

DESCOLONIZAR EL PUEBLO

Cuestionamientos al eurocentrismo desde la perspectiva náhuatl



Mural de Gregorio Xochitiotzi

tesis que presenta

TESIU ROSAS XELHUANTZI

para obtener el grado de Doctor en Estudios Latinoamericanos

Investigación apoyada por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (2003-2005)
y por la Dirección General de Estudios de Posgrado (2005-2008)

México, 2008



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

COMITÉ TUTORAL

TUTOR: DR. CARLOS LENKERSDORF
CENTRO DE ESTUDIOS MAYAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

COTUTORA: DRA. ROSSANA CASSIGOLI
CENTRO DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

COTUTORA: DRA. MÁRGARA MILLÁN
CENTRO DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

SINODALES

DR. JESÚS SERNA MORENO
CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE
AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

DR. MARIO ALBERTO CASTILLO HERNÁNDEZ
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS

A MI FAMILIA
PARA QUE TENGA FUERZA
EN LOS MOMENTOS DIFICILES

AGRADECIMIENTOS

Esta tesis significó más que un requisito académico, y se convirtió en un reencuentro con mi matriz cultural y familiar. No hubiera llegado siquiera a su inicio sin el sostén de mi familia. Mi mamá me brindó calor y vida con su amor, y me cuidó en los momentos más críticos de mi salud. Mi hermano me abrió caminos y miradas en mi vida cotidiana. Mi papá fue una guía que desde muy pequeño me orientó hacia nuestra matriz cultural. Mis abuelos paternos siempre me animaron a seguir adelante (descansa en paz abue Lolo). Mi abuela Lupita (descanse en paz) me adoptó en su casa durante mi estancia en la universidad. Mi abuelo Juan Xelhuantzi fue la pieza clave en esta tesis, pues su enseñanza de nuestra lengua náhuatl me llevó a conocer las llaves de nuestra cultura y pueblo. Todos mis parientes que me recibieron como un hijo en el pueblo, particularmente Marcos Xelhuantzi con toda su amplia familia, mis primitas que me hicieron ver lo que hacía y no debía hacer, así como Ricardo Xelhuantzi y su bondadosa familia. Amistades entrañables que surgieron en el pueblo, como Maricruz Tlilayatzí y su familia. Mi amiga Ofelia que me enseñó tanto de la lengua, amistad y familia náhuatl, un especial agradecimiento. Tantos abuelos que me mostraron la sabiduría de Nuestra Madre Tierra, como don Manuel y doña Tomasa Tlilayatzí. Los carnales de las pulquerías que me enseñaron a alburear en náhuatl. Al pueblo de Contla, por ser un espejo de mi memoria. A la milenaria Cholula por ser mi refugio.

En el ámbito académico, mi formación estuvo orientada por la experiencia de mi maestro y amigo Carlos Lenkersdorf, a quien le agradezco su gran disposición y sobre todo su interpelación a que me reencontrara con mi lengua y cultura. También agradezco su invaluable enseñanza a Rossana Cassigoli, quien me mostró e insertó en el oficio de la investigación y docencia. Al maestro Sergio Bagú (d.e.p.) por mostrarme los orígenes de la colonialidad. A Mária Millán, Mario Castillo y

Jesús Serna por sus valiosos comentarios. Al Posgrado en Estudios Latinoamericanos por haber aceptado mi investigación. Al CONACYT y a la DGEP por haberme brindado el apoyo económico para realizar los estudios. A la Universidad Nacional Autónoma de México que me ha nutrido durante doce años.

No puedo dejar de nombrar a mis compañeros de lucha. A Claudia por enriquecer mis y nuestras ideas, pero también nuestros sueños, por compartir el nosotros. A los pueblos andinos del Kollasuyo que me enseñaron tanto de su lucha. A los hermanos maseuales que continúan la lucha de Emiliano Zapata. A todos mis compañeros de la huelga de la UNAM de 1999: ¡la lucha sigue y sigue!

A todos los familiares, compañeros, maestros y amigos que no nombro pero que mi corazón les tiene muy presente, les agradezco por haber caminado conmigo, he llegado hasta aquí por ustedes, por nosotros.

Jesús R. X.

contenido

Introducción.....	6
<i>Primera parte. Así nos vemos</i>	
1. Colonialidad en las culturas.....	16
2. El Pueblo.....	29
3. Contla, nuestro pueblo.....	46
4. La mirada Xelhuantzi.....	69
<i>Segunda parte. Así los vemos</i>	
5. Nuestra madre Tierra.....	86
6. Lengua y poder.....	98
7. Potencial descolonizador náhuatl.....	117
(In) conclusiones.....	141
Fuentes de información escrita.....	150

INTRODUCCIÓN

Las palabras y silencios que aquí se reúnen cuentan cómo me reencontré con mi lengua y cultura náhuatl, que primero creí que no tenía, después pensé que había perdido, y ahora sé que siempre he tenido.

Cuando inicié el proyecto de esta tesis, había planteado un tema demasiado ambicioso que pretendía esquematizar una “epistemología de Amerindia”. Así se lo presenté al Dr. Carlos Lenkersdorf, quien me escuchó atentamente, y tras tomar aire me preguntó: “¿tú crees que existe la misma forma de construir conocimiento desde los inuit en Alaska hasta los mapuche en la Patagonia?”. Después de explicarle que yo descendía de una familia náhuatl pero que no había crecido en el pueblo de origen, y que tampoco había aprendido bien la lengua, entonces el profesor me dijo: “si quieres que te ayude en tu investigación, tienes que aprender la lengua y conocer la cultura. Tienes un año escolar para conseguirlo”.

Salí del salón y pensé en el tremendo lío que me había metido, pero acepté el reto. Me metí a cursos de cultura náhuatl en el Instituto de Históricas, seminarios de lingüística de náhuatl clásico en el Instituto de Filológicas, clases de gramática náhuatl en la Facultad de Filosofía, cursos prácticos de conversación náhuatl en el Instituto de Antropológicas. Y aunque todos esos espacios me enseñaron algo, ninguno me enseñó tanto como mi propia familia en las faldas del volcán de la Malinche en Tlaxcala.

LAS INCONVENIENCIAS DEL MÉTODO

Mi llegada a Tlaxcala fue bastante difícil. En el 2003 comencé a registrar información de campo. Primero busqué a los Teachka, jefes-mayordomo de los barrios religiosos. Cuando los entrevisté me preguntaron para qué era la investigación, a qué me dedicaba, etc. En ese entonces tardaba más en intentar explicar qué es una investigación en Estudios Latinoamericanos, que el tiempo que

me daban de entrevista. Sin embargo yo seguía aferrado a mis pésimas técnicas de investigación antropológica que conciben a las personas como meros objetos de estudio. Un sentimiento de desconfianza siempre marcó las conversaciones.

Cuando le pedí a un anciano del pueblo que me hablara en náhuatl, me respondió: “¿pa qué?, si de todas maneras no vas a entender”. Yo le dije que sólo así iba a poder aprender. Y me contestó: “xinechmaka mowelti, ¿ya ves cómo no entiendes?” Después me enteré que me estaba diciendo que le aventara a mi hermana, y entonces regresé unos días después y le dije: “nimitsmaka nokni” (“te aviento a mi hermano”). Ése día me enseñó unos mapas antiguos del pueblo y me platicó sobre las formas antiguas de organización de los barrios tradicionales.

Así aguanté un buen rato, hasta llegar con el Teachka del Barrio Xelhua, y en lugar de intentar explicarle en qué consistía la investigación, le dije que yo era un Xelhuantzi, y que me interesaba saber de mis parientes ascendientes que hubieran participado en la organización religiosa. El gesto de obviedad ante un argumento familiar abrió la puerta de la intimidad. No sólo me invitó a su casa, sino que me enseñó los registros que sólo se le entregan al Teachka sucesor.

Después de esa ocasión me di cuenta del papel tan importante que tiene la familia en la organización social, y de la intimidad como su decodificador. Mi abuelo migró del pueblo cuando era niño por la pobreza hace sesenta años, y ahora vive en el D.F. Fue hasta que pude ir con él a una boda de un pariente en el pueblo, que pude observar la total apertura a la intimidad. Fue como si se hubiera decodificado los accesos del habitar náhuatl, una puerta a la comunidad. Terminé hablando lo poco que sabía de náhuatl con las personas que se acercaban a hablarle a mi abuelo en lengua mexicana, quienes le mostraban y hablaban su parte más íntima. Fui capaz de darme cuenta que esa intimidad lograba mostrar la perspectiva desde la cual se articula el conocimiento, pero que se encontraba codificada en la lengua.

Esta relación lengua-cultura se convertiría en el eje de mi investigación, que sin embargo, tuvo complicaciones permanentes.

Al utilizar varias disciplinas y acercarse de forma multifocal a una cultura dinámica, esta investigación tuvo un sinnúmero de problemas metodológicos. Un ejemplo de este tipo de problemas fue el que se tuvo con el método de la etnografía, el cual tiende a elaborar sus descripciones desde una perspectiva investigador/objeto de estudio. Esta perspectiva equivaldría a una mirada desde fuera sobre dentro. En su introducción a la obra de Marcel Mauss, Levi-Strauss deja muy claro esta forma de construcción del conocimiento:

Para comprender convenientemente un hecho social, hay que captarlo totalmente, es decir, desde fuera, como si se tratara de una cosa, pero como una cosa de la que, sin embargo, forma parte integrante la captación subjetiva (consciente o inconsciente) que realizaríamos si, siendo inevitablemente hombres, viviéramos el hecho como el indígena, en lugar de observarlo como el etnógrafo (Lévi-Strauss, 1971: xxviii).

Los métodos etnográficos que utilizan “informantes” como fuentes de información, reproducen una relación subordinante que sitúa al investigador como un sujeto, y al informante como objeto. Este trato petulante comenzó a generarme tensiones en campo, pues la actitud de las personas estaba marcada por la desconfianza. Con el transcurrir del tiempo, comencé a modificar este método para dirigirlo hacia una relación respetuosa y horizontal entre personas que comparten su conocimiento con el investigador. Este camino de investigación me dirigió hacia una inculturación humana y familiar. Así, cuando acompañaba a Don Manuel Tlilayatzí, él me enseñaba la lengua y cultura náhuatl entre los surcos de la milpa. De esta manera, el trabajo de campo al estilo etnográfico se convirtió en un verdadero trabajo de campo: cultivando a Nuestra Madre Tierra.

El objeto de estudio dejó de serlo para convertirse en un sujeto de conocimiento al cual yo también pertenecía. La cultura náhuatl ya no era sólo un objeto de estudio,

sino mi propia matriz cultural. Comencé a utilizar un método íntimo entendiendo a éste como el posicionamiento desde adentro de la cultura. Y la consecuencia de esta intimidad es la intersubjetividad, concebida en esta investigación como una relación de reciprocidad entre sujetos que generan saberes. Fue así que la misma experiencia vivencial y fraternal de la investigación me encaminó hacia un método íntimo e intersubjetivo.

Al realizar este giro metodológico, la investigación tuvo serios problemas epistemológicos. Al tratar de articular un conocimiento originario comunitario que en la práctica toma distancia del conocimiento formal (eurocéntrico e institucional), surgió la paradoja de que mi tesis doctoral pertenece a un contexto académico e institucional. Fue entonces que la búsqueda científica y académica de conocimientos tuvo un límite, pero no así mi búsqueda y reencuentro con mi matriz cultural. Tal vez pasó algo parecido a lo que Georges Duby comenta: “los jóvenes eruditos que se dan cuenta de que sostener una tesis doctoral ya no sirve para nada, se vuelven mucho más libres ante nuestros ojos” (Duby, 1988: 53).

Con esta superación de mis límites científicos, llegué hasta donde un antropólogo no puede llegar, sea extranjero o nacional: a la intimidad más profunda de la desnudez familiar. Conocimientos que no pude conseguir como científico social, los pude conseguir como un Xelhuantzi: conocimientos heredados de forma tradicional desde mis tatarra y bis abuelos a mi abuelo, quien a su vez comenzó a transmitírmelos. Como científico social llegué a los límites de recopilación de datos, pero como integrante de mi cultura, me di cuenta que eran conocimientos demasiado íntimos que llegaban al grado de lo prohibido. El hacerlos públicos y darlos a luz, no hablémos siquiera de su escritura, implicaría degradar la dignidad humana y el respeto familiar de muchos parientes. En esta investigación se inmiscuyeron datos demasiado íntimos y dolorosos para mí, los cuales no conseguí como científico social, sino como un Xelhuantzi. Pero están ausentes aquellos

conocimientos que sobrepasan el borde de lo íntimo, y son reservados para mi descendencia. Esta tesis se mueve entre mis límites como científico social, y mi pertenencia a la comunidad y cultura náhuatl.

