurso de los derechos humanos, entre los que se encuentran los derechos lingüísticos, así como los estándares internacionales que legitiman su protección.

En este trabajo nuestra intención es vislumbrar cómo puede ser útil el discurso de los derechos humanos y los instrumentos normativos, así como también exponer sus limitaciones en la lucha por la reivindicación de nuestras diferencias culturales.

LOS PUEBLOS INDÍGENAS Y EL DISCURSO DE LOS DERECHOS HUMANOS

Desde el pensamiento indianista y anticolonial podemos dar una larga discusión, bastante crítica, sobre los derechos humanos. Es posible comenzar con su origen eurocéntrico y el que uno de sus pilares fundacionales sea la constitución de los Estados. Coincidiendo así con Walter Mignolo (2003) cuando afirmó que en esta narrativa siguen vivas las viejas normas occidentales de civilización, pero ahora reivindicando normas globales de calidad de vida.

Tampoco se puede obviar que la tradición liberal —imperante en el sistema de derechos humanos— privilegia a los derechos fundamentales que resguardan los valores occidentales del individualismo y racionalismo, dejando para discusiones menores los derechos colectivos que buscan proteger el bien común. Sin entrar en mucho detalle, ontológicamente estamos frente a la disputa entre el holismo y el individualismo, siendo para el holismo la comunidad lo que es más importante y antecede a la individualidad. Esta discusión que tiene sus raíces en las diferencias que surgen entre el pensamiento kantiano y hegeliano, así como las corrientes históricas en las que se enmarcan estas propuestas teóricas (romanticismo e ilustración), nos ha obligado a pensar en quien(es) puede(n) ser sujeto(s) de derechos. Siendo este un punto vital para los pueblos indígenas, pues —en parte— de allí es que surgen nuestras reticencias y/o críticas al discurso liberal de los derechos humanos, pues no nos interesa la reivindicación del "ser" como entidad aislada sino como una parte vital del "nosotros".

Para el racionalismo liberal, el sujeto de derechos es un ser abstracto o genérico que se supone igual a todos los demás humanos. Esta ficción encubre que los atributos adjudicados a esa abstracción son el resultado de la generalización de valores o rasgos de los grupos hegemónicos, así como la preeminencia de una igualdad jurídica supuestamente imparcial ante las particularidades económicas, culturales, étnicas, política o raciales.

Considerar a los individuos como entidades abstractas y pretender que la aspiración kantiana de la "ley general de libertad" es una realidad fáctica invisibiliza que todos los seres humanos estamos atravesados y dependemos de contextos sociales e históricos, siendo esto especialmente importante para los pueblos indígenas ya que determina en gran medida nuestra existencia actual y futura.

La concepción liberal del sujeto de derecho abstracto acarrea un problema para los pueblos indígenas, y para cualquier grupo humano que revindique colectivamente

diferencias culturales o particularidades que son divergencias de lo considerado mayoritario o "normal". Sin embargo, esto no significa que estemos en contra de que individualidades también reclamen protección, a propósito de la exaltación de ciertas tradiciones y valores aceptados por los actores de poder dentro de grupos considerados minorías, tal es el de de la sexodiversidad, infancia y mujeres de los pueblos indígenas.

Frente a esta discusión, los pueblos indígenas hemos tomado partido abogando por la construcción de una nueva cultura de derecho basada en el pluralismo jurídico, que reconoce a los sujetos colectivos de derecho. Si bien no es la intención de este trabajo entrar en la discusión sobre la interpretación de los derechos colectivos y su importancia para los pueblos indígenas, nos basta con puntualizar que éstos no son concebidos por la tradición liberal como parte del sistema internacional de los derechos humanos ya que se comprenden como derechos individuales de ejercicio colectivo.

Esta situación choca con la naturaleza colectiva de nuestros pueblos e identidades étnicas y a la vez nos hace sujetos que desafían las teorías liberales convencionales cuya idea base es que la protección de un grupo —como entidad cultural y legal diferenciada— no es necesaria mientras se garanticen derechos a los individuos. A propósito, Mattias Ahrén (2010), presidente del consejo Sami, aclara que la teoría liberal ignora por completo las estructuras sociales colectivistas de los pueblos indígenas, por lo que un sistema así no es funcional para nuestra protección integral, por ejemplo, ante los proyectos etnocidas y de asimilación cultural que devienen del colonialismo.

Afirma Ahrén que en la visión liberal no existe el derecho a un tratamiento diferenciado, aunque se pertenezca a una alteridad étnica. Para ejemplificar esta idea, indica que la totalidad de las personas en un país tienen el derecho a hablar la lengua nacional pero, cuando no hay un marco normativo favorable para las diferencias culturales, una persona difícilmente podría reivindicar hablar su lengua materna si no es la hegemónica.

Entonces, ¿servirán realmente los derechos humanos como herramienta para la resistencia lingüística de nuestros pueblos?

Compartimos la postura de Upendra Baxi (2002): los derechos humanos tienen un potencial desestabilizador de concentraciones de poder que producen injusticias y reconocen —a nivel declarativo inicialmente— el sufrimiento de sujetos que han estado históricamente vulnerados por sistemas opresivos cimentados en la discriminación racial, étnica, cultural y/o lingüística. Así es que pueden convertirse y utilizarse como una "práctica insurrecta" como lo define Baxi en la medida en los sujetos se apropian del discurso y lo instrumentalizan como espacio de transformación política.

Es por ello que, como resultado de una serie de esfuerzos de los pueblos indígenas y aliados del movimiento, se logró generar una evolución —por lo menos en el plano de lo formal— del derecho internacional hasta considerar que tenemos el derecho de seguir (re)produciendo nuestra vida cultural y espiritual en paralelo a la sociedad hegemónica. Esto se traduce en una serie de estándares para la protección de los pueblos indígenas en el sistema de derechos humanos, constituyéndose los derechos culturales un pilar fundamental de las reivindicaciones.

Partiendo de que los pueblos indígenas somos protagonistas del reconocimiento de los derechos colectivos y su poder para subvertir el discurso liberal imperante, los derechos lingüísticos son parte integral del desmantelamiento del accionar de los poderes imperiales. Veamos pues en qué medida han coadyuvado a nuestra causa la consecución de tales garantías.

DERECHOS LINGÜÍSTICOS: ¿HERRAMIENTAS PARA LA RESISTENCIA?

Aunque en la *Declaración universal de los derechos humanos* (1948) no se indica el derecho específico al uso del idioma, sí se establece la prohibición de la discriminación por razones lingüísticas (artículo 2). En la misma tónica encontramos que la *Declaración de la Organización de Estados Americanos sobre los Derechos y Deberes del Hombre* (1948), el *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos de Naciones Unidas* (1966), en sus principios de la no discriminación determinan que las lenguas no pueden ser razones para limitar derechos a los individuos.

Encontramos especificado el derecho al idioma como parte de los artículos que salvaguardan la no discriminación en la *Convención Americana sobre los Derechos Humanos* (1969) y el Protocolo Adicional de la *Convención Americana sobre los Derechos Humanos en materia de Derechos Económicos, Sociales y Culturales* (1978), aunque este último paradójicamente no haga ningún tipo de alusión a la particular situación lingüística de los pueblos amerindios.

Tanto la *Declaración de las Naciones Unidas de las personas pertenecientes a minorías* (1992) como el *Convenio 169* de la Organización Internacional del Trabajo (1989) incluyen acciones positivas en sus artículos. Eso significa que no solo se protege de la no discriminación sino que los

Estados deben garantizar condiciones legislativas, institucionales y de otros tipos, para el ejercicio efectivo de esos derechos.

La *Declaración de los derechos lingüísticos* (1996) al ser un instrumento que surge del trabajo conjunto entre la sociedad civil, la academia y la UNESCO, pareciera —a los ojos de los no entendidos— que está construida desde el lenguaje matizado y poco contundente que caracteriza a muchos estándares de protección de los derechos humanos. Empero, se expresa específicamente sobre las tendencias homogeneizadoras de los estados nacionales, la hegemonía lingüística de los poderes imperiales y las consecuencias del poder colonial, considerándose en sus palabras preliminares que:

"La invasión, la colonización y la ocupación, así como otros casos de subordinación política, económica o social, implican a menudo la imposición directa de una lengua ajena o la distorsión de la percepción del valor de las lenguas y la aparición de actitudes lingüísticas jerarquizantes que afectan a la lealtad lingüística de los hablantes; y considerando que, por estos motivos, incluso las lenguas de algunos pueblos que han accedido a la soberanía están inmersas en un proceso de substitución lingüística por una política que favorece la lengua de las antiguas colonias o de los antiguos poderes imperiales".

Ya que no hay nada más aterrador para los nacionalismos que la heterogeneidad cultural y lingüística, la *Declaración* además hace eco de "la secular tendencia unificadora de la mayoría de estados a reducir la diversidad y a favorecer actitudes adversas a la pluralidad cultural y al pluralismo lingüístico". Esto significa una denuncia de los programas monoétnicos y monolingües que son la base de los nacionalismos radicales, cuyas políticas vernáculas fomentan la discriminación xenófoba y de los grupos que revindican diferencias culturales.

También es posible interpretar que en la *Declaración* se hace alusión a la imposición lingüística como una forma de discriminación, que ha jugado un papel importantísimo en procesos de persecución; un crimen contra la humanidad establecido por el derecho internacional que genera acciones inhumanas y atenta contra la dignidad de personas —como individuos o parte de un colectivo— en base a sus preferencias religiosas, etnicidad, sexualidad u opinión política.

La persecución es una forma de violencia estatal que históricamente ha convertido a los idiomas de los grupos declarados enemigos en *targets* de guerra. Son entonces los estándares internacionales importantes no solo en la exigencia de protección y justicia, también porque "dejan al descubierto la diferencia epistemológica colonial y la estructura del conocimiento creada y reproducida en cada creación del sistema-mundo moderno/colonial" (Mignolo, 2003, 373).

Los pueblos indígenas tuvimos que esperar hasta la *Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los Pueblos indígenas* (2007) para ver el derecho al idioma contemplando aspectos más específicos que los abordados por el *Convenio 169* y el *Convenio 107* (1994). La Declaración indica bajo el mismo espíritu de los convenios mencionados que:

1. Los pueblos indígenas tienen derecho a revitalizar, utilizar, fomentar y transmitir a las generaciones futuras sus historias, idiomas, tradiciones orales, filosofías, sistemas de escritura y literaturas, y a atribuir nombres a sus comunidades, lugares y personas, así como a mantenerlos. No obstante, establece la necesidad de que los Estados adopten medidas políticas y prácticas, así como condiciones institucionales, para el ejercicio de este derecho:
2. Los Estados adoptarán medidas eficaces para asegurar la protección de ese derecho y también para asegurar que los pueblos indígenas puedan entender y hacerse entender en las actuaciones políticas, jurídicas y administrativas, proporcionando para ello, cuando sea necesario, servicios de interpretación u otros medios adecuados

Vemos entonces dos categorías de derechos lingüísticos, unos orientados a garantizar la no discriminación de los individuos y otros relacionados a la promoción y creación de medidas positivas que aseguran un fortalecimiento lingüístico frente a los idiomas hegemónicos. En el artículo de la *Declaración* sobre la educación y los medios de comunicación, el derecho al idioma juega un papel fundamental:

1. Los pueblos indígenas tienen derecho a establecer y controlar sistemas e instituciones docentes que impartan educación en sus propios idiomas, en consonancia con sus métodos culturales de enseñanza y aprendizaje.
2. Los indígenas, en particular los niños, tienen derecho a todos los niveles y formas de educación del Estado sin discriminación.
3. Los Estados adoptarán medidas eficaces, conjuntamente con los pueblos indígenas, para que las personas indígenas, en particular los niños, incluidos los

que viven fuera de sus comunidades, tengan acceso, cuando sea posible, a la educación en su propia cultura y en su propio idioma.