INVESTIGACIONES SOBRE LENGUA Y CULTURA NÁHUATL

El estudio sobre el mundo náhuatl es abundante, a pesar que los códices prehispánicos fueron quemados sistemáticamente por la Inquisición, y muy pocos de ellos lograron salvarse. El registro documental sobre la organización social y lingüística náhuatl alcanza los cinco siglos (Olmos, 1547; Molina, 1555-1571; Molina 1571). Pero esta construcción de conocimiento sobre el mundo náhuatl ha sido elaborada desde horizontes occidentales que han interpretado la cultura desde una lógica sujeto/objeto. Tras la elaboración de un estado del arte en torno a la producción eurocéntrica sobre lengua y cultura náhuatl, llegué a las siguientes conclusiones:

1. Los estudios sobre la cultura náhuatl han sido fragmentados y parciales. Existe una muy definida división entre historia, lingüística, antropología/etnología, filosofía y sociología para estudiar a la cultura náhuatl, siendo que ésta tiene que ser comprendida en su conjunto. El ejemplo más triste por su larga duración son los estudios lingüísticos en donde se mutiló la cultura de la lengua náhuatl: "En los trabajos de Palma, Quiroz, Flores y Campbell no hay alusiones a alguna cultura determinada, pues el interés es exclusivamente lingüístico. En los trabajos de Pedro de Arenas, Faustino Chimalpopoca, Darío Caballero no se aborda la cultura náhuatl, pues se presenta una cultura occidental hispana *en náhuatl*" (Brambila, 2003: 168). Nos enfrentamos al reto de (re) articular transdisciplinariamente el estudio de la lengua y la cultura náhuatl.
2. Los trabajos descriptivos realizados por la antropología reproducen la idea de mantener una especie de fósil vivo en un museo (Nutini 1968, 1974, 1989;

Meade, 1986; INI-CONAPO, 2000; INEGI, 2005). Al realizar la descripción etnográfica, se han registrado sobre todo las más peculiares diferencias que vuelven “más indios” a los “indios”. Esta forma descriptiva de abordar el estudio implica concebir a los pueblos de una forma local y homogénea. No obstante la dinámica de la cultura náhuatl nos muestra una rearticulación de las manifestaciones culturales en una multidimensionalidad local/global. La cultura se encuentra en constante movimiento y redefinición, por eso ya no es posible sostener la realización de catálogos etnográficos sobre las diferencias culturales. El fondo ideológico de esta diferenciación, a mi parecer, es la construcción de la otredad como una relación subordinante del otro diferente al hegemónico.

3. Las descripciones etnográficas se vuelven obsoletas en periodos cada vez más cortos. El vigoroso movimiento de la cultura náhuatl nos revela la incapacidad de seguir su paso en el desarrollo teórico. Peor aún, a pesar de la lenta velocidad de la teoría ante la dinámica velocidad de la cultura, se siguen produciendo obras preponderantemente del período prehispánico. Con este enfoque se margina el potencial epistémico de la cultura náhuatl contemporánea. Un ejemplo basta: la obra *La filosofía náhuatl* de Miguel León Portilla (2001, 1ª ed. 1956) que causó un fuerte debate hace 50 años en torno a la existencia de una “filosofía indígena”, no alcanzó a proyectar el saber de la cultura náhuatl “clásica” hacia la tradición náhuatl contemporánea. Se ha construido una imagen de que el tejido del conocimiento náhuatl quedó únicamente en el pasado prehispánico.
4. Finalmente queda al descubierto el eurocentrismo de los estudios sobre la cultura náhuatl, que han sido elaborados en su inmensa mayoría por no-nahuas. La interpretación de la cultura enmarcada por un horizonte occidental, es un mecanismo insostenible. La (re) articulación del conocimiento náhuatl contemporáneo y su inserción en el debate teórico

como una propuesta epistémica no eurocéntrica, constituye un potencial desconocido hoy día.

Esta última conclusión nos lleva a repensar la construcción del conocimiento sobre la lengua y cultura náhuatl. Sería necesario realizar un estado del arte ya no desde un horizonte eurocéntrico, sino desde las producciones realizadas por los propios nahuas sobre sí mismos, desde aquellos tlacuilos que en la inicial colonia se dieron a la tarea de fungir como escribanos, hasta las producciones contemporáneas que han surgido particularmente en el campo de la lingüística. Pero también tendríamos que salirnos del papel hegemónico de la escritura y la academia, y recuperar el vasto conocimiento que se genera desde la tradición oral náhuatl, la cual ha sido marginada y rechazada como matriz de saberes.

Es momento que la palabra náhuatl sea hablada por su propio aliento, por su propio pueblo, que deje de ser interpretada desde afuera, y comience a ser pensada desde adentro, desde su más honda intimidad. El papel de las investigaciones que se salgan de la lógica eurocéntrica se vuelve fundamental. Pero más importante aún, son las propuestas epistémicas de saberes no occidentales, que muestren caminos posibles en el futuro de los pueblos originarios. Si se logran articular estas nuevas propuestas teóricas fundamentadas en matrices culturales no eurocéntricas, entonces podremos hablar de un proceso de descolonización del saber de los pueblos.

PALABRAS COMPARTIDAS

En el 2006 tuve la oportunidad de compartir mi experiencia en un encuentro de pueblos originarios en Bolivia. Ahí comenté que pertenezco a una generación en la que el abuelo hablaba la lengua, los hijos la entendían pero no la hablaban, y los nietos ya no la habían aprendido. Pero existe la posibilidad de recuperar la lengua y fortalecer la cultura. Lo sorprendente fue encontrarme con procesos tan

parecidos en otros pueblos del continente, aunque en distinta forma. Compañeros aymara y quechua de Bolivia compartían la misma preocupación en torno a la pérdida de la lengua que empiezan a tener los jóvenes. Sentían que el rechazo interno a la cultura propia los alejaba de la comunidad. Otros compañeros mapuche de Chile y Argentina ya habían pasado ese proceso de pérdida de la lengua mapudungun desde hace tiempo, en un contexto de concentración de la población en las ciudades, y de individuación de las comunidades. Pero ahora se encuentran en un proceso de reconstrucción de la comunidad, y están recuperando su lengua y cultura a través del acercamiento con los abuelos, o de grupos que promueven la recuperación de la identidad mapuche.

Al igual que yo, muchos hermanos y hermanas del continente luchan desde su propia historia por reencontrar a su cultura y descolonizar a su pueblo. Pude percibir en los compañeros la imperiosa necesidad de redireccionar la mirada en torno a su cultura. Ya no se trata que un antropólogo analice su cultura, sino que cada cultura tenga una mirada sobre sí misma. Pero más aún, que tenga una mirada sobre sí misma viendo a las demás culturas más allá de la occidental. Por eso se están generando diálogos epistémicos entre pueblos originarios de América con otros pueblos tampoco occidentales como el hindú, a través de los Estudios Subalternos (Rivera Cusicanqui y Barragán, 1997). En Bolivia empiezan a surgir propuestas de formas alternas a las liberales de construir la democracia, sustentadas en las culturas y lenguas andinas (García Linera, 2006 y 2007; Tapia 2007). La concepción de democracia de los pueblos originarios toma distancia de la liberal, y plantea una comunidad que busca consenso sustentado en estructuras como la andina ayllu (Patzí, 2004), en lugar de imponerse sobre las distintas partes que conforman un sistema de partidos políticos al estilo liberal.

De esta manera, y con la perspectiva que me abrió el encuentro con varios pueblos del continente, pude constatar lo que esta tesis sostiene como hipótesis central:

mientras que la perspectiva epistemológica occidental se sustenta en el individuo, la perspectiva náhuatl replantea la concepción del “nosotros” como articulador del saber. Al sustentarse en una matriz cultural no eurocéntrica, esta perspectiva tiene un potencial para la creación de propuestas teóricas y políticas no occidentales. Y es este el objetivo militante de la presente investigación: encaminar y redirigir el saber hacia una descolonización de los pueblos originarios del continente.

Finalmente estamos viendo los albores de un posible diálogo entre culturas del mundo, y un re-conocimiento entre ellas. Nos situamos ante un re-encuentro entre los pueblos y culturas de Nuestra América Originaria. La interpelación que me hizo mi propia cultura, puede también interpelarnos a todos si seremos capaces de aprender a escuchar otras culturas, otras lenguas y otros corazones.

PRIMERA PARTE

ASÍ NOS VEMOS

CAPITULO 1. COLONIALIDAD EN LAS CULTURAS

Este inicial capítulo problematiza el estudio sobre la cultura náhuatl dentro de un marco de colonialidad eurocéntrica. Aclaramos nuestra posición respecto a algunos conceptos (colonialidad, descolonización, eurocentrismo) que se manejan en el debate poscolonial latinoamericano. Intentamos mostrar el carácter ético-político que el investigador adquiere al estudiar una cultura que se encuentra en procesos de resistencia contra diversas manifestaciones de dominación y colonialidad. Y más importante aún, planteamos la necesidad de que las culturas se comprendan a sí mismas, y articulen una perspectiva no-eurocéntrica como forma de autodescolonización. Esta conciencia implicaría una militancia del conocimiento de los pueblos y culturas del mundo.

CIENCIAS SOCIALES Y COLONIALIDAD NÁHUATL

Náhuatl es un término utilizado por historiadores, antropólogos y lingüistas, para referirse a la lengua que actualmente hablan alrededor de un millón y medio de personas en la zona central de México.¹ Sin embargo, los frailes españoles que estudiaron esta lengua durante los tres siglos de Colonia en México, la registraron con el nombre de “mexicano”. Así lo registró Fray Alonso de Molina en 1571: *Vocabulario en lengua mexicana y castellana*. Fue hasta después de la Independencia de México cuando se comenzó a utilizar más el término náhuatl para nombrar a la lengua. Tal es el caso de Rémi Siméon que en 1885 publicó su *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*.

Mexicano y náhuatl se utilizaron como sinónimo, pero en realidad no lo son. El primer término fue utilizado por los franciscanos como gentilicio pero también como lengua. De esta manera existían los mexicanos y la lengua mexicana. En cambio el término *náhuatl* se trata únicamente de un adjetivo, y es diferente al

¹ 1,376,026 nahua hablantes son las cifras oficiales para el año 2005 (INEGI, 2005).

término *nahua* que se refiere al pueblo. En su diccionario, Molina tradujo náhuatl como “cofa que fuenta bien, afsi como campana” (Molina, 2001: 63v). El problema de la traducción “suena bien” es que se confunde con suena bonito, pero más bien quiere decir que suena fuerte. Náhuatl viene a su vez del verbo *nauati*: hablar alto. Pero para los antiguos mexicanos, eso significaba mandar. Si uno dice *nimitsnauati*, literalmente dice *yo te hablo alto*, pero significa *yo te ordeno*. Aunque antes de la llegada de los españoles se manejaba el término náhuatl, se prefería ampliamente el uso del término *tlajtoli*, que quiere decir *palabra, hablar*.

Aunque *nauati* y *tlajtoli* quieren decir hablar, son antagónicos entre sí. Desglosemos un poco. *Tlanauatiani* quiere decir *el que habla (alto)*, pero significa *mandón*. En cambio *tlajtoani*, que también dice *el que habla*, significa *gobernante*. Ya podemos darnos cuenta que el significado de mandón es muy diferente al de gobernante, pero continuemos con la explicación. La respuesta lingüística para *nauati* (hablar alto=mandar) es *ninotlatekilia* (yo trabajo para alguien). La respuesta para *tlajtoa* (hablar=gobernar) es *nimitskaki* (yo te escucho, entiendo). Aquí encontramos una diferencia abismal entre obedecer y entender. Náhuatl implica una relación de subordinación. Tlajtoa es una relación de consenso que genera gobierno. Los antiguos mexicanos tenían al tlajtoani como gobernante, y no a un tlanauatiani como mandón. Por eso la lengua y cultura mexicana está asociada con la *palabra consensuada tlajtoli*, y desvinculada con la *palabra mandada náhuatl*.

Por otro lado, la formalización del uso del término náhuatl en lugar de mexicano, se envolvió en el contexto de consolidación de los Estados nacionales en el continente americano durante el siglo XIX. Las lenguas y culturas previas al Estado-nación fueron unificadas bajo la cultura dominante. Por ejemplo, España se unificó bajo la lengua castellana, pero también bajo el mando del reino de Castilla. Cuando se conformó en Estado, España convirtió al castellano en lengua oficial

nacional, y ahora se le conoce como español, muy a pesar de otras lenguas como el vasco o el catalán.