Los derechos lingüísticos son ejercidos individualmente en la medida en que los sujetos reivindican el poder comunicarse en su lengua materna sin que por ello sean discriminados y en el plano colectivo como defensa de la diferencia lingüística que les caracteriza como grupo.

Lamentablemente, la *Declaración* no es un instrumento vinculante, sino que forma parte de acuerdos conocidos como *soft law* que, si bien se enmarcan en estándares de derechos humanos convenidos por la comunidad internacional, su incumplimiento no genera responsabilidad jurídica estatal. Aunque no exista la obligación jurídica, estos acuerdos generan una responsabilidad ética y política sirviendo a quienes exigen justicia y reparación como instrumentos para ejercer presión en el sistema internacional de derechos humanos. Son pues herramientas desestabilizadoras del *status quo* y tienen un potencial, siguiendo el pensamiento de Baxi, de servir para los movimientos de resistencia frente a la mutación del pensamiento moderno y sus nuevas formas de opresión ante las que se necesita la construcción de nuevos derechos.

DERECHOS LINGÜÍSTICOS: ALCANCES Y DESAFÍOS

Bien lo dejó claro Rodolfo Stavenhagen (2013): luego de la euforia de la *Declaración* la batalla por los derechos indígenas, que no deja de librarse en Naciones Unidas, continúa como históricamente ha sido en los territorios. A pesar de la multiplicidad de garantías promulgadas, las agendas estatales asimilacionistas siguen su curso ahora matizadas y reacomodadas ante la presión moral que implican los estándares de protección a los pueblos indígenas. Se aúna la avanzada agresiva del extractivismo y la carrera desenfrenada de la expansión capitalista que amenazan la vida física no solo de nuestros pueblos, sino de todos los seres que habitan la tierra.

Ante este panorama, parece casi un lujo hablar de los derechos lingüísticos cuando a diario atestiguamos el asesinato de defensores y defensoras indígenas en la protección de los territorios y los dones de la naturaleza. El escenario nada alentador nos hace pensar que la agenda indianista debe concentrar casi todos sus esfuerzos en salvar los últimos reductos donde la tierra respira en libertad y en los que fungimos como guardianes.

Pero la resistencia trasciende el tema territorial. Mantenernos firmes en la defensa de nuestros idiomas también permite desmantelar y subvertir las relaciones de dominación propias del colonialismo y la colonización de la memoria (Mignolo, 1993). Siendo los derechos lingüísticos, como ya indicamos, herramientas útiles en procesos, por ejemplo, de litigio ante las manifestaciones del asimilacionismo estatal de intenciones etnocidas —por acción u omisión— que se expresan más allá del desplazamiento territorial. Los derechos implican una barrera, así sea declarativa, para un grupo hegemónico que trata de acabar "con la posibilidad de transmitir la lengua de una generación a otra mediante la imposición de su propia lengua bajo la apariencia de una lengua común" (Macedo *et al*, 2005, 40), exterminando también la secuencia cultural y propiciando el desarraigo de las raíces culturales.

Es imposible negar que la penetración de las culturas y lenguas hegemónicas en los espacios sociales tradicionales de los pueblos indígenas contribuye al desplazamiento sistemático de estas comunidades lingüísticas hacia la(s) lengua(s) oficial(es), por lo que con generalidad, y por acción de los cambios generacionales, terminan suplantando a las lenguas nativas. Así los integrantes de las comunidades lingüísticas indígenas, conscientes de la importancia de manejar el lenguaje oficial, muchas veces decantan por negarse a seguir reproduciendo los idiomas nativos en base a una supuesta inutilidad para la vida práctica de las siguientes generaciones y sus relaciones con el mundo no indígena. La necesidad de crear interlocutores válidos y eficientes con el sistema mundo y la aldea global impulsa al menoscabo funcional y estructural de las lenguas indígenas, eso implica que ante este estancamiento se opte por introducir cada vez más vocabulario exógeno y elementos que terminan por convertir al idioma en una lengua minoritaria regresiva.

La educación formal, aunque es parte de los espacios que han tributado con eficacia al asimilacionismo de los estados nacionales, representa para muchos indígenas una oportunidad de desarrollar potencialidades propias y comunitarias. Pero se pierde de vista que lo que parece una decisión personal de aceptar la imposición de una política educativa homogeneizante es en realidad el resultado de una estrategia estatal de desaparición de la diversidad cultural.

Además del asimilacionismo, otro de los escollos contra los que se estrella el ejercicio de los derechos lingüísticos es la idea de que éstos forman parte del patrimonio cultural de las naciones. Esta fagocitación de las lenguas

indígenas en el discurso, generalmente progresistas, de algunos Estados nacionales ha provocado que les folklorice y patrimonialice, en vez de fungir como un aporte clave para la construcción de sistemas políticos plurales que trasciendan la gastada cultura democrática.

Frente a la perspectiva de las lenguas indígenas como parte del patrimonio cultural de las naciones encontramos que los gobiernos pueden usar "conquistas" como la declaración de patrimonio inmaterial como parte de una fachada pro-indígena, a pesar de que la realidad indique lo contrario. Tal es el caso del idioma mapoyo, propuesto por el gobierno venezolano y declarado en el 2013 patrimonio inmaterial por la UNESCO. Paradójicamente la propuesta y declaración se realizó en el marco de la aprobación del Decreto Núm. 2.248 que legaliza la extracción minera en la amazonía venezolana y que pone en riesgo la vida de indígenas y los ecosistemas que allí hacen vida. El mapoyo que, a pesar del escaso número de hablantes, podría sobrevivir a la extinción, fue usado estratégicamente para el encubrimiento de problemas más complejos relacionados con los megaproyectos extractivistas decretados en ese territorio.

En este orden de ideas, creemos con firmeza que las lenguas no son solo celebrables en su día internacional o legados culturales más útiles a la arqueología que a nuestra vida práctica. Son elementos políticos a los que nos asimos cuando nos reivindicamos colectivamente, útiles cuando damos la batalla instrumentalizando el discurso y herramientas de los derechos humanos contra el colonialismo. Las lenguas nos entrelazan en un pasado, presente y futuro compartido que es necesario defender de la misión civilizatoria de occidente.

Este es el horizonte ante el que vale esgrimir la caja de herramientas de los derechos humanos para el reconocimiento de la necesidad taxativa de crear políticas interculturales que traten de resolver los desequilibrios lingüísticos. La política idiomática que los derechos protegen parte de hacernos conscientes globalmente de la diversidad étnica, cultural y lingüística que nos conforma, con el fin de transitar hacia una convivencia justa que reconozca el valor de las diferencias y sus aportes al buen vivir de todas y todos.

Los alcances de poseer una herramienta como los derechos lingüísticos dependen de la apropiación y uso estratégico que realicemos los pueblos indígenas del discurso de los derechos humanos, que como ya vislumbramos, adoleen de profundas falencias, pero a la vez contienen un potencial subversivo útil. Que sirva entonces para alimentar la rebeldía de nuestros pueblos en resistencia.

XI
CRÓNICA DE LA RE-EXISTENCIA HARAKBUT

Thomas Moore

Este aporte es el testimonio personal de un antropólogo sobre las agresiones externas contra el pueblo harakbut de la Amazonía del sur peruano, su lengua y cultura y la resistencia y autoafirmación de su identidad étnica. Recoge mis observaciones entre ellos durante los últimos 48 años. Tras una odisea a través de las Américas para evitar al servicio militar obligatorio de los Estados Unidos para la Guerra de Vietnam, y mi decepción por las experiencias del socialismo realmente existente entonces, en los años sesenta decidí buscar una alternativa a la crisis de la civilización moderna. Era lo que mi profesor de la New School, Stanley Diamond (1993), llamó "la búsqueda de lo primitivo", y me propuse conocer a un pueblo indígena lo menos "contaminado" posible por las influencias de la sociedad nacional y global. Para ello, después de considerar alternativas, opté por realizar mis investigaciones de tesis doctoral con el pueblo harakbut, del cual una parcialidad o sub-grupo que ahora se auto-denomina arakbut había entrado en contacto con la sociedad peruana en la década de 1950 por esfuerzos de los misioneros dominicos españoles.

LOS HARAKBUT

Los harakbut son un pueblo o nación originaria de la Amazonía que, en su historia conocida abarcaba un territorio de casi tres millones de hectáreas en la cuenca del río Madre de Dios en los actuales departamentos de Cusco, Puno y Madre de Dios (Moore, en prensa, b). Actualmente residen en 12 comunidades locales y en algunos centros urbanos de la región. Se identifican como tales siete parcialidades o subgrupos denominados arakbut (antes Amarakaeri), arasaeri, kisaberi, pukirieri o amaiweri, sapiteri o sirineri, toyeri y wachiperi, siendo los arakbut los más numerosos. Quedan relativamente pocos representantes con vida de las otras parcialidades. Todas ellas se comunican fácilmente en su idioma con variantes dialectales.

Los harakbut tienen una organización social con base en su sistema de parentesco patrilineal con siete clanes

exógamos y totémicos, definidos en su mito de origen, el wanamei'.[65] Es una sociedad igualitaria cuyo sistema de producción combina la horticultura itinerante en pequeñas aperturas en medio del bosque con asociación de gran número de cultivos, la caza, la pesca y la recolección de frutos silvestres, que comparte la producción individual o de pequeños grupos familiares entre los demás de manera recíproca (Moore, 2003).