El caso del mexicano fue al revés. Se tomó a la lengua mexicana para nombrar al nuevo país: México. Pero esta lengua no se convirtió en lengua nacional oficial del Estado Mexicano. En cambio, el español se convirtió en la lengua oficial, muy a pesar del centenar de lenguas existentes. Lo contradictorio fue que en México no se reconoció al mexicano, es decir a la lengua mexicana. En su lugar, se reconoció al mexicano como un ciudadano de nacionalidad mexicana. La cultura y lengua mexicana se volvieron ajenas a la nacionalidad mexicana. Estamos hablando de una apropiación del término mexicano por parte del Estado.

Fue entonces que se retomó el término náhuatl para evitar confusiones entre la lengua mexicana, y la nacionalidad mexicana. Así mismo se hizo indispensable el uso del término nahua, para acentuar la diferencia entre pueblo mexicano (nahua) y pueblo mexicano (nacional). Esta diferenciación se oficializó con la consolidación de las instituciones mexicanas (nacionales) en el siglo XX, cuando las disciplinas de las ciencias sociales comenzaron a trabajar para el Estado mexicano. Durante este periodo, intelectuales comprendidos desde José Vasconcelos hasta Manuel Gamio desarrollaron un sustento teórico sobre la identidad nacional que tomaría forma de indigenismo de Estado. En este sentido, la sociología, la antropología, la historia y la lingüística retomaron el nombre de náhuatl para referirse a la lengua y cultura, y nombraron mexicana a la identidad nacional que el Estado mexicano había construido artificialmente. De esta manera, las ciencias sociales consolidaron el carácter colonizado del concepto náhuatl, y el carácter colonizante del concepto mexicano.

Consideramos que el proceso que acabamos de describir es parte de una colonialidad del saber que se manifiesta a nivel global y que toma como punto de

referencia al eurocentrismo. En la búsqueda de comprender este proceso, coincidimos con la explicación que Edgardo Lander realiza sobre la colonialidad del saber en las ciencias sociales:

De la constitución histórica de las disciplinas científicas que se produce en la academia occidental, interesa destacar dos asuntos que resultan fundantes y esenciales. En primer lugar, está el supuesto de la existencia de un metarrelato universal que lleva a todas las culturas y a los pueblos desde lo primitivo, lo tradicional, a lo moderno. [...] En segundo lugar, y precisamente por el carácter universal de la experiencia histórica europea, las formas del conocimiento desarrolladas para la comprensión de esa sociedad se convierten en las únicas formas válidas, objetivas, universales de conocimiento. Las categorías, conceptos y perspectivas (economía, Estado, sociedad civil, mercado, clases, etc.) se convierten así no sólo en categorías universales para el análisis de cualquier realidad, sino igualmente en *proposiciones* normativas que definen el *deber ser* para todos los pueblos del planeta (Lander, 2000: 30-31).

Nos parece prioritario el énfasis que Lander hace acerca de la universalidad eurocéntrica de categorías, conceptos y perspectivas como mecanismo de interpretación de cualquier realidad y cultura del mundo. Se trata de la intención de universalización que se difundió con la expansión colonial de las potencias europeas. Esa interpretación eurocéntrica alcanzó un carácter dominante, al convertirse en un regulador de los saberes no occidentales que tendrían que ser asimilados a los sistemas cognitivos de la modernidad.

Dando continuidad a esta premisa, la sociedad industrial liberal se convertiría en la concepción universal que todos los pueblos y culturas tendrían que asumir. Se trataría de un metarrelato, en términos de Lander, que justificaría la colonialidad occidental sobre el mundo:

Esta es una organización *eurocéntrica*, que piensa y organiza a la totalidad del tiempo y del espacio, a toda la humanidad, a partir de su propia experiencia, colocando su especificidad histórico-cultural como patrón de referencia superior y universal. Pero es más que eso. Este metarrelato de la modernidad es un dispositivo de conocimiento *colonial* e *imperial* en que se

articula esa totalidad de pueblos, tiempo y espacio como parte de la organización colonial/imperial del mundo (Lander, 2000: 31).

A nuestro juicio, la colonialidad del saber es parte constitutiva de la colonialidad civilizatoria que se desató sobre el continente americano desde 1521, y posteriormente sobre el resto del mundo. El desplazamiento de la diversidad de perspectivas culturales hacia una perspectiva eurocéntrica, constituiría uno de los ejes de la colonialidad. Es en este sentido que la presente investigación concebirá a la colonialidad como la imposición de un modelo civilizatorio occidental (moderno, liberal y capitalista) sobre todos los sistemas del mundo y en sus diversas esferas: política, económica, social, cultural, histórica, y del saber.

EUROCENTRISMO Y DESCOLONIZACIÓN

Ahora intentemos definir nuestra posición respecto al eurocentrismo. En el debate latinoamericano sobre cultura e historia, existe una línea que relaciona colonialidad, poscolonialidad, y decolonialidad. Algunas posiciones dentro de esta línea, son las siguientes: la colonialidad del poder de Aníbal Quijano (2000), la colonialidad del saber de Edgardo Lander (2000), la transmodernidad de Enrique Dussel (1995), y la decolonización epistemológica de Walter Mignolo (2007). En ellos se encuentra la concepción del eurocentrismo como una perspectiva hegemónica del conocimiento generado desde el proceso de la modernidad capitalista de Europa occidental. Sus interpretaciones difieren en los procesos de inicio y expansión de la modernidad, pero todos ellos coinciden que colonialidad y modernidad son procesos intergenerados, y sustentados en el eurocentrismo. Un ejemplo de esta concepción es la definición de Aníbal Quijano sobre el eurocentrismo:

La elaboración intelectual del proceso de modernidad produjo una perspectiva de conocimiento y un modo de producir conocimiento que dan muy ceñida cuenta del carácter del patrón mundial de poder: colonial/moderno, capitalista y eurocentrado. Esta perspectiva y modo concreto de producir conocimiento se reconocen como eurocentrismo.

Eurocentrismo es, aquí, el nombre de una perspectiva de conocimiento cuya elaboración sistemática comenzó en Europa Occidental antes de mediados del siglo XVII (Quijano, 2000: 307-308).

A diferencia de Quijano, Enrique Dussel plantea que la modernidad inicia con la apertura de Europa al Atlántico, concretamente en 1492. En contra de la mayoría de las interpretaciones que conciben el inicio de la modernidad con el pensamiento de Descartes en el siglo XVII, Dussel plantea que la invasión Europea dio inicio a lo que llama modernidad temprana (Dussel, 1994).

Consideramos que los cuatro autores mencionados representan una corriente intelectual que plantea un eje de colonialidad-poscolonialidad-decolonidad, como una propuesta crítica al eurocentrismo desde afuera del eurocentrismo, es decir desde las periferias, concretamente desde América Latina. En este sentido, el lugar de enunciación en la construcción del conocimiento se vuelve fundamental para los procesos de descolonización del saber y del poder planteados por estos autores.

Sin embargo, consideramos que existen ciertas inconsistencias en esta corriente. Por ejemplo, los argentinos Walter D Mignolo y Enrique Dussel plantean que la crítica al eurocentrismo necesita destetarse de Occidente, no obstante que su propia formación académica es totalmente occidental-europea y su horizonte cultural es mestizo-europeo. Estos intelectuales recurren a los conocimientos que se encuentran en matrices culturales no eurocéntricas, para plantear la descolonización desde afuera del eurocentrismo. Pero no pertenecen a esas matrices culturales.

Mignolo y Dussel recuperan propuestas como la de Frantz Fanon quien retoma su origen africano, o la de Silvia Rivera Cusicanqui que se sustenta en el aymara, o la del quechua Waman Poma de Ayala. Consideramos que la inconsistencia de su planteamiento consiste en que la crítica al eurocentrismo que realizan no alcanza a

salirse totalmente de la lógica académica occidental, pero tampoco logra insertarse en una matriz de saberes no eurocéntricos. En consecuencia, generan un debate sobre los saberes no eurocéntricos como propuestas de descolonización epistemológica, pero no son productores de esos saberes descolonizadores, ni pertenecen culturalmente a esos saberes.

A pesar de ello, es importante el cuestionamiento al eurocentrismo que ha realizado la crítica poscolonial latinoamericana en todos los bandos teóricos: liberalismo, cristianismo, pero también al marxismo, develando con ello un universalismo occidental tanto de derecha como de izquierda.

De esta manera y para aclarar nuestra posición, en la presente investigación concebiremos al eurocentrismo como una forma unilateral de ver y subordinar el mundo que pretende ser universal mediante la imposición. Consideramos que el eurocentrismo no se limita a su enunciación desde la modernidad de la Europa Occidental, sino desde cualquier concepción de una verdad absoluta.

Con este sentido, las definiciones de eurocentrismo como la de Aníbal Quijano se convierten ellas mismas en definiciones eurocéntricas por concebir su origen en la Europa Occidental. Desde nuestra perspectiva, el eurocentrismo no radica en un geo-posicionamiento, sino en una actitud subordinante sobre el mundo, sea ésta europea o no. Esta subordinación es la que constituye el *modus operandi* de la colonialidad. Por lo tanto, las propuestas de descolonización sobre/fuera de la cultura reproducen la lógica colonial.

Así pues, por descolonización entendemos un proceso de resistencia comunitaria generada desde la intimidad de la cultura, en contra de las estructuras civilizatorias de la dominación eurocéntrica. Nuestra posición es clara: la descolonización se tiene que generar desde adentro de la cultura.

A lo largo de la tesis trataremos de desarrollar este argumento. Por el momento baste con mostrar el estudio de la cultura desde adentro o desde afuera, como un posicionamiento del investigador que devela el carácter ético de su investigación.

¿CÓMO Y PARA QUIÉN INVESTIGAMOS?

La interpretación de las culturas ha estado estrechamente vinculada a intereses hegemónicos. Durante la Colonia, el estudio de la cultura náhuatl por parte de los frailes españoles tenía como uno de sus objetos de estudio al conocimiento social, político y religioso de los pueblos, para instaurar sobre ellos las estructuras coloniales de evangelización y dominación política. El estudio de la lengua náhuatl se convertiría en el medio por el cual fluirían las ideologías y categorías coloniales hacia los pueblos.

Esta necesidad de subordinar a la lengua para imponer la ideología dominante, se develó muy tempranamente en un texto de 1524 titulado: *Coloquios y Doctrina Cristiana con que los doce frailes de san Francisco enviados por el papa Adriano VI y por el emperador Carlos Quinto convirtieron a los indios de la Nueva España. En lengua mexicana y española* (Véase León Portilla, 1986). En este importante escrito se muestra claramente la imposición civilizatoria y eurocéntrica del cristianismo sobre el mundo náhuatl. El hecho que se encuentre escrito en “lengua mexicana y española” muestra ya una conciencia de la necesidad del traslado de lengua para la evangelización y colonización. Este punto lo recuperaremos adelante.

La interpretación de las culturas se ha mantenido vinculada a los intereses hegemónicos hasta nuestra época. Durante la primera mitad del siglo XX, las ciencias sociales sirvieron abiertamente al Estado mexicano para fortalecer la ideología estatal, tanto de derecha como de izquierda. Un ejemplo del uso estatal de las ciencias sociales lo constituye la presidencia de Lázaro Cárdenas, quien “echa los fundamentos de una historiografía estatal de la revolución: su

preocupación política, no científica, es explícita y transparente” (Gilly, 1986: 12). Este pacto entre ciencias y Estado alcanzó a concretar la ideología de la identidad nacional como un proyecto político. En retribución, el Estado propició el fortalecimiento de las disciplinas con vertientes sociológicas.

Lo anterior nos conduce a muchos cuestionamientos en torno al carácter ético y función política del conocimiento de la cultura: ¿para qué la investigamos?, ¿para quién?, ¿con qué finalidad? En un contexto latinoamericano, Daniel Mato también se pregunta para qué sirve el estudio de las culturas subalternas, y a quién sirve la extracción de sus conocimientos y secretos:

¿Quién está interesado en dar a conocer esta información? ¿Los grupos “subalternos” pidieron ser estudiados? ¿Quién podría sacar provecho de tal producción de conocimiento? ¿A los intereses de quién sirven estas investigaciones? ¿A qué intereses guían-informan-orientan estas investigaciones? ¿Qué ganan los grupos sociales “subalternos” con esta producción de conocimiento? Mi planteamiento es que la investigación que amplía el conocimiento acerca del “subalterno”, lo coloca al alcance de los agentes hegemónicos en las sociedades metropolitanas a través de la publicación (generalmente en lenguas ajenas a los grupos “subalternos”) y otras formas de almacenamiento y distribución de la información (Mato, 1998: 482; traducción nuestra).

Al tratar de definir cómo estudiamos la cultura, surge también la pregunta para qué la estudiamos. Estos cuestionamientos traen a la mesa de la interpretación de la cultura, una generación de relaciones de dominación en torno a su estudio. Expliquemos con un par de ejemplos.

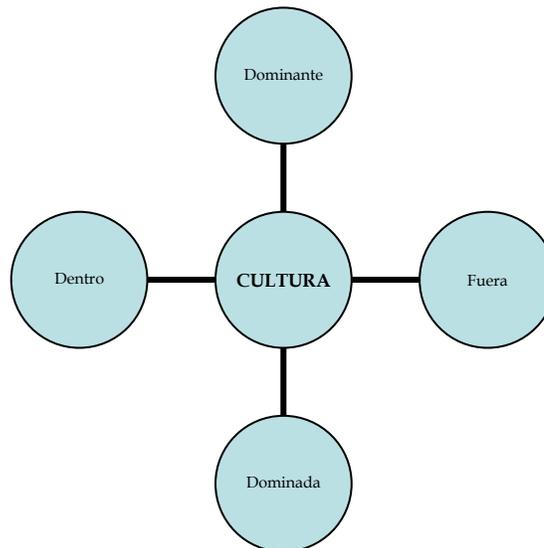
En su obra *La interpretación de las culturas*, Clifford Geertz (2000 [1ª ed. 1973]) plantea que “los escritos antropológicos son ellos mismos interpretaciones y por añadidura interpretaciones de segundo y tercer orden. Por definición, sólo un *nativo* hace interpretaciones de primer orden: se trata de *su* cultura” (Geertz, 2000: 28). Geertz propone que la interpretación de la cultura debe hacer una diferencia clara entre el antropólogo y su objeto de estudio. El antropólogo recopila

descripciones de la realidad de un grupo en particular, para después elaborar un análisis independiente de ese grupo, es decir, una interpretación del antropólogo. De esta manera, existe un distanciamiento entre el antropólogo como investigador o sujeto cognoscente por un lado, y la cultura interpretada u objeto de estudio por el otro lado. Se trata de un enfoque que genera una relación de subordinación de un sujeto sobre un objeto, y que se ubica desde un “fuera” para interpretar un “dentro” de la cultura.

En un sentido distinto al de Geertz, el británico Hoggart planteó la necesidad de interpretar una cultura desde su interior. En su estudio realizado en 1957 sobre la clase obrera, Hoggart (1990) utilizó su doble condición como investigador y obrero, para realizar una interpretación desde el interior de la cultura obrera y desde sus propios códigos como clase social. La conclusión a la que llegó fue que las interpretaciones desde el exterior de la cultura obrera generan una pérdida de su especificidad. Y más aún, cuando la interpretación de una cultura externa sobre una interna se convierte en una relación entre una cultura dominante y una dominada, se distorsiona la interpretación desde el posicionamiento del interpretador. En otras palabras, la conclusión de Hoggart fue que la interpretación de una cultura es marcada por la posición cultural del investigador, así como por su posición en las relaciones sociales de dominación.

Con los elementos que hemos contemplado hasta el momento, podemos concebir un cruce entre un dentro y un fuera de la cultura, así como una interpretación dominante y otra dominada. Podemos visualizarlo de la siguiente manera:

Diagrama 1
Cruces en la interpretación de la cultura



Desde nuestra posición, consideramos que una cultura no debe ser interpretada desde fuera, sino comprendida desde adentro. Esto lo planteamos con un sentido ético, pero también porque este enfoque nos puede retribuir ampliamente si somos pacientes como lo exigen las largas estancias de convivencia al interior de la cultura. En este mismo sentido se proyecta la propuesta de Bodley:

Es imposible conocer cualquier cultura si no es desde su interior, como un miembro nativo. Incluso el antropólogo más hábil siempre será un externo cuando observe una cultura diferente. El problema para los antropólogos es cómo superar, o al menos tomar conciencia, de los prejuicios culturales propios, mientras intenta comprender otras culturas desde su interior. La traducción de símbolos desde una cultura dada siempre será imprecisa. El problema se complica por el hecho de que los miembros de la cultura pueden ser inconscientes de los significados fundamentales de sus propias categorías culturales (Bodley, 2000: 12; traducción propia).

La posición que Bodley toma corresponde al enfoque denominado *emic*, el cual plantea que para entender la cultura desde su perspectiva interna, es necesario utilizar categorías creadas por la propia cultura. Sin embargo, Bodley plantea que los miembros de la cultura pueden desconocer el significado de los conceptos clave

de su propia cultura. Por tanto los conceptos tienden a ser creados por la interpretación del investigador externo a la cultura (Bodley, 2000: 13).

No hay que perder de vista que las culturas estudiadas por la antropología suelen ser las culturas no occidentales. Esas culturas han sido subordinadas por los imperios coloniales desde hace cinco siglos. La preocupación de Bodley se centra en que no existen suficientes categorías “científicas” elaboradas por las culturas “aborígenes”. Pero lo que no contempla Bodley es que esa situación sucede en todas las sociedades. Sólo basta mostrar el nivel básico de educación que tiene el grueso de la población de los Estados Unidos, en contraste con la producción que ese mismo país genera a través de intelectuales de todo el mundo que radican en los centros de investigación estadounidenses. Con esto queremos decir que el acceso a la educación institucional no es garantía de que los miembros de una cultura conozcan su propia cultura, sea ésta occidental o no, dominante o subordinada. Tal vez habría que preguntar a los antropólogos que estudian otras culturas, qué tanto conocen de su propia cultura, y qué tanto pueden explicarla con sus propias categorías culturales.

Y aquí viene el giro que buscamos: la interpretación no debe ser exclusivamente *sobre* otras culturas, sino *desde* las propias culturas. Los llamados “intelectuales indígenas” constituyen un ejemplo de la elaboración de estudios desde el interior de culturas no occidentales, tratando de explicar y entender a su propia cultura (véase Patzi, 2004; Gómez, 2005; Amador, 2002).

Este es el sentido que tomamos en la presente investigación, y el compromiso militante que adquirimos. Consideramos que la búsqueda de proyectos políticos creados por los propios pueblos y desde el interior de la cultura, tienen que sobrepasar el eurocentrismo inherente en las ciencias sociales. Si se articulan proyectos políticos con un marco interpretativo eurocéntrico, el alcance que tengan

los pueblos será muy limitado. De la misma manera, las propuestas críticas al eurocentrismo que no se comprometan con un proyecto político y social de las culturas en resistencia, no llegarán más allá de la academia.

Por ende, el reto para quien pretende comprender las culturas colonizadas implica un posicionamiento crítico a las estructuras sociopolíticas así como científicas. Y el resultado que se espera de la investigación es que aporte elementos útiles para la propia cultura y comunidad en concreto, y no solamente para un requisito académico, ni mucho menos para intereses hegemónicos. La investigación debe servir a la propia cultura en estudio, y debe regresar a ella. Por eso, el investigador tiene el compromiso ético de entregar el resultado de su investigación a la comunidad, y no dejar que se quede guardada en un archivero de tesis en las universidades metropolitanas.

En congruencia con lo argumentado en este capítulo, esperamos que quede clara nuestra intención de explicar la cultura náhuatl desde adentro, y los objetivos militantes e implicaciones epistemológicas que ello conlleva. Para comenzar a adentrarnos en esta cultura, retomemos la siguiente frase náhuatl como una propuesta conceptual:

- *ijtik titonotsaj*

ijtik se traduce como *en el lugar del abdomen, en la panza*, pero su significado es *adentro*. Por su parte, *titonotsaj* se traduce como *nos platicamos entre nosotros*. Pero el sentido de platicar en este contexto implica también consulta, diálogo. Y el objetivo final de este diálogo es el consenso. De esta manera, el significado conceptual y cultural de esta oración es el siguiente:

- *nosotros dialogamos y llegamos al consenso comunitario desde nuestro interior*

Con esta premisa, los invitamos a comenzar nuestro recorrido por la lengua y cultura del pueblo náhuatl.

CAPITULO 2. EL PUEBLO

Estaba sentado en la banquita junto al pilar. En frente, a medio metro, Doña Juanita se mecía en una hamaca, descansaba de un largo día de trabajo de preparación para la fiesta del Espíritu Santo. Alrededor de la hamaca estaban otras siete mujeres platicando sobre lo que había pasado en el día y lo que faltaba para el día siguiente. Yo estaba muy silencioso y atento. Mi abuelo me había enseñado algo de náhuatl de Tlaxcala, pero ahí me encontraba en Guerrero donde tienen otra variante lingüística. Me di cuenta que Ofelia me estaba observando, y se acercó para decirme: “vente pa dentro de la casa pa que no estés solito”. Me quedé sorprendido con eso de “solito”, pues había muchas señoras alrededor de mí. En la siguiente estancia había un grupo grande de hombres sentados en círculo platicando, aunque no alcanzaba a oír lo que decían. A mi izquierda jugaban unos diez niños de entre seis y diez años. Más al fondo estaban los músicos tomando cervezas, y todavía más allá estaba la cocina llena de mujeres preparando tortillas. A mi alrededor había al menos cincuenta personas, pero Ofelia me estaba diciendo que estaba “solito”.

Cuando entré al lugar donde me indicaron, pude ver que estaban los compañeros de la escuela con los que fui en esa ocasión. Entonces me di cuenta que las personas a mi alrededor estaban organizadas en distintos grupos: mujeres casadas, mujeres solteras, hombres casados y ancianos, jóvenes, niños, niñas y las mujeres que se encontraban en turno para la cocina. No me pude dar cuenta que todos estaban organizados en grupitos, porque nadie se ponía de acuerdo para ver dónde se sentaban, sino que era un acuerdo implícito. Las personas caminaban por todas partes, interactuaban entre sí, iban y venían, pero en algún momento se reagrupaban en el lugar que les correspondía casi inconscientemente. Hasta ese momento pude entender que yo no estaba integrado en la comunidad aunque estuviera rodeado de muchas personas. No estaba siguiendo los códigos sociales

de agrupación, ni estaba en el grupo en el que tenía que estar. Yo mismo me excluía de la comunidad. Precisamente era eso, “yo mismo”, pero no un “nosotros”. Fue por eso que me veían “solito”. Pero mi actitud de querer escuchar y aprender la lengua, y de respetar la cultura, hizo que entre todos me ayudaran a incorporarme a la comunidad.

Ese viaje al pueblo de mi amiga Ofelia me hizo dar cuenta del gran camino que es el aventurarse en otra cultura para lograr comprenderla desde la perspectiva de la cultura, y no desde la mía únicamente. Si yo hubiera explicado el contexto desde mi perspectiva, no se hubieran comprendido los mecanismos desde la propia cultura, sino que hubieran sido una interpretación personal registrada en forma de descripción etnográfica. El ejemplo sirve para mostrar cómo es posible estar al interior de una cultura sin comprenderla.

En contraparte, lo que se desprende de una falta de voluntad para comprender la otra cultura, es inevitablemente, una relación de subordinación.

CONCEPCIÓN DOMINANTE DEL PUEBLO

La idea de pueblo ha sido un tema bastante problematizado. El derecho de autodeterminación de los pueblos surgió cuando la modernidad capitalista estableció un sistema mundial a través de la consolidación de Estados-nación en el siglo XIX. La estructura estatal se articuló a partir de la idea de nación, un constructo que desde el siglo XVIII había alcanzado su consolidación ideológica con la Revolución Francesa, cuando las ideas liberales cuestionaron la soberanía del rey que se proclamaba a sí mismo como el pueblo.

En la Europa de los siglos XVIII y XIX, el Estado-nación tuvo que eliminar las múltiples diferencias de la multitud, concebida ésta como un conjunto abierto de relaciones con múltiples voluntades. Para eliminar las diversas voluntades, la

nación forzó en una síntesis todas esas multiplicidades, para dar lugar a una voluntad única que tomó la forma de pueblo: “aunque el pueblo se propone como la base originaria de la nación, la concepción moderna del pueblo es en realidad un producto del Estado-nación y sólo sobrevive dentro de su contexto ideológico específico” (Hardt y Negri, 2002: 104).