Por información histórico-lingüística, en mi interpretación (Moore, sf-a), los harakbut serían el pueblo más antiguo de la cuenca Madre de Dios con varios milenios de permanencia en el área. Probablemente tuvieron interacciones con los incas en el siglo XV. Hay restos arqueológicos posiblemente de origen inca en áreas de su territorio actual, además de referencias en su literatura oral referidas a intercambios con los incas.[66]

El aislamiento del grupo mayor harakbut se rompió con el auge de la extracción de gomas a fines del siglo XIX en la cuenca del Madre de Dios. Con masacres, esclavitud, epidemias y otras presiones colonizadoras, las parcialidades harakbut más expuestas y varios pueblos enteros de la región de Madre de Dios en las áreas de penetración de los caucheros fueron diezmadas, mientras la parcialidad arakbut, que habitaba áreas del interior de su territorio se mantuvo en estricto aislamiento. Con los caucheros llegaron los misioneros dominicos españoles, sobre cuya relación con los harakbut tendré más que decir líneas abajo.[67]

En 1940 el cineasta y antropólogo húngaro Paul Fejos organizó la masiva expedición Wenner-Gren, que acompañada por el padre dominico José Álvarez Fernández, entró en contacto con la parcialidad Sapiteri, la misma que Fejos llamó Kareneri porque estaban en el río Karene o Colorado (Álvarez Fernández 1940a, 1940b; Fejos 1940, 1941). En los años siguientes, los dominicos establecieron la Misión Kaichiwe, en el sector oriental de su territorio, donde incorporaron a muchos de las parcialidades sapiteri, kisaberi, pukirieri y toyeri del pueblo harakbut sobrevivientes de las agresiones caucheras.

Los arakbut, en el interior del territorio, mantuvieron su aislamiento rígido, en conflicto con sus vecinos de otras parcialidades harakbut, que llamaban taka, enemigo, como respuesta a las epidemias que entraban por la presencia de los caucheros y las acusaciones de brujería que las acompañaban. A esa falta de interacción con sus propios paisanos de las otras parcialidades harakbut durante la primera mitad del siglo XX se debe el hecho de que, cuando entraron en contacto permanente con la sociedad nacional en los años 50, utilizaban hachas de piedra y otros elementos culturales sencillos. Por ello, eran vistos en la prensa peruana como "hombres de la edad de piedra" de cultura "inferior" a la de los otros indígenas amazónicos (Bello 1954a, 1954b, 1956a, 1956b).

Durante la década de los 50 la mayor parte de esta población fue recluida por los padres dominicos en la Misión Palotoa en el alto río Madre de Dios, que en 1958 por una inundación que destruyó a esa misión, se trasladó al frente a la actual Misión Shintuya. Pero dos malocas en el alto río Karene se negaron a entrar en dichas misiones y se quedaron en su espacio tradicional donde, a partir de 1956, misioneros lingüistas del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) comenzaron a realizar labores con ellos en áreas de la actual Comunidad Nativa Puerto Luz.

Yo los encontré concentrados en una sola aldea llamada Puerto Alegre cuando llegué en 1973. En esa época el viaje a la capital departamental, Puerto Maldonado, tomaba seis días en canoa con motor. Con excepción del profesor, traído por el ILV ese mismo año desde la Misión Shintuya, nadie en esta comunidad hablaba español, lo que me permitió aprender su lengua de manera monolingüe con mi formación en lingüística de campo en la universidad, con el apoyo de materiales prestados por el misionero del ILV, Robert Tripp. Con mis maestros y maestras harakbut aprendí a vivir como persona integral en armonía con su entorno social y ambiental.

LA LENGUA HARAKBUT

La lengua harakbut se habla en la amazonía peruana en sus 14 comunidades locales y algunos centros urbanos de la región. No ha sido clasificada de manera definitiva en relación con ninguna familia lingüística conocida. En base a información del antropólogo de la Universidad de Harvard, William Curtis Farabee, quien en 1905 recogió de un cauchero una lista de palabras (Farabee 1922, 78), fue clasificada como de la familia lingüística arawak por Mason (1950, 213) y McQuown (1955, 530, 550-551). Lyon (2003) la distinguió de los idiomas vecinos y lo denominó háte, que significa "en mi idioma" en harakbut. Pero, a partir de 1975, el ILV lo refirió como idioma aislado, no arawak (Wise 1975, 1985, 195), de la "familia" harákmbet.

La confusión sobre su relación con lenguas arawak se debió al empleo del término "mashco" para referirse a ellos, como los misioneros dominicos habían venido llamando a los harakbut, repetido por Fejos y por Steward y Métraux (1948, 540-541), basado a su vez en información de caucheros y por el registro de palabras

65 Varias publicaciones transcriben parcialmente el mito del wanamei o 'anamei. Entre ellas destacan Califano, 1983; Helberg Chávez, 1996, 54-86; Gray, 2003, 59-77.

66 Para un análisis de la extensión de la presencia inka en la cuenca del Madre de Dios y áreas vecinas, ver Moore, 2016; sobre la pre-historia en la región, Moore, sf-a.

67 Para mayor detalle sobre las-los caucheros en Madre de Dios y la presencia del Estado peruano y los colonizadores del área en el siglo XX, ver Moore, sf-b.

de Farabee. Pero la mayoría de las palabras del vocabulario de Farabee fueron tomadas de un cauchero en el río Manu y no son harakbut, sino yine, que es de la familia arawak.

La documentación más completa de este idioma se encuentra en los análisis de Helberg Chávez (1984), Tripp (1995, 2008a, 2008b) y Dumas Ramos y Rodríguez Agüero, comps. (2014). Adelaar (2000, 2007) propone una relación del harakbut con katukina y kanamari en el oeste de Amazonas en Brasil, pero esta relación aún no ha sido confirmada por la mayoría de los analistas. El idioma harakbut ahora ha sido reconocido oficialmente en el Perú con su propia ortografía, acordada en coordinación entre el Ministerio de Educación y representantes de las diferentes comunidades Harakbut, mediante Resolución Directoral Núm. 0680-2006-ED. Dicho alfabeto reconoce como fonémicas las diferencias entre las vocales orales y nasales y entre la aspiración (h) y la oclusiva glotal ('). No se transcribe la nasalización de las oclusivas (b) y (d). Por tanto, ahora se escribe *harakbut*, no *harakmbut*.

LOS ETNÓNIMOS

Los incas llamaban opatari a un pueblo selvático, que por su ubicación probablemente fue ancestral a los harakbut (Renard-Casevits y Saignes, 1986, 101-102). Llamaban chunchu a un pueblo o grupo de pueblos de las cabeceras del río Beni en Bolivia actual (Quipocamayos, 1921, 19-20). Por error de asociación, Garcilaso (1991 [tomo 2, libro 7o, capítulo xiv], 456-458) se refirió a los chunchus en el contexto de un pueblo probablemente harakbut, cerca de los cocales que eran de su padre.

Posteriormente, el término se difundió para referirse a todos los pueblos originarios de la amazonía peruana, mayormente con tono despectivo. Las referencias históricas durante tiempos coloniales solo se refieren a "salvajes", "chunchos" y otros términos despectivos similares, por lo que no los podemos identificar con seguridad, pero las pocas referencias a sus formas de vida indican que eran antepasados de los Harakbut entre otros pueblos originarios de la región.

De 1835 tenemos una referencia a los *guatipaires* (wachiperi) con buena descripción etnográfica y algunos detalles lingüísticos que nos permiten afirmar que se trata de la parcialidad wachiperi del pueblo harakbut (Miller, 2006). Durante el resto del siglo XIX hay referencias con información etnográfica o lingüística que confirman la identidad de indígenas *huachipaire*, *sirineiri*, *arasairi* y *tuyuneiri*, que eran harakbut.[68] El informe de la expedición encabezado por el prefecto de Cuzco, Baltasar La Torre, presenta más amplia información etnográfica y lingüística sobre los harakbut y otros dos pueblos presentes en el alto río Madre de Dios (Göhring, 2006), los matsigenka y otro, probablemente ancestros de los yine contemporáneos.[69]

En pleno auge del caucho, entre 1893 y 1897, con la entrada a la zona del actual Parque Nacional del Manu y el río Madre de Dios desde la cuenca del río Ucayali, el aventurero y comerciante de gomas, Carlos Fermín Fitzcarrald, llegó a articular sus actividades con las del cauchero Nicolás Suárez en Bolivia. Él con sus acompañantes masacraron a miles de indígenas todos llamados por ellos *mashco* (Reyna, 1941, 83-86; Valdez Lozano, 1942, 1944, 16-23). Ahora podemos identificarlos como mashco piro, yine, iñapari y harakbut de la parcialidad toyeri. Así, el término *mashco*, al igual que *chuncho*, llegó a emplearse como genérico para diferentes pueblos originarios de la cuenca de Madre de Dios, dado que los caucheros no distinguían entre ellos. Los misioneros dominicos al menos distinguieron entre los *piro* (yine), los *machiguenga* (matsigenka) y los harakbut, a quienes comenzaron a llamar *mashco*, denominación que emplearon hasta los 7o (ver Barriales y Torralba, 1970). El término *mascho*, como tal, no es fonéticamente posible en el idioma harakbut. Fejos captó eso y se refirió a ellos, en conjunto, como *masco*, lo que fue reproducido en Steward y Métraux (1948, 540-541). El término *mashco* ha sido empleado en forma despectiva por el actual pueblo yine para referirse a una parcialidad o subgrupo yine que se mantiene hasta ahora en aislamiento voluntario, los actuales *mashco piro*.

Cuando el ILV llegó al alto río Karene a trabajar con los arakbut comenzaron a llamarlos amarakaeri, la transcripción fonéticamente correcta del término empleado entonces por las otras parcialidades harakbut para referirse a ellos. Así aparece en todas las publicaciones del ILV y otras de su tiempo, además de la colección de artefactos de su cultura material en el Museo Americano de Historia Natural en Nueva York.

ARAKBUT, HARAKBUT Y AMARAKAERI

El término *maracaires* aparece en la literatura por primera vez en el informe de Olivera (1907, 421). Según mis interlocutores mayores, ese término originó con el nombre aplicado por la parcialidad sapiteri a una maloca arakbut ubicada en el alto río Karene que ellos llamaban

68 En el idioma harakbut tanto toyeri como toyoderi (superlativo) significan los de río abajo, por lo que no es indicador de identidad étnica. Mayormente son harakbut, pero los tuyuneiri de Göhring (2006) eran arawak-hablantes, ancestros de los yine contemporáneos.

69 Para mayor detalle sobre las incursiones al territorio harakbut en el siglo XIX, ver Lyon, 1995; Espinar, 2006; Moore, 2006 y sf-b.

amaraka'ote'akwe (amaraka = masacre + 'ote = loma + 'ak = maloca + we = lugar), es decir, el lugar de la maloca de la loma de la masacre. No hay memoria sobre la masacre referida. De allí, las otras parcialidades harakbut comenzaron a llamar amarakaeri no solo a los moradores de esa maloca y sus descendientes, sino a la parcialidad con todas sus malocas.

Los *arakbut* hablan el idioma *harakbut* —con aspiración inicial— que es el nombre del pueblo mayor. Ellos no consideran peyorativa la designación amarakaeri que simplemente se aplica a algo de fuera y por tanto no propio (Gray, 2003, 385). La autodefinición de esta parcialidad como *arakbut* fue acordado en una asamblea de sus comunidades en 1993 con la presencia del antropólogo Andrew Gray y quien esto escribe.

NOMBRES Y APELLIDOS PERSONALES

Tradicionalmente los harakbut designan nombres que cambian durante el ciclo de vida. Los infantes menores de un año son llamados yobed: recién nacido, sin nombre propio. Mis interlocutores me decían que no se debe poner nombre propio a la criatura hasta que sepa andar y defenderse mínimamente. Ello se debe a la alta tasa de mortalidad infantil y que "es más fácil dejar atrás la pena si no tiene nombre". Cuando la criatura crece y comienza a circular entre las familias vecinas, se le pone nombre de niño o niña, a veces relacionado a alguna característica física o con algún animal u otro elemento del bosque o río con el que ha soñado uno de sus padres.