En su obra *Imperio*, Michael Hardt y Antoni Negri (2002) plantean que la construcción de la idea moderna del *pueblo* en relación con la nación, se sirvió del racismo colonial. Un mecanismo del racismo colonial se sustentó en la diferenciación de las identidades de los pueblos europeos con las de los pueblos “primitivos”, es decir los pueblos no-europeos. Para conseguirlo, se añadió la idea de raza a la relación pueblo-nación, y de ello devinieron las “razas puras” que sostuvieron los argumentos coloniales de dominación:

La identidad del pueblo se construyó sobre un plano imaginario que ocultó y/o eliminó las diferencias y, en el plano práctico, esto se tradujo en la subordinación racial y la purificación social. La segunda operación fundamental en la construcción del pueblo, facilitada por la primera, consistió en eclipsar las diferencias internas haciendo que un grupo, una clase o una raza hegemónica *representara* a la población en su conjunto (Hardt y Negri, 2002: 105).

El primer mecanismo sustentado sobre las “razas puras” tuvo trágicas consecuencias en la Segunda Guerra Mundial, cuando se justificó la guerra y el holocausto con la ideología de la superioridad del pueblo ario. El segundo mecanismo planteado nos recuerda el caso histórico de Ruanda en 1994, cuando el pueblo hutu realizó un genocidio a machetazos en contra del pueblo tutsi, como una venganza por haber sido una minoría en el poder impuesta por la colonia holandesa. La exacerbación de estas ideologías racistas hicieron olvidar que judíos y arios convivieron pacíficamente antes de la guerra, al igual que hutus y tutsis antes del genocidio.

La interpretación de Hardt y Negri se sitúa desde la experiencia dominante de Occidente, y no contempla otras concepciones culturales de pueblo. Parte de una era posmoderna en la que la figura del pueblo se “desdibuja”, debido al carácter dominante que adquirió en Occidente al fusionarse con la nación. Pero abre una posibilidad en la que se incluye otra perspectiva del pueblo en su fusión con la nación, desde la relación dominante/subordinado:

El concepto de nación se invierte cuando se lo aplica en el contexto de los grupos subordinados, en lugar de hacerlo en el de los grupos dominantes. Para decirlo más claramente, parecería que, mientras en manos de los dominadores el concepto de nación promueve la estasis y la restauración, en manos de los dominados es un arma empleada para impulsar el cambio y la revolución (Hardt y Negri, 2003: 107).

Aunque Hardt y Negri enfocan su análisis en la relación de dominación, su planteamiento abre la posibilidad a otros significados de pueblo más allá de la concepción dominante de Occidente. No es casualidad que los “otros” pueblos que fueron subordinados por la colonialidad, son pueblos no-occidentales. La pluralidad de culturas no-occidentales también trae consigo una pluralidad de formas de concebir el mundo social, y por tanto, múltiples formas de concebir al pueblo.

La experiencia histórica de Occidente colocó la idea de pueblo dentro de un proceso de dominación. Pero esa experiencia dominante no es por mucho la única. Si comenzamos a escuchar las experiencias históricas de esos pueblos subordinados, nos abrirán el camino a otras formas de comprender el pueblo desde perspectivas de resistencia a la dominación. Pero también abrirán perspectivas que se salgan de la dicotomía dominador/dominado, ya que a final de cuentas, esa dicotomía surgió como un constructo de la colonialidad occidental. Además de la concepción dominante del pueblo en Occidente, existen experiencias no eurocéntricas que tienen significados de pueblo totalmente diferente. Por tanto, no existe una definición única de pueblo.

La problematización del pueblo desde la experiencia de Occidente es bastante amplia, y su desarrollo implicaría otros caminos, que en cierto grado toqué anteriormente (véase Xelhuantzi, 2003). En cambio, la comprensión del pueblo desde experiencias no-occidentales es menos conocida. En esta investigación se intenta escuchar y comprender, más que definir, la concepción de pueblo desde la perspectiva náhuatl. Partiremos del *altepetl* como forma no occidental de organización de la comunidad que mantiene vínculos con el presente, y que se proyecta a un futuro de reacomodo de la comunidad en un mundo individualizante.

ORIGEN COLONIAL DEL PUEBLO

La historia tlaxcalteca previa a la invasión española, tiene pocos registros documentales. Lo que se conoce más de este periodo gira en torno a los asentamientos y grandes movimientos demográficos. De hecho, la organización sociopolítica tlaxcalteca se conoce sobre todo a partir del periodo de la Colonia.



En su investigación *Tlaxcala in the sixteenth century*, Charles Gibson (1967 [1ª ed. 1952]) realizó una profunda búsqueda de documentos sobre las formas políticas tlaxcaltecas del siglo XVI, y concluyó que la historia previa de Tlaxcala estaba prácticamente indocumentada: “De hecho son desconocidos los detalles de los procesos sociales y políticos de la pre-conquista de Tlaxcala, excepto en sus aspectos más generales” (Gibson, 1967: 11; traducción nuestra).

A pesar de ello, es posible conocer las formas políticas tlaxcaltecas no coloniales a partir de las adaptaciones que surgieron con el contacto colonial. Con la irrupción de la invasión española en la sociedad náhuatl, se inició un proceso de adaptación

en las formas de organización social y política por parte de ambos lados. Debido a las pocas autoridades españolas establecidas en el siglo XVI, el Virreinato de la Nueva España tuvo que tomar la estructura política preexistente de los nahuas, y sobreponerse en ellas. Pero esto sólo fue posible porque los gobernantes tlaxcaltecas consideraron estratégica una alianza con los invasores. Por este motivo, la sociedad náhuatl tlaxcalteca mantuvo una profunda continuidad en sus formas de gobierno durante la Colonia. De hecho, los gobernantes nahuas regionales y locales continuaron en su cargo y con sus propias formas de gobierno hasta ya avanzada la Colonia.

En su obra *Los nahuas después de la Conquista*, James Lockhart (1999 [1ª ed. 1992]) plantea que los nahuas tomaron las instituciones españolas como propias, logrando con ello una adaptación que permitía el mantenimiento de la organización sociopolítica náhuatl. Simultáneamente, los españoles visualizaron esta adopción de los nahuas como un triunfo de su evangelización y civilización, con lo cual se permitió el mantenimiento del contenido náhuatl en las instituciones coloniales. Se trató de un proceso de negociación en el cual ambos bandos obtuvieron lo que querían: el reconocimiento de la corona española como autoridad máxima por un lado, y el mantenimiento de las formas de organización náhuatl por el otro lado.

Lockhart plantea que la estructura política náhuatl llamada *altepetl*, fue reconocida como *pueblo* por parte de las autoridades españolas, cuando se propusieron reorganizar los territorios sometidos, aprovechando las unidades sociopolíticas existentes:

Las entidades más grandes a las que también se llamaba *altépetl*, como la gran potencia de Tlaxcala, que ocupaba la mayor parte de lo que hoy día es el estado mexicano de ese nombre, eran en realidad confederaciones que carecían de un solo centro, y su organización se basaba en los *altépetl* que los constituían, que compartían mutuamente todos los deberes y

beneficios [...] Después de la conquista, el *altépetl* adquirió aún más importancia. Todo lo que los españoles organizaron fuera de sus propios asentamientos en el siglo XVI, la encomienda, las parroquias rurales, las municipalidades indígenas, las jurisdicciones administrativas iniciales, fue sólidamente construido sobre *altépetl* individuales ya existentes (Lockhart, 1999: 28).

Para entender mejor cuál es el contenido del concepto *altepetl*, es necesario recurrir a su sentido lingüístico. Miguel León Portilla traduce *altepetl* como “el agua en el monte” (León Portilla, 1997: 17). Efectivamente, el término se constituye de dos raíces: *atl* (agua), y *tepetl* (cerro). Sin embargo la lectura semántica del náhuatl se entiende de derecha a izquierda, por lo que la traducción literal sería “cerro de agua”, y no “agua en el monte” como propone León Portilla. La diferencia tiene un sentido profundo. La interpretación de la metáfora “cerro de agua” podría ser la siguiente: el sostén (cerro) está constituido de un fluido (agua). Si tomamos en cuenta que desde la cosmovisión náhuatl el movimiento constituye el origen de la vida, esta metáfora se entendería como un conglomerado en movimiento. Entonces el término *altepetl* plantea una articulación de relaciones humanas que habitan un espacio, y que constituyen un cuerpo comunitario.

Al sustentarse en el cerro (*tepetl*) y no en el agua (*atl*), la versión de León Portilla (agua en el cerro) está haciendo énfasis en el territorio, y no en el movimiento humano. De hecho, el énfasis en la territorialidad proviene de la traducción de *altepetl* al español: ciudad. El concepto occidental de ciudad, como se retomará y profundizará adelante, tiene una carga semántica de control humano sobre el territorio, es decir, se trata de una relación subordinante colonial. En cambio *altepetl* hace énfasis en las formas mediante las cuales la comunidad habita un espacio. Es por esto que no importa el tamaño del territorio que habita la comunidad, sino la constitución de la comunidad como un cuerpo.

A partir de esto, concluimos que la traducción de *altepetl* al español generó un concepto colonizado. Hurguemos un poco más en esta génesis. Fray Alonso de Molina tradujo en 1571 *altepetl* como “pueblo, o rey” (Molina, 2001: 4r). Pero al conjugar el concepto con otras raíces, mostró el conflicto existente en la traducción cuando se quiere diferenciar el tamaño: “Altepeitta. Vifitar los pueblos, villas, o ciudades” (Molina, 2001: 4r). Aquí podemos ver la incompatibilidad de la traducción, debido a que unificó como equivalentes de *altepetl* a *pueblo*, *villa* y *ciudad*, cuando se trataba de categorías muy diferenciadas por la importancia para la colonización española.

Lockhart propone que el origen del conflicto de la traducción de *altepetl* como *pueblo*, surgió en un contexto de exclusividad colonial del término *ciudad* para las fundaciones españolas:

Pueblo o ciudad es frecuentemente la mejor traducción al español en cualquier caso. Pero, cuando hablaban del *altépetl*, los españoles no solían utilizar la terminología estándar para las entidades urbanas: *ciudad*, para la de mayor rango, *villa* para la de segundo y *aldea* para las dependencias pequeñas [...] Quizá fue preferible *pueblo* porque era un término que no implicaba núcleos urbanos como sí lo hacía el vocabulario español normal (Lockhart, 1999: 29).

De esto se desprende un significado distinto entre el contenido conceptual de *altepetl* y *pueblo*, y más aún con el de *ciudad*. Lockhart alcanzó a vislumbrarlo: “Entre los nahuas, aunque el proceso de conformación del núcleo [urbano] era un factor significativo, no era fundamental para los modos de organización política” (Lockhart, 1999: 29). Esta conclusión pudo revelar la amplitud de la política náhuatl en una dirección no colonizadora, sino de convivencia comunitaria. Sin embargo, Lockhart orientó la amplitud de la forma política del *altepetl*, hacia una relación territorio-población-gobierno al estilo moderno, lo cual lo llevó hacia una muy desafortunada conceptualización de *altepetl* como “Estado étnico” (1999: 27).

Esto es una pequeña muestra de la colonialidad que se generó sobre saberes no occidentales hace cinco siglos, pero que se siguen reproduciendo en la actualidad. Tanto la traducción de *altepetl* de Molina en 1571 (“pueblo o rey”), como la concepción liberal de Lockhart en 1992 (“Estado étnico”), reproducen una interpretación de la política náhuatl desde una perspectiva eurocéntrica. Peor aún, la traducción de *altepetl* como *pueblo* que surgió en el marco de la soberbia de superioridad española, y su incompatibilidad con la perspectiva náhuatl, son un absurdo impuesto que se mantiene hoy día, y que revela una colonialidad del saber aún vigente.

LA REVANCHA DEL ALTEPETL

Conforme avanzaba la necesidad de profundizar el control sobre los territorios dominados, la Corona española conformó un modelo político constituido por dos partes: la República de Españoles y la República de Indios. La lógica de sustituir únicamente las máximas autoridades nahuas por autoridades españolas, permitió el mantenimiento del *altepetl* dentro de las Repúblicas de Indios. Además, las necesidades coloniales dependían de la estructura del *altepetl* para garantizar la organización de la fuerza de trabajo que sería utilizada por los encomenderos. En esta lógica, la encomienda permitió y promovió la organización del *altepetl* para mantener a la población trabajando para ella.

Esto trajo consigo un fortalecimiento de ciertos *altepetl*, como los de Tlaxcala, que por su alianza inicial con los españoles habían logrado cierta autonomía respecto a la Corona, mediante un status privilegiado. Además se convirtieron en un componente fundamental como fuente de mano de obra dentro del sistema de encomienda. La ciudad de Puebla, que se convertiría en un eslabón de la colonialidad, fue construida con fuerza de trabajo tlaxcalteca dentro del sistema de encomienda.