Las mujeres no tienen ritos de pubertad, pero cuando se casan, mayormente al alcanzar la pubertad, se les pone nombre de adulto. En cambio, cuando los varones llegan a la pubertad pasan por un baile o ritual de inicio de su período de instrucción de parte de los varones mayores de parentesco cercano en las habilidades requeridas en un varón adulto harakbut. Al cabo de este período de 2 a 4 años, después de pasar las pruebas, participan en otro baile ritual con adornos de plumas, un rito de reconocimiento de su condición de varón adulto en que se les ponen nombres de varón adulto.

Después, cuando se presentan acontecimientos importantes en su vida, como una hazaña impresionante en la caza o la aparición en sueño de algún animal que le orientó tanto que es compartido al menos entre su clan, se cambia el nombre. Finalmente, cuando llegan a la vejez y pierden su habilidad productiva se le agrega el sufijo *-tone* (anciano) a su nombre, sea varón o mujer.

Estos nombres son conocidos por todos en su pueblo, pero los harakbut no se dirigen entre sí por nombres propios, sino que emplean términos de parentesco. Además, no se debe pronunciar el nombre propio de la persona en presencia de personas que no sean parientes, porque se les puede hacer daño a través de la invocación de su nombre.

Los misioneros dominicos y profesores en las escuelas de la Misión Shintuya no han comprendido ni valorado este sistema de nombres harakbut. Como la educación primaria es obligatoria en el Perú y el Ministerio de Educación exige registro con nombres y apellidos, les pusieron nombres de santos cristianos en español en el bautismo. Luego transcribieron estos nombres en español junto con apellidos derivados de los nombres de sus padres, mal transcritos en los registros de las escuelas. Es así como los hijos de songkepua ahora llevan de apellido Sonque; los hijos de bise'po, Visse; los hijos de makawas, Maca; y los hijos de morimo, *Bolívar*, entre otros numerosos ejemplos.

En cambio, el misionero del ILV al registrar a los niños arakbut en la escuela bilingüe que estableció en Puerto Alegre en 1973 les daba nombres en español que sus padres escogían y apellidos, según el clan patrilineal, en español. Así los chicos del clan singperi fueron apellidados *Palmera*, los del clan wandigpana', *Roca*, y los del clan embi'eri, *Sarmiento*, con referencia al tótem de su clan. Los del clan idsi'kambo eran apellidados *Sánchez*, sin significación. Pero cuando se cerró la escuela del ILV y fue reemplazado con una escuela del sistema de los misioneros dominicos, las inscripciones siguieron el patrón descrito en el párrafo anterior, generando confusión cuando algunos quedaron con apellidos paternos al estilo dominico, a los que agregaban, como si fueran apellidos maternos, el apellido paterno dado por el misionero del ILV. Y éste, siguiendo el estilo de nombres y apellidos de los Estados Unidos consideraba al apellido paterno puesto por los dominicos como *middle name* o segundo nombre, no como apellido. Así quedaron algunos alumnos con apellido materno al que designa su filiación de clan patrilineal.

Después, cuando el gobierno peruano obligó a todos los peruanos a portar documentos de identidad, primero libretas electorales y después documentos nacionales de identidad (DNI), se volvió a mal transcribir sus nombres y apellidos de manera aún más confusa. Incluso algunos quedaron con nombres ofensivos que fueron puestos en sus documentos de identidad por comentarios de otras personas sin que los registradores comprendieran su

significado. Durante décadas no era permitido la inscripción en documentos de identidad de nombres no conocidos en lengua española. Felizmente, aunque muy tarde, en 2017, el Registro Nacional de Identidad y Estado Civil (RENIEC) del gobierno peruano autorizó y ahora está promoviendo la transcripción de nombres en idiomas indígenas en los DNI que debe portar toda persona peruana. Ahora, RENIEC inscribe nombres en idiomas indígenas según la preferencia de la familia. Recientemente publicaron un libro de nombres shipibo-konibo (Valenzuela Bismark, recop., 2018).

LAS MISIONES DOMINICAS

Mis interlocutores harakbut me han explicado que recurrieron a las misiones dominicas del Kaichiwe, Palotoa, Shintuya, El Pilar y San Jacinto, porque los sacerdotes allí tenían medicamentos que ellos veían que podían curar enfermedades. Entre 1943 y 1975, mientras avanzaban las carreteras de penetración a la selva desde Cuzco, se presentaron en Madre de Dios sucesivas epidemias de fiebre amarilla, tos ferina, sarampión y diferentes enfermedades respiratorias contra las cuales los harakbut no habían desarrollado resistencia genética. Aun los arakbut del alto Karene pasaron brevemente a Shintuya en 1963 cuando el misionero del ILV estaba en los Estados Unidos y se presentó una epidemia de fiebre amarilla que provocó la muerte de muchos. Al llegar a Shintuya pidieron medicamentos para salvar sus vidas. Pero a los pocos meses, cuando seguían muriendo mujeres, abandonaron Shintuya y retornaron al alto Karene, donde Tripp los encontró a su retorno en 1964. Los harakbut perdieron la mitad o más de su población durante estos años de mayor contacto con la sociedad nacional.

En 1975 una profesora en Shintuya que era misionera seglar en aquella época me relató que cuando los niños quedaban huérfanos de padre y madre por las epidemias, los padres dominicos los enviaban a "buenas familias cristianas" en las ciudades de Arequipa y Lima donde les criaban y aprovechaban como trabajadores domésticos no remunerados. Mayormente, no eran permitidos a seguir estudios. Años más tarde conocí a dos empleadas domésticas en la casa de un amigo en Lima que habían sido criadas en familias católicas de Arequipa. Sabían que eran de Madre de Dios, aunque no tenían más referencia de su procedencia. Decían que solo hablaban español, pero cuando yo les pronunciaba palabras en el idioma harakbut, mostraban comprensión de ellas.

El sistema de parentesco harakbut define, muy claramente, las responsabilidades de criar a los hijos cuando fallezcan sus padres biológicos, de manera que ninguno queda desamparado. Pero los sacerdotes dominicos no comprendían eso. Cuando le pregunté a uno de ellos sobre estas prácticas de enviar a las criaturas a sus feligreses en ciudades lejanas, este heredero de Bartolomé de Las Casas me confirmó el hecho y lo justificó diciendo: "Es importante que se civilicen y pierdan sus formas de hablar y sus costumbres salvajes para que lleguen a ser buenos peruanos". Con acento español. ¡Joder!

En Shintuya, en las décadas de los 1960 y 1970 los misioneros promovieron como actividades de desarrollo económico la ganadería de vacunos y un aserradero, con el apoyo de donaciones de feligreses en España. Antes, en los 60, un misionero evangélico hizo lo mismo entre los wachiperi del río Queros. Cuando estuve en Shintuya por primera vez en 1971 recibí varias quejas de los harakbut de los abusos de los curas en la ganadería y el aserradero. Se habían deforestado grandes extensiones de bosque para sembrar pastos para el ganado, lo que no fue de agrado de los harakbut, acostumbrados a vivir en el bosque. Tampoco querían tomar leche de vaca ni comer carne de res. Los niños sufrían diarrea por el consumo de leche en la escuela de los dominicos; tenían deficiencia de lactasa. Los misioneros les prohibieron comer maní, un cultivo tradicional harakbut que les gusta mucho, porque le atribuían la diarrea al maní.

En el primer quinquenio de los ochenta los harakbut resistieron al proyecto ganadero y al aserradero de los dominicos en la Misión Shintuya negándose a trabajar en ambos. Como respuesta, los dominicos que controlaban el comercio en el alto río Madre de Dios bloquearon iniciativas alternativas de los harakbut y no les vendían gasolina ni otros artículos que ellos venían comprando. Al encontrarse sin mano de obra harakbut, los dominicos intentaron enganchar a una comunidad de matsigenka del interior del vecino Parque Nacional del Manu, ofreciéndoles un motor fuera de borda que los curas habían obtenido por donación. Pero tenían que pagarlo con trabajo en el aserradero, y al enterarse que era donación, los matsigenka se negaron a pagar y abandonaron el lugar. Finalmente, los dominicos abandonaron sus proyectos de ganadería y el aserradero, así como otros proyectos de desarrollo económico con mayor articulación con el mercado externo para dedicarse a su papel religioso y de administración de escuelas, como siguen haciendo hasta hoy.

EL INSTITUTO LINGÜÍSTICO DE VERANO

Como he explicado en otro artículo (Moore, 1981), los misioneros lingüistas del ILV asumieron un perfil bajo con presencia en la misma comunidad donde vivían los arakbut en el alto río Karene con un estilo de vida relativamente sencillo. Sirvieron de enlace con el mercado externo cuando entraban y salían sus avionetas entre la comunidad de Puerto Alegre y Yarinacocha, su base principal cerca de Pucallpa. Compraban oro de la producción artesanal de los harakbut para venderlo en Pucallpa y traer mosquiteros, machetes, escopetas, y otros productos comerciales que los arakbut pedían para venta a ellos con aumento de precio para cubrir el transporte. Todo eso en modesta escala.

Si bien rechazo el papel de los misioneros cristianos que pretenden sustituir la religión indígena por la suya, tengo que reconocer que como intermediarios con el mundo externo a escala mínima, el ILV permitió una respuesta mínima pero adecuada a la demanda de productos comerciales que permitió a los arakbut de Puerto Alegre y Puerto Luz mantenerse relativamente al margen de la economía global y su cultura tradicional más intacta durante varias décadas. Pero después, con la penetración masiva de compañías petroleras explorando hidrocarburos, mineros auríferos, madereros, comerciantes y con mayor presencia del Estado a través de los sistemas de educación y salud, la construcción de carreteras y otra infraestructura, se rompió la situación de aislamiento relativo con el aumento de la articulación en el mercado global.

Al concluir con la traducción del Nuevo Testamento al idioma harakbut, el ILV se retiró de dicho pueblo y de las comunidades indígenas del resto del Perú en los noventa. Dejaron atrás numerosos materiales publicados para la enseñanza bilingüe de los primeros grados que, aunque deficientes según los estándares de hoy, pudieron haber sido aprovechados para una educación más adecuada en aquel entonces, pero nunca fueron utilizados por los profesores de las escuelas harakbut después del retiro del ILV.

LOS SISTEMAS DE EDUCACIÓN Y SALUD OFICIALES

Desde mi perspectiva, la fuerza más destructiva de la lengua y cultura harakbut es el sistema educativo oficial. Con la excepción de la experiencia de escuela bilingüe del ILV que solo duró dos años (1973-74) en Puerto Alegre, las escuelas en las comunidades harakbut en Madre de Dios son administradas por la Red Escolar de la Selva Sur Oriente Peruana (RESSOP) del Vicariato Apostólico de Puerto Maldonado. La RESSOP ha frenado todo intento de aplicar la educación intercultural bilingüe en las comunidades harakbut, de manera contradictoria a la política oficial del Ministerio de Educación, por insistencia de los misioneros dominicos. Sheila Aikman (2003) presenta un buen análisis de la situación con propuestas alternativas.

Los niños asisten a clases en idioma español que mayormente no comprenden, durante el día con un currículo alienante y poco apropiado para una comunidad indígena amazónica. Por lo tanto, no acompañan a sus madres a sus chacras (pequeños campos de cultivo en el bosque, donde se asocian una gran diversidad de cultivos amazónicos) ni a sus padres cuando van al bosque a cazar. Están perdiendo las habilidades de vivir en el bosque amazónico y tampoco adquieren las capacidades necesarias para sobrevivir en el mundo externo de manera digna. Esta situación ha provocado serias crisis de identidad entre las dos generaciones más jóvenes y el abandono de sus comunidades porque muchos migran a las ciudades como mano de obra no capacitada.

Las dos comunidades wachiperi en el departamento de Cuzco son atendidas por la Dirección Regional de Educación de ese departamento que ha adaptado algunos materiales básicos para la enseñanza intercultural bilingüe con profesores wachiperi, pero estos materiales no están disponibles en las comunidades harakbut de Madre de Dios.

Conscientes del problema de adaptación de sus hijos al sistema de educación oficial monolingüe en español, muchas familias ahora se esfuerzan por hablar español en la casa y facilitar el aprendizaje de ese idioma. De esta manera algunos jóvenes están perdiendo su idioma, además de su cultura. Tan es así que en 2016, en ocasión del aniversario de la municipalidad distrital de Madre de Dios en la provincia de Manu, observé a profesores andinos presentando a sus alumnos con bailes de *huaynos* andinos, ajenos a la cultura harakbut como si fueran bailes tradicionales harakbut.

Además, el gobierno peruano ha aumentado su capacidad de atender a las necesidades de salud en las comunidades harakbut en las décadas más recientes. Por ello, ahora muchas comunidades cuentan con puestos de salud y técnicos de primer nivel en algunos casos enfermeras harakbut capacitadas para sus servicios. Con frecuencia los puestos carecen de medicamentos para atender a los

casos que se presentan y los técnicos no-harakbut abandonan su trabajo por no adaptarse al medio. En los días cuando deben recibir su remuneración, se ausentan para viajar a la capital departamental para cobrarla. El problema mayor es que el enfoque es casi totalmente en remedios farmacéuticos sin valorar la nutrición, el ejercicio ni la medicina tradicional y frecuentemente los productos farmacéuticos están fuera del alcance de los harakbut. Se han realizado campañas de vacunación gratuita contra las enfermedades más comunes, a veces incompleta.

Con esta presencia del Estado, la población en las comunidades harakbut, tradicionalmente dispersa, ahora se concentra en el entorno de las escuelas y puestos de salud. Por ejemplo, Puerto Luz, cuando yo vivía allí entre 1973 y 1975 tenía una población de entre 113 y 130 personas, pero ahora se acerca a 800. Este aumento se debe principalmente al mayor número de hijos en cada familia y al combate más efectivo a las epidemias tropicales más comunes, lo que ha permitido que mayor número de comuneros sobreviva y tenga más hijos, así como reducir la migración. Pero como resultado de este aumento de población, se están agotando las fuentes de alimentos antes recolectados en el bosque en áreas cercanas a los centros poblados y los suelos se agotan para los cultivos tradicionales. Asimismo, no encuentran animales tradicionalmente cazados ni peces que constituían las fuentes principales de su dieta tradicional en los ríos contaminados por el mercurio. Por lo tanto, los harakbut están comprando más alimentos procesados y nutricionalmente deficientes, como los fideos y arroz y las conservas enlatadas que ahora obtienen con facilidad en los centros comerciales cercanos. Es decir, la seguridad alimentaria se está perdiendo y, con ella, las perspectivas de buena nutrición y salud futuras.

LAS INDUSTRIAS EXTRACTIVAS Y EL COMERCIO REGIONAL

Las carreteras de penetración al valle de Madre de Dios desde Cuzco llegaron, en forma precaria, a Puerto Maldonado en 1963 y a Shintuya en 1973. Con ellas aumentó la presión de extractores de madera y oro, además del movimiento comercial en el entorno de las comunidades harakbut.

Entre 1973 y 1975, la compañía petrolera, entonces estadounidense, Cities Service, realizó exploración sísmica en el territorio harakbut y perforó un pozo exploratorio sin resultados antes de retirarse. Cometieron muchos abusos a los comuneros con la invasión masiva de personas inadecuadamente entrenadas, mal equipadas y alimentadas, aprovechando la pista de aterrizaje en Puerto Alegre construida por el ILV. Traían gasolina, conservas y bienes comerciales en helicópteros y avionetas. Cazaban masivamente animales silvestres para alimentar al personal, lo que produjo una merma en la fauna, fuente tradicional de proteínas de los harakbut. También introdujeron prostitutas urbanas en las comunidades para atender a su personal. En otros escritos (Moore, 1981, 1996) he descrito esta situación y el impacto real y potencial del desarrollo de hidrocarburos en territorios de pueblos indígenas amazónicos.

Situaciones similares, aunque menos agresivas, se dieron con la exploración de hidrocarburos realizada por el consorcio Mobil-Exxon-Elf en la misma área entre 1994 y 1996. Esta experiencia se repitió con la exploración sísmica y también perforación de un pozo, también sin éxito por Hunt Oil Company, entre 2007 y 2017, con mayor prepotencia de parte la compañía petrolera que generó divisiones entre las comunidades por sus políticas. Si bien estas últimas compañías dieron trabajo temporal a algunos comuneros y minimizaron la deforestación por sus operaciones, la presencia de su personal en números grandes provocaba conflictos sociales intensos.

La minería aurífera, tanto formal como informal, ha tenido mayor impacto dañino en las comunidades harakbut. Comenzó en muy pequeña escala en el entorno de las comunidades harakbut en los años 60 y aumentó, todavía en forma artesanal con la llegada del Banco Minero del Perú en 1973, con facultades de comprar el oro y vender insumos y artículos básicos de subsistencia a precios mucho menores que los ofrecidos por los comerciantes regionales. El banco pagaba el oro y reconocía derechos de trabajo minero tanto a los comuneros como a los mineros migrantes a la región, sin distinción. En aquellos años había alguna tensión con los mineros migrantes de la sierra andina que aparecían en los territorios comunales, pero nada comparado con la violencia posterior.

Esta situación cambió con la Ley de Promoción Aurífera de 1978 que autorizó denuncios mineros acaparados por empresas transnacionales y nacionales (Moore, 1983). Además, los derechos mineros otorgados por el gobierno se sobreponían a las tierras, aún no tituladas en los 80, generando violencia en las comunidades con varios asesinatos y numerosas intervenciones de la policía y judiciales (Gray, 1986). También, a partir de 1978 cuando se descubrió oro bajo varios metros de sobrecarga aluvial en cauces antiguos de los ríos, comenzaron a llegar más mineros informales.

Con la Ley General de Minería de 1991, de carácter privado y el "libre" comercio del oro, los conflictos aumentaron progresivamente y se agudizaron con la construcción de la Carretera Interoceánica entre la costa sur peruana y Brasil, pasando por Puerto Maldonado. La construcción de esta carretera concluyó en 2005. Luego de la crisis económica de 2007-2008, llegaron más de 40,000 mineros informales procedentes de la sierra y costa peruanas a las zonas de La Pampa y Delta Uno, donde encontraron mayor concentración de oro en los ríos Inambari, Pukiri y sus afluentes. En esas zonas proliferaron dragas, cargadores frontales, tractores que mueven tierras, volquetes y otra maquinaria pesada que las agencias comerciales vendían a crédito a los mineros.

Algunos de los mineros informales eran habilitados o invitados por concesión minera, aún no formalizadas la mayoría. Entraron narcotraficantes, traficantes de oro, prostíbulos informales, trata de personas y toda clase de crimen en medio del caos. Una de estas áreas de concentración del oro es Delta Uno en el río Pukiri, actualmente un centro de movimiento comercial que atiende a los mineros cerca de las comunidades harakbut de Barranco Chico, San José de Karene y Puerto Luz. Los mineros invadieron las tierras de estas comunidades y deforestaron grandes extensiones en su búsqueda de oro. Con movilizaciones de comuneros e incursiones de la policía se ha logrado sacar a los mineros invasores de algunas de estas comunidades harakbut, pero los bosques y las tierras quedaron destrozados y los ríos y quebradas contaminados por mercurio utilizado en la amalgamación del oro. El problema continúa hasta hoy.

De manera similar a la minería aurífera informal, algunos extractores de madera también informales han entrado en tierras comunales para extraer árboles maderables, pidiendo alguna forma de asociación con las comunidades. Un problema serio es el de los "yernos", hombres que se unen con mujeres jóvenes de las comunidades para ganar acceso al oro y la madera. Como manejan dinero, impresionan a las jóvenes. El problema sigue candente, aunque algunas comunidades han prohibido que permanezcan en las comunidades los yernos y sus mujeres indígenas, sigue siendo una fuente de conflictos.

LA RESISTENCIA HARAKBUT

Durante toda su historia conocida, los harakbut han resistido las incursiones en su territorio por fuerzas coloniales y republicanas. Todos los registros de interacción con indígenas que probablemente eran ancestros de los harakbut de hoy lo demuestran. La resistencia a veces tomaba la forma de retirarse del área inmediata y evitar el conflicto hasta que se retiraran los agresores, pero siempre resistían en la forma que consideraban más apropiada. En un notable ejemplo, en 1873 las diferentes parcialidades harakbut presentes en al alto río Madre de Dios se movilizaron contra la expedición encabezada por el prefecto Baltasar La Torre de Cuzco, obliglándola a retirarse del área después de la muerte de La Torre en circunstancias todavía no claras (Göhring, 2006; Moore, 2006).

Hacia 1966 los Wachiperi del río Queros en Q'osñipata, Cuzco, abandonaron la misión bautista donde se habían reunido después de la epidemia de viruela en 1943 que había diezmado a su población. Se trasladaron aguas arriba a un sitio sobre el mismo río, instalándose allí de manera independiente. El motivo, según mis interlocutores wachiperi entrevistados en 1971, fue que el misionero había deforestado una gran extensión del bosque donde vivían para sembrar pastos y crear ganado vacuno, que molestaba a sus cultivos, sus niños y sus animales pequeños. Además, ellos no tomaban leche de vaca ni comían carne de res, por lo que estos animales les eran un estorbo, no un beneficio.