Lo que quiero resaltar es que dentro del proceso de dominación colonial, las Repúblicas de Indios fueron apropiadas por los nahuas, quienes mantuvieron la estructura del *altepetl*. Y este mantenimiento de la organización náhuatl venía acompañada de una concepción de poder y justicia diametralmente diferente a la concepción colonial, la cual logró insertarse en la misma institución colonial.

De esta manera, los *altepetl* fueron reconocidos como *pueblos de indios* dentro de la estructura de las Repúblicas de Indios. Ahora bien, los *altepetl* se componían internamente por sub-unidades llamadas *tlaxilakali* o *kalpuli*:

Los calpolli [o tlaxilacalli] se dividían en lo que se puede llamar secciones o distritos (no se ha encontrado ningún término indígena equivalente) de aproximadamente 20, 40, 80 o 100 viviendas familiares, cada una de las cuales tenía un líder que era responsable de la asignación de la tierra, la recaudación de los impuestos y otras actividades similares [...] El orden fijo de rotación de los calpolli era el hilo vital del *altépetl* (Lockhart, 1999: 32).

De esta manera, la organización política *altepetl-tlaxilakali* se mantuvo a lo largo de la Colonia en Tlaxcala. No es posible afirmar que todos los *altepetl* se mantuvieron intactos, pues muchos de ellos se fueron desarticulando a lo largo de los tres siglos de Colonia. No obstante, la estructura local del *tlaxilakali* o *kalpuli* tuvo una mayor integridad que el *altepetl* que era una estructura política más amplia. Esto permite explicar que a diferencia del *altepetl* que tempranamente fue nombrado como *pueblo*, el *tlaxilakali* mantuvo intacto su nombre en náhuatl hasta el final de la Colonia, aunque Molina ya lo había traducido en 1571 como *barrio*. De hecho, fue hasta el siglo XVIII cuando el término castellano *barrio* comenzó a utilizarse.

De lo anterior podemos concluir que el mantenimiento de las estructuras políticas nahuas dentro de las estructuras coloniales, constituyeron una forma de resistencia a la dominación colonial. Tenemos entonces que es insostenible la versión de una actitud insumisa de los nahuas, y en particular lo que burdamente se considera

como “traición de los tlaxcaltecas”. De hecho, lo que comenzó como una alianza con los españoles, les permitió a los tlaxcaltecas desarrollar una de las resistencias más estructuradas a través del mantenimiento de la organización política dentro de la estructura colonial.

Así pues, podemos decir que durante el periodo colonial se generó una apropiación de los conceptos *pueblo* y *barrio* por parte de los nahuas, como una continuidad de la organización *altepetl-tlaxilakali*. Esta continuidad llegó completa hasta el fin de la Colonia:

Muchos conjuntos altepetl-tlaxilacalli seguían relativamente intactos al momento de la independencia de México, e incluso organizaciones idiosincráticas, como los gobiernos dobles en un solo territorio, seguían vigentes en algunos lugares. Incluso donde un altepetl anteriormente unificado se había dividido en varios pueblos, en muchos casos aún existía una distinción entre el descendiente directo del gobierno del altepetl (Lockhart, 1999: 88).

De esta manera la perspectiva náhuatl le dio un giro al concepto colonial de *pueblo*, y se apropió de él para resignificarlo como *cuerpo de la comunidad*. La resignificación de *pueblo* desde la perspectiva náhuatl, tomaría un contenido de resistencia muy lejano al contenido dominante del concepto *pueblo* en Occidente.

CONTINUUM DEL ALTEPETL

Con la Independencia se generó una revolución ideológica en el gobierno del incipiente país llamado México. El pensamiento liberal inundó la escena política, y dividió a los grupos que aspiraban el poder en dos bandos principales: los conservadores que mantenían residuos de la monarquía colonial; y los liberales, que hacían suyos los planteamientos ideológicos de la Revolución Francesa. Con el gradual acaparamiento del gobierno por parte de los liberales, se hicieron reformas profundas en la administración territorial, que conllevaría a la separación de los

tres poderes que el liberalismo impondría: ejecutivo, legislativo, judicial. Así, entró claramente la idea moderna de la ciudadanía.

Pero el reacomodo administrativo venía acompañado de un reacomodo ideológico. En términos etimológicos, la concepción de ciudadanía proviene de la integración a la ciudad. Pero ya vimos que uno de los primeros conflictos de la Colonia, fue la incompatibilidad del *altepetl* con ciudad, concepciones provenientes de distintas formas de pensar el mundo. En consecuencia la forma de integrarse a la ciudad, es decir la ciudadanía, arrastraría esa misma contradicción *ciudad-altepetl* hacia la concepción y construcción de formas de gobierno. Esto significaría que las formas de gobierno de los pueblos serían distintas a las de la ciudadanía. No solamente los nahuas se enfrentarían a esta situación conflictiva, sino que sería una situación generalizada. La diferencia de perspectivas sobre la ciudad también la reflejaron los tojolabales¹, para quienes existe otro concepto que aunque se suele traducir como ciudad, es muy distante en significado:

Chonab' no se deriva de conceptos parecidos a *civis* o *civitas*, tan representativos para muchos idiomas europeos. El concepto ciudad nos puede confundir al entender *chonab'* como ciudad. El término *chonab'* es un derivado del verbo *chono*, vender, a cuya raíz se agrega el sufijo *-ab'* [...] se refiere al lugar donde se vende, donde se realiza el trueque, una de las formas de adquirir y "vender" mercancías sin el uso del dinero. En este sentido se llama *chonab'* a Comitán porque es uno de los lugares de vender/trocar o donde hay mercado [...] De *chonab'*, pues, no se pueden derivar conceptos que corresponden a *civis*, *civitas* y términos adicionales, es decir, civilización y civilizado. El *chonab'* no es la cuna ni el centro de la civilización, concepto que, además, no existe en tojolabal (Lenkersdorf, 2004a: 38-39).

Esto quiere decir que la perspectiva latina de *civis* que construye a la ciudadanía, no existía para los pueblos originarios. La ciudadanía se enmarca etimológicamente en la concepción de la civilización, la cual se constituye como

¹ Pueblo y lengua de la familia maya de Chiapas, México. Según el censo oficial, existen 43,169 hablantes (INEGI, 2005).

una relación de subordinación sobre la barbarie. Tanto *altepetl* como *chonab'* constituyen pensamientos alejados de la dominación colonial que implica la concepción civilizatoria.

Así, con la llegada de la ciudadanía liberal, los pueblos se vieron ante una guerra de conceptos, que en el fondo era una guerra de perspectivas. El punto de tensión más alto fue la intención de convertir a la comunidad en ciudadanos, rompiendo con ello la concepción comunitaria del pueblo, y creando al individuo como regulador social. Esta etapa fue muy difícil para las formas de organización de los pueblos. Sin embargo, tuvo un desemboque que permitió la continuidad del *altepetl* que venía con la experiencia de apropiación de las Repúblicas de Indios durante tres siglos de Colonia.

En este contexto resulta importante la hipótesis de Antonio Annino (1999), la cual plantea “la extraordinaria capacidad de las comunidades indígenas para utilizar una categoría liberal como la *ciudadanía* para defenderse del Estado liberal y de su pretensión de destruir la identidad comunitaria” (Annino, 1999: 63). Este autor explica que con la Constitución de Cádiz en 1812 se sentaron las bases de la nueva ciudadanía liberal, con el objetivo de desarticular los resquicios de la organización colonial. En otras palabras, se buscaría desmontar el centralismo monárquico colonial, y fortalecer las autonomías locales para sentar las bases de la república liberal. Y es aquí donde los pueblos (antes *altepetl*) entrarían en un doble juego que les permitiría apropiarse del liberalismo. Cádiz planteó la construcción de municipios como parte del nuevo sistema liberal descentralizado. Para construir los municipios, recurrió a las autonomías locales: los pueblos. Recordemos que las autonomías de los pueblos provenían de la organización del *altepetl* insertada en la estructura de las Repúblicas de Indios durante la Colonia, particularmente en regiones como la de Tlaxcala. De esta manera, comenzó un proceso de conversión de las antiguas Repúblicas de Indios en municipios.

La división de poderes planteada por la concepción liberal se extendió al nivel local a través de los municipios, otorgando con ello el derecho al autogobierno local. Esta brecha constitucional de Cádiz generó una pequeña ranura por la cual los pueblos lograron apropiarse del modelo liberal, hasta hacer una gran laguna autonómica de los pueblos al interior de los municipios. En otras palabras, así como el *altepetl* se apropió del concepto de pueblo para insertarse en las Repúblicas de Indios, también lo hizo con el concepto de ciudadano para insertarse en los municipios liberales. Annino ve así la estrategia de apropiación por parte de los pueblos:

Es evidente que nos encontramos frente a una movilización de recursos comunitarios que vuelven a poner en juego saberes y estrategias del pasado colonial, y que son capaces una vez más de apropiarse de los nuevos recursos ofrecidos por la evolución de los lenguajes y de los modelos políticos. Me limitaré aquí a señalar la dimensión territorial de este fenómeno que se puede resumir en pocos pero significativos datos: en 1812, en el momento en que entra en vigor la carta gaditana, los cabildos novohispanos son 54, en 1821 llegan casi a mil y debe recordarse que en el nuevo orden liberal los municipios electivos son todos iguales [...] Captada por las comunidades indias, difundida por un Estado incapaz de controlar las prácticas, la ciudadanía liberal fue redefinida por las culturas locales con significados muy lejanos de los proyectados por las Cortes de Cádiz (Annino, 1999: 72-73).

En consecuencia, las instituciones coloniales como las liberales fueron ajenas a la forma de organización social náhuatl. Sin embargo, fueron utilizadas para mantener la estructura del *altepetl* en su modalidad de pueblo, bajo la forma de Repúblicas de Indios primero, y de municipios después. Durante tres siglos de estrategias nahuas para mantener el pensamiento y organización comunitaria *debajo* de las estructuras institucionales formales, se generó una cultura de la resistencia que se proyectó por otro siglo y medio de liberalismo. Este proceso implicó el mantenimiento y adaptación de formas de concebir y organizar el mundo que el *altepetl* planteaba, en los distintos modelos políticos a lo largo de cinco siglos.

Haría falta cubrir muchos periodos históricos de forma detallada para mostrar las distintas estrategias que los pueblos tomaron en defensa del sistema comunitario, desde replegarse en la confusión, hasta rebelarse abiertamente. Algunos procesos históricos que necesitarían ser revisados serían los siguientes: los ataques que sufrieron las tierras comunitarias por parte de las reformas políticas de Benito Juárez. Los consecuentes acaparamientos de las tierras de los pueblos en manos de los caciques durante el porfiriato. El insurgente papel de los pueblos durante la Revolución Mexicana, y el surgimiento de propuestas políticas comunitarias nahuas en el movimiento de Emiliano Zapata, como la Comuna de Morelos que planteó un modelo democrático de los pueblos. La confusión de los pueblos en la Guerra de los Cristeros provocada por el conflicto política-religión. La cooptación institucional de los pueblos con el corporativismo de Lázaro Cárdenas primero, y con el indigenismo de Estado después que se extendió hasta el populismo de los años setenta. El refortalecimiento del individuo y el ataque a cualquier residuo de propiedades comunitarias que impulsó el neoliberalismo durante los años ochenta y noventa.

Estos son algunos momentos trascendentales de la historia contemporánea en la que los pueblos tuvieron que mantener o modificar prácticas políticas de acuerdo al contexto. Se necesitaría una investigación histórica exhaustiva para mostrar cómo el contenido del *altepetl* se encarnó en los pueblos bajo la perspectiva de la *comunidad*. Con el modesto objetivo de mostrar una de esas manifestaciones que tomó el sistema comunitario, me limitaré a mencionar la estrategia de las comunidades en Tlaxcala durante el neoliberalismo, para modificar el sistema jurídico estatal y lograr un reconocimiento de los pueblos como sujetos de derecho.

En Tlaxcala se generaron una serie de cambios jurídicos y políticos en la estructura del municipio, que trajeron consigo un fortalecimiento de las autonomías locales

tlaxcaltecas que se mantuvieron desde antes de la Colonia. Esta reorientación fue posible en parte por la irrupción discursiva de las demandas de “autonomía indígena” impulsadas por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1994, y en contra de un modelo neoliberal global (véase Xelhuantzi, 2003).