De manera similar, en tres ocasiones diferentes, agrupaciones de arakbut de la Misión Shintuya se retiraron de dicha misión para instalarse en otros sitios en su territorio tradicional. Primero, un grupo se fugó hasta el bajo río Karene en 1968 y se instalaron allí para constituir la actual Comunidad Nativa San José de Karene. Uno de los motivos mencionados fue que no querían asumir la obligación de trabajar casi gratuitamente en los proyectos de ganadería y aserradero de la misión, pero también porque querían independizarse de la hegemonía de los misioneros dominicos. Luego en 1970, otra fuga llevó a otra agrupación de arakbut a las tierras de la actual Comunidad Nativa Boca del Inambari, tras la muerte de una mujer de esa agrupación que ellos atribuían a la brujería de miembros de otras parcialidades harakbut en Shintuya. Y en 1973, una tercera agrupación que yo había conocido en Shintuya en 1971, se retiró de la Misión para instalarse en el río Pukiri en tierras de la actual Comunidad Nativa Barranco Chico (Torralba, 1979).

Cuando estuve en Puerto Alegre en 1973 llegaron representantes de la petrolera Cities Service y su contratista para la exploración sísmica Geophysical Services Inc., venían a instalar una bodega al lado de la pista de aterrizaje del ILV para que abasteciera al personal en las líneas sísmicas. Los funcionarios solo hablaban inglés, por lo que tuve

que servir de intérprete entre el idioma harakbut y el inglés. No llegamos a ningún entendimiento por la arrogancia de estos señores que decían que ellos tenían los derechos otorgados por el gobierno y la comunidad no tenía ningún reconocimiento legal ni derecho. Los funcionarios de la petrolera cometieron muchos abusos contra la comunidad y actuaron con prepotencia. Los petroleros siguieron instalados en la comunidad hasta 1975 cuando se retiraron tras perforar un pozo seco en las alturas.

Pero antes de su retiro, en el mismo año, en respuesta a nuevas agresiones físicas y verbales de parte del personal petrolero, la comunidad se reunió para determinar su respuesta a estas agresiones y solicitaron mi presencia. Con amplio debate interno en su idioma, que no comprendían los petroleros que se acercaban al borde de la asamblea por curiosidad, me pidieron que llevara una protesta "al gobierno" sobre la situación. Acepté, con la condición de que me acompañara un comunero para que mi versión tuviera mayor credibilidad. Así me acompañó hasta Lima un varón de la comunidad, monolingüe, como casi todos.

Entre otras acciones nos reunimos con las autoridades del Sistema Nacional de Movilización Social (Sinamos) que era el órgano del gobierno para organizar a las bases populares del país y tratar sus reclamos populares, aprovechando el apoyo del antropólogo amigo, Stéfano Varese, entonces funcionario de Sinamos. Asistimos al cumpleaños de una funcionaria de dicha organización y todos quedaron sorprendidos y fascinados por el escrito que presentamos y nuestras historias orales de los sucesos. Todas, las más altas autoridades de Sinamos, escucharon y prometieron intervenir para rectificar la situación.

Pocos días después de nuestro retorno a Puerto Luz, llegó un helicóptero al servicio de la petrolera a Puerto Alegre para repartir dinero entre los comuneros según nuestra relación de los agraviados. Yo estaba preparando mi salida de la comunidad para retornar a Nueva York, pero otra asamblea me rogaba retornar para apoyarles en sus reclamos "al gobierno".

Luego, en agosto de 1978, en un viaje al Perú, llegué a la actual Comunidad Nativa Boca del Inambari donde encontré reunidos a unos 250 miembros de todas las comunidades harakbut, entre ellas algunas que estaban en conflicto entre sí por mujeres cuando salí en 1975. Todos estaban apoyando a sus paisanos de Boca del Inambari donde dos empresas mineras auríferas se habían instalado sobre tierras que la comunidad consideraba suyas, aunque no contaba con título de propiedad todavía. Estaban presentes representantes del Ministerio de Energía y Minas, Ministerio de Agricultura y Sinamos, poco antes de que éste fuera desarticulado por el gobierno, pero los harakbut insistían que yo interviniera. Cuando hablé hice referencia a la Ley de Comunidades Nativas, que ya se había modificado ese mismo año y me apoyó el representante de Sinamos que comprendía la situación. Llegaron a un acuerdo, que yo consideraba inaceptable, de repartir los dos denuncios mineros entre los mineros y la comunidad y darles a las empresas un plazo límite para realizar su trabajo y después retirarse. Cansados, los comuneros lo aceptaron, pero los mineros no cumplieron su plazo, sino que se retiraron cuando se habían agotado las corridas de oro.

A mi retorno a Madre de Dios en 1980, visité las comunidades harakbut que había conocido antes. Tuve que responder a la insistencia de muchos comuneros de que yo les apoyara frente a "el gobierno", que encarnaba todo lo malo. Con apoyo de la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDESEP), varios antropólogos en Lima y pequeñas donaciones puntuales de Oxfam (UK), así como el trabajo de Andrew Gray y Sheila Aikman, se pudo unir a casi todas las comunidades locales del pueblo harakbut con la Comunidad Nativa Diamante del pueblo yine para constituir, en enero de 1982 a la Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes (FENAMAD) en la comunidad de entonces, Boca del Karene.

No fue fácil. Había muchos conflictos entre las comunidades. Pero todos estaban conscientes de las presiones externas contra su territorio y optaron por FENAMAD como un espacio que permitía dirigirse a dichas presiones y otras más con una organización multi-étnica regional. La historia de FENAMAD se ha narrado en varias publicaciones (García Altamirano, 2003; Moore, 2015b), por lo que no se repetirá aquí. Tuvieron que adecuarse al Código Civil y designar como sus representantes a un presidente, vicepresidente, secretario, tesorero y vocales, lo que no siguió patrones tradicionales de organización política (Moore 2015b, sf-c), pero han sabido utilizar esto a su favor para tratar los principales temas de política externa, mientras los ancianos y chamanes siguen ostentando el poder de liderazgo al interior de las comunidades.

Desde un principio la demanda principal fue la defensa y consolidación territorial. Desde 1974 exstía la Ley de Comunidades Nativas (primero DL 20653 y después DL 22175) que garantizaba su persona jurídica y la titulación de sus tierras comunales. Los funcionarios del Ministerio de Agricultura interpretaban la Ley en el contexto andino, reconociendo a las comunidades locales, no así los pueblos o naciones, como comunidades nativas y comenzaron

el proceso lento y engorroso de demarcación y titulación de sus tierras. El proceso de titulación avanzó muy lentamente en Madre de Dios, pero ganó ímpetu a partir de 1985 con el nuevo gobierno que entró ese año y FENAMAD logró el reconocimiento de la mayoría de las comunidades y la titulación de sus tierras durante esa década, con el apoyo de la ONG Centro Eori de Investigación y Promoción Regional.

Como las comunidades harakbut estaban dispersas entre sí con grandes espacios intermedios de su territorio tradicional no reconocidos como suyos, ellas y FENAMAD comenzaron a reivindicar dichos espacios territoriales como suyos. FENAMAD, con el apoyo del Centro Eori avanzaron una propuesta al Gobierno Regional Inka, entre 1980 y 1982, para el establecimiento de la Reserva Comunal Amarakaeri en esos espacios intermedios, bajo el artículo 60º de la Ley Forestal y de Fauna Silvestre entonces vigente. Pero el gobierno no quería establecerla mientras Mobil Oil siguiera explorando en el área. Finalmente, con el recorte de áreas que tenían concesiones mineras se estableció legalmente en 2002 bajo la Ley de Áreas Naturales Protegidas, de manera que está bajo la rectoría del Estado, no es un territorio indígena autónomo.

Desde esas fechas en adelante, FENAMAD, ahora con sus organizaciones intermedias, el Consejo harakbut, yine y matsigenka (COHARYIMA) y el Consejo Indígena del Bajo Madre de Dios (COINBAMAD), se ha consolidado como la organización indígena más sólida del Perú, con el apoyo de muchas organizaciones aliadas que colaboran con el programa. Actualmente, FENAMAD abarca 37 comunidades nativas de ocho pueblos indígenas y defiende los derechos de los pueblos aislados, con los cuales no hay coordinación directa por su misma condición. Lleva programas de defensa de los aislados, consolidación y defensa territorial, derechos humanos, salud indígena, apoyo a la educación superior de los jóvenes comuneros, entre otros.

Actualmente, FENAMAD está promoviendo el reconocimiento de los pueblos o naciones originarios amazónicos con territorios integrales y gobernanza autónoma. En ese contexto apoya al fortalecimiento de la Nación Ese Eja, creada en 2013; la Nación Harakbut, creada en 2016; y la Nación Yine, creada en 2018, así como su reconocimiento por las instituciones públicas y privadas nacionales e internacionales.

Durante las últimas décadas, se ha visto mucha alienación y falta de identidad propia de los jóvenes harakbut, una situación que está preocupando a sus líderes dentro y fuera de FENAMAD. Se busca apoyo para atacar el problema, tratando directamente con los jóvenes, ahora organizados en la Organización de Jóvenes y Estudiantes Indígenas de Madre de Dios (OJEIMAD). Asimismo, se promueve la actividad agroforestal a través de la Asociación Forestal Indígena de Madre de Dios (AFIMAD) y la consolidación de la gestión y gobernanza de la Reserva Comunal Amarakaeri a través del Ejecutor del Contrato de Administración de la Reserva Comunal Amarakaeri (ECA-RCA), instancia técnica autónoma de FENAMAD con liderazgo harakbut.

Otra forma que ha tomada la resistencia de algunos harakbut es la reivindicación de su identidad personal como indígenas, la documentación de su lengua y cultura. Ahora hay cuatro libros publicados por autores harakbut que presentan aspectos importantes de su lengua y cultura (Dumas Ramos y Rodríguez Agüero, recops., 2014; Patiachi, recop. 2015; Sueyo y Sueyo, 2018; y Tayori, Quique y Quillahuamán, 2018). Son testimonios de la persistencia del pueblo harakbut en la afirmación de su identidad, su lengua y su cultura.

REFERENCIAS CITADAS

Adelaar, Willem F. H. 2000. "Propuesta de un nuevo vínculo genético entre dos grupos lingüísticos de la Amazonía occidental: Harakmbut y Katukina". En *Actas I Congreso de Lenguas Indígenas de Sudamérica*, ed. Luis Miranda, Tomo II: 219-236. Lima: Universidad Ricardo Palma, Facultad de Lenguas Modernas, Departmento Académico de Humanidades.

_____, 2007 [2003] Ensayo de clasificación del Katawixi dentro del conjunto Harakmbut-Katukina. En *Lenguas indígenas de América del Sur: estudios descriptivo-tipológicos y sus contribuciones para la lingüística teórica*, eds. Andrés Romero Figueroa, Ana Fernández Garay, Angel Corbera Mori, 159-169. 51º Congreso Internacional de Americanistas, Julio de 2003, Santiago, Chile; Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.

Aikman, Sheila. 2003. [1999] *La educación indígena en Sudamérica: interculturalidad y bilingüismo en Madre de Dios, Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Álvarez Fernández, José. 1940a. *Con la expedición Wenner-Gren al Colorado. Misiones Dominicanas del Perú* 22 (119) 125-133, 22 (120), 173-183. Lima.