Durante los ochentas, varios pueblos tlaxcaltecas demandaban que su participación y organización política fuera reconocida bajo la figura de municipio. Esta demanda política en lista de espera fue tomada por algunos juristas del gobierno de Tlaxcala como una oportunidad de verse vanguardistas en la escena política nacional. Como la autonomía se había vuelto una demanda política, estos juristas desempolvaron las autonomías de los pueblos tlaxcaltecas que nunca habían sido reconocidas jurídicamente, y reformaron la Ley Orgánica Municipal del Estado de Tlaxcala en 1995.

El contenido de esta reforma reconoció la figura de Pueblo dentro de la estructura del municipio, para agregarla a las denominaciones existentes: Ciudad, Villa, Colonia y Ranchería. Estas denominaciones, como ya hemos visto, surgieron como una imposición colonial que seguimos manteniendo vigente. Pero lo que está de fondo en esta modificación, es una descentralización política del municipio. Hay que recordar que el modelo republicano liberal que llegó a México en el siglo XIX, sentó las bases ideológicas del gobierno en tres niveles: federal, estatal y municipal. También recordemos que una de las propuestas de autonomía planteadas por el EZLN incluía la creación de un nivel *regional* entre el nivel estatal y municipal, es decir, la creación de un cuarto poder de gobierno en manos de los pueblos.

La reforma política de 1995 en Tlaxcala reconoció una especie de cuarto nivel incluido en el tercero, y creó la figura de la Presidencia Municipal Auxiliar al interior de la figura del Municipio. En su obra *El poder comunitario en Tlaxcala*, Raúl Olmedo (1999) realiza una descripción jurídica y política de la Presidencia

Municipal Auxiliar como un cuarto nivel de gobierno, y la explica de la siguiente manera:

La Presidencia Municipal Auxiliar no es un gobierno aparte del gobierno municipal (ayuntamiento), sino que es el mismo gobierno municipal pero organizado en gobiernos comunitarios con autonomía relativa, ya que la comunidad tiene autonomía para elegir a sus propias autoridades inmediatas y la legislación dota a la comunidad y a la autoridad comunal de ciertas capacidades de decisión autónoma (Olmedo, 1999: 116).

A pesar de las limitantes jurídicas, Olmedo plantea que el reconocimiento de formas de gobierno tradicionales o “usos y costumbres” incluida en esta reforma política de Tlaxcala, es un logro de los propios pueblos en su lucha por la autonomía territorial:

Tlaxcala se ha convertido en los últimos quince años en el más formidable y sorprendente laboratorio político y social de México y de América Latina. De manera silenciosa, pacífica, alegre, inició una verdadera revolución en su organización política. En 1985 el estado de Tlaxcala estaba organizado en cuarenta y cuatro municipios. Diez años más tarde, en 1995, se organizaba en sesenta municipios y 402 presidencias *municipales auxiliares*, las cuales son equivalentes a pequeños municipios comunitarios dentro del municipio. En otras palabras, durante esos diez años Tlaxcala formó y consolidó un cuarto orden de Estado y de gobierno: el orden comunal (Olmedo, 1999: 9).

Esta transformación masiva de 44 municipios a 402 presidencias municipales auxiliares no puede entenderse sin contemplar el consenso de las mismas comunidades. La historia nos recuerda procesos tan similares, como el antes mencionado de 1812 cuando existían 50 cabildos novohispanos, y diez años más tarde existían mil municipios bajo el reordenamiento político liberal. Ambos momentos históricos están marcados por una apropiación de los pueblos sobre las nuevas figuras políticas. En el fondo de cinco siglos de procesos históricos de resistencia, se encuentra una continuidad de defensa y reproducción del cuerpo de la comunidad como un poder, el poder de nuestro pueblo.

CAPITULO 3. CONTLA, NUESTRO PUEBLO

Contla es el nombre de un pueblo tlaxcalteca que se encuentra en las faldas del volcán de la Malinche, en el estado más pequeño del país de México. Se trata de uno de los pueblos tlaxcaltecas que lograron mantener formas tradicionales de organización comunitaria a través de procesos



históricos de autonomía. Es un lugar donde los viejos hablan la lengua mexicana, mejor conocida como náhuatl en el mundo académico. También se trata de un pueblo que puede mostrarnos formas actuales de organización comunitaria y familiar. Además, Contla es el pueblo de mi familia materna.

Contla significa *lugar de ollas* en náhuatl. Su nombre tradicional y religioso es Pueblo de San Bernardino Contla; su nombre oficial y político es Municipio de Contla de Juan Cuamatzi. En el año 2000 se registró una población de 28,842 habitantes en el municipio de Contla. Más del 40% de los habitantes fueron catalogados por el censo oficial como “indígena náhuatl” (INI-CONAPO, 2000).

El pueblo de Contla se conformó en su origen por nueve pueblos fundadores. La estructura municipal recogió esa división y la insertó en forma de sectores políticos. Al momento de su conformación como municipio, se constituyó en nueve sectores que correspondían originalmente a los nueve *pueblos*. Los sectores más antiguos son los que se encuentran en la circunferencia del centro, y tienen relación directa con la organización tradicional, aunque se traten de una división política. Actualmente, cada sector corresponde a un *pueblito* que en conjunto conforman el pueblo de Contla.

En 1967 se separaron tres fracciones de tres pueblos y se convirtieron en *pueblos independientes*. En 1996 la organización municipal reconoció esos tres nuevos pueblos como sectores, para sumar un total de doce sectores políticos que corresponden a doce pueblos, tres de los cuales son recientes (Romano, 1999: 43). Con estos datos podemos decir que la división política oficial del municipio correspondió a la dinámica de la organización tradicional de los pueblos.

La territorialidad social en Contla se desenvuelve en distintas dimensiones. Una es de tipo convencional, divisiones políticas que fragmentan un territorio para su administración por parte de las autoridades civiles: *los sectores*. Otra dimensión responde a los asentamientos físicos de los espacios familiares, que constituyen un territorio tradicional: *los parajes*. Una tercera dimensión abandona el espacio físico, y se reproduce en territorios basados en la estructura familiar y religiosa: *los barrios*.

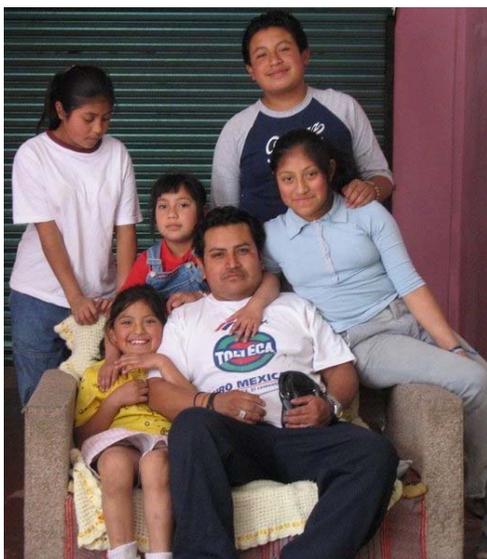
Los sectores más antiguos están habitados por las familias tradicionales más antiguas, y en ellos se extienden redes comunitarias religiosas y familiares a través de los parajes nombrados por apellidos. Se trata de una organización política que sigue a la organización tradicional. Ésta última se extiende simultáneamente en la organización religiosa a través del sistema de mayordomías. Como podemos ver, la estructura comunitaria gira en torno a la organización tradicional, que basa su funcionamiento en la estructura de la familia. Expliquemos con más calma.

EL ROSTRO DE LA FAMILIA

La actividad social se articula a través de redes familiares. En un primer plano existen relaciones al interior de la familia íntima, es decir de los parientes directos. En segundo plano están los nexos que se crean con otras familias a través de los matrimonios, y se convierten en parte de la misma familia. En un tercer plano se

encuentran las relaciones con otras familias cercanas que no se consideran como parte de la propia familia.

La importancia social de la organización familiar llevó a articular una división territorial tradicional sustentada en las delimitaciones que los conglomerados



familiares definían. Esto surgió cuando las familias de tradición más antiguas se asentaron en espacios delimitados. Con el crecimiento familiar, los hogares tendieron a conglomerarse en la misma zona, y se formaron territorios familiares. Este territorio habitado por una familia, constituyó un *paraje*, que se distinguía por el apellido de la familia o familias más antiguas y por consiguiente, de participación tradicional.

Algunos parajes se nombraron por sus características geográficas, particularmente en las orillas del pueblo. Un ejemplo es el paraje Xopantla, que significa *lugar de la primavera*, donde actualmente es un campo de pasto para jugar fútbol y béisbol, así como para tomar cerveza en los días más calurosos. Este tipo de parajes nombrados por toponimia se sitúan sobre todo en las orillas del pueblo.

En el centro del pueblo se concentran la mayoría de los parajes definidos por el apellido de la familia. El papel social que jugaron las familias tradicionales está fuertemente ligado al lugar donde se asentaron. La cercanía al centro de Contla, donde se encuentra el templo, marcó jerarquías en relación con el lugar de habitación. Una de las familias más importantes del centro es la familia Xelhuantzi, mi familia. La conglomeración de varias casas habitadas por la familia Xelhuantzi,

marcó el nombre del paraje que se llamó Xelhuantla, que quiere decir *lugar de los Xelhuantzis*.

En su estancia en Contla, Hugo Nutini describió a los parajes de la siguiente manera:

The parajes are simple particular areas of land or populated segments known by proper names, and they cover the total area of the municipio [...] Those designated by family names are the parajes about which the people say that “*allí estaban originalmente los de ese nombre*”, or “*de allí salieron los de ese nombre*”. Examples of this type are **Xelhuantla** (place of the Xelhuantzi), Cuamatla (place of the Cuamatzi), and Tetlalmatla (place of the Tetlamatzi). These are most numerous in the Cabecera and seldom occur in the pueblos or pueblitos. Examples of the second type are Tepetzala (place of the two hills), Topitla (place of lizards), and Gachupintla (place of the gachupines) (Nutini, 1968: 25-26).

En esta cita Nutini describe el paraje con apellidos nahuas como los que fueron primeros en habitar el espacio. Acertó en registrar la categoría “*allí estaban originalmente los de ese nombre*”, pues se trata de una definición que retomó del habla cotidiana de la gente, que en el fondo plantea un origen familiar como sustento de la comunidad. Sin embargo, el mismo Nutini distorsionó esa definición en el momento que la explica como “*linajes de clanes familiares*”. Sin duda el término de clan es un término bastante distante de este contexto. A diferencia de la concepción liberal occidental en donde la comunidad está conformada por individuos, desde la perspectiva náhuatl en Contla, la comunidad está conformada por familias, no por individuos.

Ahora bien, la definición comunitaria de “*allí estaban originalmente los de ese nombre*”, tiene otra implicación. Pero antes de explicarla detengámonos en la tabla 1 que clasifica distintos parajes. En esta tabla no están incluidos todos los apellidos, pero muestra un panorama de su distribución. Podemos ver que el grupo 1 contiene familias de apellidos en náhuatl, mientras que el grupo 2 tiene apellidos

en español, pero convertidos en náhuatl. Por ejemplo, Rodrígueztla significa *lugar de los Rodríguez*, o Muñoztla es *lugar de los Muñoz*. Aunque originalmente todos los apellidos eran nahuas, actualmente se incluyen españoles.

TABLA 1 GRUPOS DE PARAJES		
<i>Grupo 1 Apellidos en náhuatl</i>	<i>Grupo 2 Apellidos en español</i>	<i>Grupo 3 Toponímicos</i>
Netzahuala: Netzahualcóyotl Xelhuantla: Xelhuantzi Xolocotla: Xolocotzi Cuamatla: Cuamatzi Tetlalmatla: Tetlalmatzi	Rodrígueztla: Rodríguez Muñoztla: Muñoz Leontla: León Navahtla: Nava Peñahtla: Peña Romanohtla: Romano Juareztla: Juárez Pereztla: Pérez Galiciahtla: Galicia Condestla: Conde Ramireztla: Ramirez Moralestla: Morales Cruztitla: Cruz Gachupintla: Gachupines	Zahuatla Tlacocuentla Colhuaca Tecoxocotitla Tepexco Zencalco Xopantla Tzompantla
Fuente: recopilación en trabajo de campo, 2004.		

Los apellidos más fuertes tradicionalmente han logrado conservar su nombre en náhuatl. Por ejemplo, mi abuelo se llama Juan Xelhuantzi Netzahualcóyotl. Él podría pertenecer al paraje Netzahuala como al Xelhuantla. Pero nació en Xelhuantla, y ahí crecieron sus hermanos y parientes cercanos, así que se adscribió automáticamente al paraje Xelhuantla. El apellido paterno tiende a pesar, pero eso no descarta al apellido materno. La familia por parte de la mamá es muy importante, y nunca se rompen los nexos. Y si por alguna situación se prefiere adscribirse a la familia materna en lugar de la paterna, es totalmente permisible.