_____, 1940b. *Entre los mashcos. ¡Huamaambi! Misiones Dominicanas del Perú* 22 (121) 223-225. Lima.

Barriales, Joaquín; Torralba, Adolfo

_____, 1970. *Los Mashcos: Hijos del Huanamei*. Lima: Santiago Valverde.
Bello, Al, 1954a. *Una expedición a la tierra de los Amaracaires*. El Comércio, 26-31 de enero. Lima.
_____, 1954b. *En plena selva: una expedición a la tribu de los Amaracaires*. El Comércio, 16-18, 20 de diciembre. Lima.
_____, 1956a. *Con los feroces Amarakaires en plena edad de piedra*. Caretas 6-20 de agosto, 32-34b. Lima.
_____, 1956b. *En la tribu de los Amarakaires*. El Comércio 17-20 de setiembre. Lima.
Califano, Mario. 1983. *El mito del árbol cósmico del Wanamei de los Mashco de la Amazonía suroccidental*. Anthropos 78: 739-769. Sankt Augustin.
Chirif Tirado, Alberto, ed., 2006. *Exploraciones de los Ríos del Sur. Monumenta Amazónica D8*. Iquitos: Centro de Estudios Teológicos Amazónicos.
Diamond, Stanley. 1993 [1974]. *In Search of the Primitive: a Critique of Civilization*. New Brunswick London: Transaction Publishers.
Dumas Ramos, José Antonio; Rodríguez Agüero, Marleny, (recops.) 2014. Oro Hate Emändoya Wachiperi. Cuzco: Dirección Desconcentrada de Cultura.
Espinar, José Domingo. 2006 [1846]. *Memoria 1a sobre los valles de Paucartambo y adyacentes*. En Chirif Tirado, (ed.) 91-105.
Farabee, William Curtis. 1922. "Indian Tribes of Eastern Peru". *Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology*, Harvard University, Vol. 10. Cambridge, MA.
Fejos, Paul. 1940. *Report on the region of the Río Colorado, Departamento de Madre de Dios by the Wenner-Gren Scientific Expedition to Hispanic America*. Inédito. Archivos de la Wenner-Gren Foundation, New York.
_____, 1941. La región del río Colorado. Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima 58(3): 221-242.
García Altamirano, Alfredo. 2003. "FENAMAD 20 años después: Apuntes sobre el movimiento indígena amazónico en Madre de Dios". En Huertas Castillo, García Altamirano, (eds.), 274-309.
Garcilaso de la Vega, Inca. 191 [1609]. *Comentarios Reales de los Incas*. México: Fondo de Cultura Económica.
Göhring, Hermann. 2006 [1877]. *Informe al Supremo Gobierno del Perú sobre la expedición a los valles de Paucartambo al mando del Coronel D. Baltazar La-Torre*. En Chirif Tirado (ed.), 313-459.
Gray, Andrew. 1986 [1985] ¿Y después de la fiebre del oro...? Derechos humanos y autodesarrollo entre los Amarakaeri del sudeste del Perú. Documento IWGIA núm. 5. Copenhague.
_____, 2003 [1996] *Los Arakmbut: Mitología, espiritualidad e historia*. Lima: IWGIA.
Helberg Chávez, Heinrich. 1984. Skizze eines Grammatik des Amarakaeri. Dissertation zur Erlangung des Akademischen Grades Doktor der Philosophie der Fakultät für Kulturwissenschaften der Eberhard-Karls-Universität Tübingen.
_____, 1996. *Mbaisik, en la penumbra del atardecer. Literatura oral del pueblo Harakmbut*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
Huertas Castillo, Beatriz; García Altamirano, Alfredo, (eds.), 2003. En *Los pueblos indígenas de Madre de Dios: Historia, etnografía y coyuntura*, (eds.) IWGIA Documento 32. Lima: Fenamad, IWGIA.
Lyon, Patricia J. 1995. "El ocaso de los cocales de Paucartambo". *Revista del Museo e Instituto de Arqueología* (Museo Inka) 25, 171-179. Cuzco.
_____, 2003 [1970]. "Dislocación tribal y clasificaciones lingüísticas en la zona del río Madre de Dios". En Huertas Castillo y García Altamirano (eds.), 36-56.
Mason, John Alden. 1950. "The languages of South American Indians. Handbook of South American Indians", vol. 6, *Physical Anthropology, Linguistics, and Cultural Geography of South American Indians*, 157-317. Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology Bulletin 143. Washington.
McQuown, Norman. 1955. "The indigenous languages of Latin America". En *American Anthropologist* 57(3): 501-570. Menasha, WI, USA.
Miller, William. 2006 [1836] Noticia de un viaje hacia el norte y también al este de Cuzco, y entre los indios Chunchos, en julio de 1835, comunicado por el General Miller del Servicio Peruano, leído el 18 de junio de 1836. En Chirif Tirado, ed., 75-90. Original en *Journal of the Royal Geographical Society* 6: 176-186. Londres.
Moore, Thomas. 1981. "SIL and a new-found tribe: the Amarakaeri experience". En *Is God an American?* (eds.) Søren Hvalkov, Peter Aaby, 133-143. Copenhagen, London: IWGIA, Survival International.
_____, 1983. Situación de los nativos frente a la minería aurífera en Madre de Dios. Shupihui 28: 413-426. Iquitos: CETA.
_____, 1984. Peru. Manu National Park and indigenous peoples endangered. IWGIA Newsletter 37: 126-135. Copenhagen.

_____, 1996. La situación de los pueblos indígenas de la selva peruana frente a la prospección/explotación de hidrocarburos y recursos mineros en sus territorios. Informe presentado a la Organización Internacional de Trabajo en cumplimiento parcial del contrato de colaboración externa suscrito con el Grupo de Análisis para el Desarrollo (GRADE) en el marco del Proyecto Peru: Pueblos Indígenas de la Amazonía y Desarrollo Sostenible. Diciembre 1996.

_____, 2003. "La etnografía tradicional Arakbut y la minería aurífera". En Huertas Castillo y García Altamirano, (eds.), 58-90.

_____, 2006. Introducción. En Chirif Tirado (ed.), 15-73.

_____, 2015a. Los Harakbut, su territorio y sus vecinos. Peritaje presentado por la Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes al Tribunal Constitucional del Perú en apoyo a su acción de amparo contra la Hunt Oil Company. Lima. Pendiente de publicación en Moore, sf-b.

_____, 2015b. "Los orígenes de la FENAMAD y el proceso de consolidación territorial de las comunidades nativas de Madre de Dios". *Estructura Salvaje, Revistas de Análisis Social y Debate Académico* 4(4): 60-80. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

_____, 2016. "Los inka en las tierras bajas de la Amazonía suroccidental". *Revista Andina* 54: 209-245. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.

En vías de publicación:

sf-a. "Madre de Dios en la antigüedad". En Madre de Dios: Refugio de Pueblos Originarios, (eds.) María C. Chavarría, Klaus Rummenhöller, Thomas Moore. Lima.

sf-b. "Los Harakbut, su territorio y sus vecinos". En Madre de Dios: Refugio de pueblos originarios, (eds.), María C. Chavarría, Klaus Rummenhöller, Thomas Moore. Lima.

sf-c. "Visiones y prácticas de política Arakbut". *Revista de Antropología*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Olivera, José María. 1907. Informe del Jefe de la Comisión exploradora del Alto Madre de Dios por la vía de Puerto Maldonado. En Últimas Exploraciones Ordenadas por la Junta de Vías Fluviales a los ríos Ucayali, Madre de Dios, Paucartambo y Urubamba, pp. 395-439. Lima; La Opinión Nacional.

Patiachi, Yésica, (recop.). 2015. "Relatos orales Harakbut". Lima: Ministerio de Educación, DIGEIBIRA.

Quipocamayos. 1921 [1542-1544] Declaración de los Quipocamayos al Lic. Cristóbal Vaca de Castro. Discurso sobre la descendencia y gobierno de los Incas. En Horacio Urteaga, (comp.) *Información sobre el Antiguo Perú. Colección de Libros y Documentos Referentes a la Historia del Perú*. Tomo 3, 2-53. Lima: Sanmartí.

Renard-Casevits, France-Marie; Saignes, Thierry, 1986. "Les piemonts orientaux des Andescentrales et méridionales; des Paniagua aux Chiriguano". En France-Marie Casevits, Thierry Saignes, Anne-Christine Taylor (eds.) L'Inca, l'espagnol et les sauvages, 63-129. *Synthèse* núm. 21. Paris: Editions Recherche sur les Civilisations.

Reyna, Ernesto. 1941. *Fitzcarrald, el rey del caucho*. Lima: P. Barrantes C. teward, Julian H.; Métraux, Alfred

_____, 1948. "Tribes of the Peruvian and Ecuadorian montaña". *Handbook of South American Indians*, vol. 3, *The Tropical Forest Tribes*, 535-656. Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology Bulletin 143. Washington.

Sueyo Irangua, Antonio; Sueyo, Yumbuyo, Héctor. 2018. Soy Sontone: "Memorias de una vida en aislamiento". Lima: Instituto de Estudios Peruanos, Ministerio de Cultura.

Tayori Kendero, Luis; Quicque Bolívar, Klaus; Quillahuamán Lasteros, Natividad. 2018. Indicadores climáticos y fenológicos del pueblo Harakbut; interpretación de los mundos Harakbut. Puerto Maldonado: PNUD, ACCA.

Torralba Serrano, Adolfo. 1979. Los Harakmbut: Nueva situación misionera. Antisuyo 3: 83-141. Lima: Tesis.

Tripp, Robert L., 2008a. [1976] "Los verbos amarakaeri". *Datos Etnolingüísticos* núm. 33. Lima: ILV.

_____, 2008b. [1976] Diagrama reticular semántico de un texto amarakaeri (A); Sustantivos verbales y frases de sustantivos verbales en amarakaeri (B); Las relaciones señaladas por -po y -nok en amarakaeri (C). *Datos Etnolingüísticos* núm. 50. Lima: ILV.

Tripp, Robert L. (recop.). 1995. *Diccionario Amarakaeri-Castellano*. Yarinacocha: Ministerio de Educación, Instituto Lingüístico de Verano.

Valdes Lozano, Zacarías. 1942. *Apuntes de Zacarías Valdez Lozano sobre la exploración del río Madre de Dios por Carlos Fermín Fitzcarrald*. Iquitos: H. Reátegui.

_____, 1944. *El verdadero Fitzcarralde ante la historia*. Iquitos: El Oriente.
Valenzuela Bismark, Pilar (comp.). 2018. *Tesoros de nombres Shipibo-Konibo*. Lima: Reniec.
Wise, Mary Ruth. 1975. Datos suplementarios sobre 'Grupos idiomáticos del Perú', Yarinacocha: ILV.
_____, 1985. "Indigenous languages of lowland Peru: History and current status". En *South American Indian languages: Retrospect and Prospect*, (eds.) Harriet E. Manelis Klein, Luisa R. Stark, 194-223. Austin: University of Texas Press.

BIOGRAFÍAS

Organización de Trabajo Arte a 360 Grados
Enrique Maraver, Maurilio Sánchez,
Joel Martínez, Rogelio Mora, Joel Tlatelpa,
Familia Romero de San Nicolás,
Brenda Miranda, José Luis Romero
Cuauhtlalopetzi Cuauhtotoatla

Arte a 360 grados surge en el 2008 con la misión de fomentar y difundir el arte contemporáneo y cultura, en el estado de Tlaxcala. En el transcurso de aquel trabajo creativo, caímos en cuenta de que el arte no es inocente de la actitud violenta que también se ejerce desde este sistema artístico-cultural con el mismo objetivo interminable de colonización epistémica y cristiana sobre nuestros pueblos. Para "nosotros", la responsabilidad de no reproducir discursos de muerte en ningún ámbito expresivo nahua, implicó el ejercicio reflexivo sobre esos otros sistemas opresores que vienen desde las migraciones indoeuropeas, con la influencia oriental egipcia-babilónica, romana, así como la imposición del cristianismo, el renacimiento o las rebeliones neocristianas contra el Vaticano, aunado a la etapa del desmantelamiento del cristianismo que todavía no termina y hasta la posterior etapa del empoderamiento capitalista patriarcal europeo, donde el cristianismo pierde preponderancia como argumento de la superioridad europea, discursos que se fueron imbricando en las ciencias exactas y sociales y hasta en las humanidades, solo para una misma intención desde hace ya más de 500 años, la de abolir nuestra diversidad lingüística y con ello abolir nuestra vida . Pues ya bastante sabida es su autodefinición de occidente eurocéntrico, como una cultura superior, justificando esa supresión de lo "otro" lo no-eurocéntrico que somos "nosotros", a través de su reafirmación del ethos de dominación como fundamentado universal por sobre la existencia de todas las "otras" nuestras culturas y conocimientos. Y también para el control den cuahtlan, cuahtlal, cuahtla, cuahtlatzatzi, cuahtzitzicatl, (lo que vulgarmente llaman naturaleza) que para nosotros a los que nos llaman "indios" es nuestro cuerpo, nuestro vivir, nuestro caminar, lo que vive in alteptl-cuauhtototatla (en la tierra, agua, montaña, mujer Matlalcueyatl de Cuauhtotoatla). Hoy reconocemos que, muchas formas de ver y sentir el mundo son negadas, por ser consideradas carentes de rigor científico o no correspondientes a las metodologías de las ciencias eurocéntricas, este es el caso de los pueblos "indígenas", donde la mayor parte del conocimiento está dado de forma oral, expresada en lo que llaman literatura de mitos, cuentos, poesía, cantos fiestas y ritos, conocimiento nuestro que parece no pasar la prueba de legitimidad comprobada. Todo este camino reflexivo que no es más que nuestra mirada de sí mismos, nos guió para encontrarnos en lo que queremos conservar: Nuestra lengua nahua. Reconocimos así, la importancia de pensar desde nuestro mundo, memoria, experiencia, imaginación, con nuestros cuerpos y vida; desde el ejercicio político-territorial y estético de la memoria nuestra, fuera de las epistemologías hegemónicas pero dentro de nuestras propias voces, oralidades, narraciones, textualidades, escuchas hablas, con las huellas de nuestro pasado. Este andar desde hace ya doce años, que hoy es nuestro presente, nos ha reconfigurado y seguimos en la emergencia de propiciar espacios de diálogo para la sistematización, revitalización y documentación de memoria oral del conocimiento nahua de Cuauhtotoatla, Tlaxcala. Actualmente, configuramos y recuperamos nuestro mundo desde la lengua nahua de la que deviene el hacer-pensar In tlamachtiliz in tlazaloaliz in to yuhcatiliz (en el hacer conocer el hacer aprender de nuestra cultura) que nos sigue permitiendo interpelar y hacerle frente a las problemáticas actuales que amenazan nuestro mundo. Paralelamente también reforzamos la creación de espacios simbólicos y físicos, como nuestro Tequiocalco, espacio en construcción que conformará casas de conocimiento de medicina, cocina, de la lengua, del movimiento, de la escucha y habla, de la voz del viento, del estar, del maíz y semillas, viviendo y reviviendo así nuestro acicamatiliztli (palabras o voces que llegan a nosotros) en nuestra comunalidad nahua cuauhtotoatlense.

José R. Bessa Freire
Profesor del posgrado en Memoria Social de la Universidad Federal del Estado de Río de Janeiro (UNI-Rio), donde orienta investigaciones de doctorado y maestría de la Facultad de Educación de la UERJ, y coordina el Programa de Estudios de los Pueblos Indígenas.

Juan López Intzín
Sociólogo maya y hablante de tseltal, nacido en Tenejapa, Chiapas. Es maestro en Antropología Social por la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México. Ha publicado *Sentipensar el género desde los pueblos originarios. Ch'ulel pluriverso* (UNAM, 2015). Es videodocumentalista desde el año 2000. Entre sus obras destacadas está *Por nuestra vida ofrendas*, ganadora del Festival de Cine y Video Indígena Morelia 2008. Actualmente es miembro del Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas.

José Ángel Quintero Weir
Investigador del pueblo añuu (Venezuela). Licenciado en letras (LUZ, 1986), profesor universitario, y escritor (novelista, cuentista y ensayista). Maestro en Estudios Latinoamericanos con especialidad en Lenguas y Cultura Indígenas (UNAM), y doctor en Estudios Latinoamericanos (UNAM). Actualmente dirige el proyecto Universidad Autónoma Indígena-uain-Wainjirawa.

Wiñay Mallki / Fredy Chikagana
Wiñay Mallki, que significa "raíz que permanece en el tiempo". Es escritor y poeta indígena quechua, de la nación Yanakuna Mitmak, del suroriente del Cauca, Colombia. Impulsor de trabajos organizativos que propenden por el fortalecimiento de identidad de su gente y por el florecimiento del mundo quechua a partir del quehacer de la "oralitura" nativa latinoamericana. Con su trabajo se ha logrado la recuperación y construcción de espacios sagrados para la nación Yanakuna Mitmak en el sur del país, como Yachay Wassi, que significa "casa del saber y la palabra". Tomado de la Revista Errata.

Hubert Matiúwàa
Hubert Malina [Matiúwàa] [Martínez Calleja] es un poeta y estudioso tlapaneco o mè'phàà. Licenciado en Filosofía y Letras por la Universidad Autónoma de Guerrero uagro. Maestro en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México UNAM. Cursó Creación Literaria en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México UACM. Realizó una estancia de investigación en Nicaragua sobre el parentesco de las culturas mè'phàà y sutiaba. Becario del Fondo Nacional para la Cultura y las Artes fonca.

Alicia Moncada
Wayuu, profesora de la Universidad Central de Venezuela, feminista anticolonial e integrante de diversas organizaciones de mujeres indígenas de la amazonía y la guajira colombo-venezolana.

Thomas Moore
Antropólogo, nacido en Estados Unidos, formado en la Universidad de Arizona, la Universidad Veracruzana y la Universidad de las Américas para pre-grado y para estudios de posgrado, en el programa de antropología de la New School for Social Research en Nueva York. Es residente en el Perú desde 1980 y co-fundador del Centro Eori de Investigación y Promoción Regional en Puerto Maldonado, Perú.

Emmanuel Tepal Calvario
Maestro en Filosofía por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP).

tumbalacasa
Andrea Ancira, Neil Mauricio Andrade,
Fernando Arpio, Alfredo Bojórquez,
Daniela Ramírez
tumbalacasa es un trayecto, acompañamiento o viaje editorial a caballo entre el pensamiento crítico, el diseño y el archivo. tumbalacasa es una plataforma editorial independiente radicada en la ciudad de méxico desde 2017 y actualmente está conformada por andrea ancira, daniela ramírez, alfredo bojórquez, fernando arpio y neil mauricio andrade. sus producciones operan como puestas en escena de relaciones sociales, ejercicios de crítica al poder y también de afecto, (contra)hegemonía, colaboración horizontal y la generación de complicidades. su objetivo es el contagio y la coproducción de sentidos que les impliquen con otrxs.

Las Lenguas del Diablo: lengua, cosmovisión y r-existencia de los pueblos de Abya Yala

Organización de Trabajo Arte a 360 Grados
José R. Bessa Freire
Juan López Intzín
José Ángel Quintero Weir
Wiñay Mallki / Fredy Chikagana
Alicia Moncada
Thomas Moore
Emmanuel Tepal Calvario

Primera edición, 2020

Compilador
José Ángel Quintero Weir

Editor
José Luis Romero

Coordinación editorial
Andrea Ancira

Edición y corrección de estilo
Andrea Ancira
Alfredo Bojórquez
Neil Mauricio Andrade

Diseño
Daniela Ramírez
Fernando Arpio

Cuidado de la edición
tumbalacasa

Tipografía
Espinosa Nova
(Estudio CH)

Papel
Snow Cream 60g

Impresión
Grupo Escorpión,
Ciudad de México

Distribución
Arte a 360 grados
aa360grados@gmail.com
tumbalacasa
tumbalacasaediciones@gmail.com

Edición
300 ejemplares

ISBN
En trámite

Impreso y hecho en México.

Eres libre de compartir, copiar, distribuir, ejecutar y comunicar públicamente la obra, bajo las condiciones siguientes:

Este libro es resultado de un trabajo comunal. Creemos que el conocimiento es un bien comunal y que este tipo de expresiones escritas realizadas en sinergia con instituciones públicas, organizaciones civiles, colectivos e integrantes de la comunidad deben seguir siendo para el bien comunal. Por estas razones, este libro en su versión digital es de libre descarga y en su versión impresa pedimos una cuota de recuperación y de distribución gratuita para pueblos originarios y medios comunitarios. Muchas personas han participado aportando recursos para que esto sea posible, pero no solo eso: tiempo, interés, atención y deseos.

Lenguas del diablo son todas aquellas lenguas que manchan y corroen las lenguas coloniales. Este libro plantea una serie de reflexiones situadas en territorios kaigáng, mè'phàà, nahua, tseltal, wayuu y quechua en torno a la erradicación de las lenguas originarias en Abya Yala. A través del racismo institucional, los Estados-nacionales perpetúan la demonización de las lenguas originarias que comenzó la iglesia católica durante la colonia. Estas páginas reúnen años de trabajo dentro y fuera de comunidades concretas, herramientas que invitan a situarnos en el aquí y ahora de los pueblos.

Señor "presidente", usted no nos invite a la feria. Nosotros nos invitamos solos. Al fin, muy en el fondo, es nuestro dinero.

¡Ay, ay, ay, diablo!

El "mal" funge como principio negativo: el diablo y el desencadenamiento de prejuicios y sincretismos que limitan, debilitan, no valoran la lengua, su práctica y sus contenidos, ideas, formas de vida que alberga.

Así como este humo nos vamos. Leña somos. Sacamos humo, está dormido en nosotros. De este humo picoso, penetrante, se impregnan los ojos que se dignan a mirarnos. En este calor que nos mantiene vamos volviéndonos humo.

tumbalacasa

Arte a 360 grados