También tenemos apellidos en español, como lo muestra el grupo 2 de la tabla 1. En realidad, no se trata de familias externas a la comunidad, sino que en algún momento modificaron su apellido por diversas causas que sobran en un país racista como lo sigue siendo México. El apellido en náhuatl tiende a marcar una inclinación hacia la comunidad, y los apellidos en español tienen que remarcar su deseo de participar en la comunidad, para diferenciarse de aquellos que convirtieron su apellido al español para separarse de la comunidad.

La separación de la comunidad puede llevar incluso más allá de la negación, y generar violencia contra la comunidad. Un caso histórico es el pueblo de Guadalupe Tlachco que se separó de Contla, como lo describió un poblador de la localidad:

Esta comunidad era constantemente disputada entre el municipio de Contla de Juan Cuamatzi y Santa Cruz Tlaxcala, por un lado porque la población se encontraba asentada entre los territorios de ambos municipios, y por otro lado porque el pueblo de Guadalupe Tlachco se componía básicamente de los apellidos Bautista y Cocoloetzi; los habitantes con el primer apellido deseaban pertenecer al municipio de Santa Cruz Tlaxcala, mientras que los que se apellidaban Cocoloetzi, querían seguir perteneciendo al municipio de Contla de Juan Cuamatzi; la disputa entre ambos bandos del pueblo de Guadalupe Tlachco pasó de las palabras a los golpes en el año de 1948, ganando las personas que se apellidaban Bautista. Tal situación inició la separación de Guadalupe Tlachco, no sin antes posesionarse de tierras comunales del municipio de Contla de Juan Cuamatzi (Romano, 1999: 55).

El desprendimiento de la comunidad tiene múltiples raíces, entre ellas la búsqueda de “dejar de ser indios” que conlleva a la negación de vínculos con el náhuatl. Esto no quiere decir que los que tienen apellido en español no pertenezcan a la comunidad. Aunque hayan cambiado sus apellidos en otro contexto histórico, muchos se siguieron considerando parte de la comunidad, y es por eso que se adaptó su apellido español a la comunidad náhuatl. El término Rodrígueztla, que es un paraje territorial (ver tabla 1), muestra una aceptación de los Rodríguez

como parte de la comunidad. Debido a que la célula de organización social es la familia, el apellido se vuelve el rostro de la familia. Pero el pertenecer a determinada familia no implica pertenecer automáticamente al pueblo. Hay que merecer esa pertenencia a la comunidad, con una participación responsable y activa al interior de ella. Sólo así se puede concebir al *chantlaka*, que quiere decir *el hombre del hogar*.

Así pues, el apellido es una puerta para entrar a la comunidad, pero no la única. El deseo de pertenecer a la comunidad es indispensable para pertenecer a un *nosotros comunitario*. Todos pueden pertenecer a la comunidad si adquieren un compromiso con ella y la respetan. Esto es lo que significa merecer la comunidad.

ORGANIZACIÓN FAMILIAR DE LA RELIGIÓN Y LA POLÍTICA



A principios del siglo XX la actividad política en Contla se coordinaba públicamente con la organización tradicional religiosa. En el 2007 aún se conservaba con cierto peso la organización tradicional en el ámbito político de las poblaciones más cercanas al volcán Malinche, como el pueblo de San Felipe Cuauhtenco que pertenece a una de las zonas más alejadas del centro de Contla. Ahí se realizan asambleas comunitarias mensuales para decidir las acciones para la comunidad y designar cargos tanto civiles como religiosos. La asamblea no tiene reconocimiento jurídico completo para la impartición de justicia, pero puede elegir a su presidente auxiliar de Cuauhtenco, y éste ejerce la justicia en el marco de las presidencias municipales auxiliares que surgieron en 1995 como un reconocimiento parcial a las formas de gobierno locales. En este modelo tradicional, el presidente electo tan sólo es una persona designada por la asamblea, que en cualquier momento también puede ser retirada. La siguiente cita lo ejemplifica:

Si alguien discute demasiado en las asambleas y/o manifiesta constantemente su inconformidad ante las propuestas surgidas, entonces la población asistente le suele delegar un cargo civil, como lo ocurrido al presidente auxiliar de San Felipe Cuauhtenco en 1997, quien constantemente manifestaba su inconformidad ante algunas propuestas y acuerdos de carácter organizativo, haciendo alusión a los artículos constitucionales de la República, por lo que la gente lo obligó a fungir el cargo de presidente auxiliar “ya que sabía tanto de leyes” (Romano, 1999: 42).

En este caso podemos darnos cuenta que el poder está en manos de la asamblea comunitaria, la cual designa a las autoridades que representan a la comunidad, y también puede quitarlas. Se trata del planteamiento de *mandar obedeciendo* que los zapatistas de Chiapas plantearon en 1994 de una manera crítica a la democracia liberal, y que los tojolabales nos muestran con su concepción de *autoridad* a través de la frase *ja ma´ ay ya´tel kujtiki mandar´ay kujtik*:

Ja ma´ ay ya´tel es un término técnico y se refiere a las autoridades o responsables de una comunidad, de un ejido. Las palabras corresponden a *los que tienen su trabajo* [...] *kujtiki* es un pronombre personal que indica origen o causa. Está en primera persona del plural, forma general o inclusiva. Es decir, se habla de nosotros, en el sentido de que todos nosotros somos la causa o el origen del hecho de que ellos sean responsables. Tienen su puesto porque nosotros los elegimos [...] En resumidas cuentas, “nuestras autoridades son las personas que tienen su trabajo de responsabilidad por nosotros, porque nosotros los elegimos” (Lenkersdorf, 2002a: 79-80).

Es impresionante la similitud que podemos encontrar en la forma de concebir la *democracia* desde pueblos originarios distintos y lingüísticamente lejanos. Pero no caigamos en generalizaciones. En el centro del pueblo de Contla, las decisiones políticas de la comunidad se adaptaron al sistema de partidos políticos que le impone su estatus de cabecera municipal. Aunque la dinámica del sistema de democracia representativa que tiene el modelo partidista es diferente a la dinámica de la democracia participativa como la de las asambleas comunitarias, en el centro de Contla se logró una simbiosis de ambas. Se utiliza el esquema de elecciones para que los candidatos se propongan. Pero sin duda, la comunidad tiene la

capacidad de vetar a quienes considera que no representan los intereses de la comunidad. De esta manera, las propuestas políticas que tienen apoyo por la comunidad, se encaminan hacia el fortalecimiento de la tradición. La siguiente foto de una barda pintada con propaganda política nos muestra esta dinámica:



(PARA PRESIDENTE DE COMUNIDAD SECCIÓN PRIMERA 2005-2008
ING. CRUZ XOCHITOTZI B. SEMBRANDO CULTURA TRADICIÓN Y PROGRESO)

Parecería contradictorio el lema que este candidato a presidente de comunidad tiene: “sembrando cultura, tradición y progreso”. Si nos remitimos al origen histórico occidental de la oposición entre tradición y progreso, nos trasladaríamos hasta la dicotomía barbarie/civilización. De hecho, sembrar progreso también es contradictorio desde la perspectiva de la modernidad, que como describe Carlos Marx (1979), plantea la proletarización del campesinado. Este punto tiene una gran profundidad en la concepción civilizatoria occidental, y un sentido totalmente distinto en Contla. Por eso lo retomaremos y se profundizará en el capítulo 5 *Nuestra madre Tierra*. Por el momento limitémonos a decir que desde la perspectiva náhuatl de Contla, no existe ninguna contradicción, sino que se trata de una simbiosis de la política y la cultura. Sin duda, la tradición y el progreso parecen antagónicos. Pero en Contla, el ingreso económico generado por las fábricas de maquilas instaladas en el pueblo, así como los ingresos recibidos por remesas de los migrantes en Estados Unidos, han permitido una mayor acumulación de dinero

destinado a sustentar mayordomías y fiestas tradicionales como nunca antes se había podido. De hecho, el “progreso” económico ha permitido el crecimiento de la organización tradicional religiosa, y el fortalecimiento del cuerpo de la comunidad.

Es por esto que las propuestas políticas que retoman esta vinculación, son las que tienen soporte comunitario. Aunque sin duda también se toma en cuenta el apellido del candidato, uno más de los elementos que podrían garantizar el vínculo con la comunidad. En el caso de la foto, el apellido Xochitiotzi corresponde a una familia de larga tradición en la comunidad, por lo que cuenta con una buena recepción.

Lo que desde el liberalismo se concibe como participación ciudadana, en Contla rebasa sus límites, pues la participación de la comunidad se ha mantenido estrechamente vinculada tanto a la organización política como a la religiosa. De hecho, en los pueblos más tradicionales de Contla los representantes políticos tienen cargos religiosos dentro del sistema de mayordomías. Estamos acostumbrados a concebir como un antagonismo al ejercicio político y al religioso, pero en Contla no existe contradicción alguna, ya que el objetivo de ambos tipos de participación es *servir a la comunidad*. Es por eso que no podemos dejar de explicar el sistema tradicional religioso si queremos entender la organización social y política de la comunidad en su conjunto.

Una de las formas en que se manifiesta la organización religiosa es el sistema de mayordomías. Una mayordomía es un cargo religioso que busca trabajar por la comunidad, con una retribución no monetaria que radica en el respeto social. Las mayordomías se estructuran por medio de escalafones al interior de una unidad llamada *barrio*. La autoridad máxima del barrio es el *teachka*, mayordomo principal y jefe de los mayordomos menores encargados de organizar las festividades religiosas. Se trata de una organización tradicional que se reproduce a través de

redes familiares, las cuales forman espacios de participación comunitaria. Incluso es posible decir que el sistema religioso tiene más el objetivo de reproducir relaciones entre personas y familias, que el de promover la devoción cristiana. En las propias palabras del *teachka* del barrio de Xelhua sobre el sistema religioso: “No es tanto por religión, sino por convivir”.

El término *teachka* es traducido del náhuatl al castellano como *el hermano mayor*. Es el mayordomo principal de una célula religiosa conformada por alrededor de diez mayordomos, escogidos por una asamblea religiosa comunitaria. En realidad se trata de las mismas asambleas comunitarias realizadas para decidir sobre los asuntos “civiles” de la comunidad, como la del pueblo de Cuauhtenco. No existe tensión entre el sistema político y el religioso, ya que los cargos civiles y los cargos religiosos se encargan de cosas distintas. Lo que importa es que haya un servicio a la comunidad. Por eso el *teachka* es electo por la comunidad. Pero tratemos de entender este importante cargo con un acercamiento a la lengua.

Teachka puede interpretarse lingüísticamente al menos de dos formas:

- i) La primera interpretación alude al carácter religioso del cargo. *-te* puede derivarse del adjetivo *teotl* (divino, sagrado); *-ach* proviene de *achtli* (semilla); *ka* indica el posesivo *kauh*, el cual señala una relación entre sujetos más que una posesión. La unión vocálica de *o* y *a* podría generar una contracción fonética, y pasar de *teoachka* a *teachka*. En esta versión la interpretación del significado sería: *el que es semillero de lo sagrado*.
- ii) La segunda interpretación difiere en el significado de *-te*, y se lo asigna a la raíz *tetl* (piedra). Pero esta raíz *-te* funciona como prefijo pronominal indefinido para personas, que en otras palabras, se utiliza para referirse a una *persona* de forma indefinida, así como decir *gente*. En el pensamiento náhuatl, las piedras se refieren a las personas, pues éstas deben estar cimentadas sobre bases firmes. En esta segunda

interpretación, el significado sería: *el que es semillero de personas, o el que siembra personas.*

Tomando en cuenta que los *teachka* son los que coordinan personas en una determinada organización (no exclusivamente religiosa), podemos inclinarnos a la segunda interpretación. Desde la concepción náhuatl, los hombres y mujeres se consideran completos en cuanto pertenecen a la comunidad. Por eso una persona es una piedra, pues es el cimiento del cuerpo de la comunidad. En este sentido, las relaciones interpersonales constituyen una articulación social coordinada a través de un *hermano mayor* que simboliza la extensión de lo familiar a lo social.

Teachka mitsita quiere decir *el hermano mayor te ve*. Se refiere a que el *teachka* contempla a las personas del barrio como parte de una familia, las cuales tienen una participación activa en la comunidad. *Teachka mitsita (el hermano mayor te ve)* es diametralmente diferente al *Big Brother is watching you* norteamericano. La versión náhuatl articula una participación recíproca de los integrantes de la comunidad a través de la coordinación del hermano mayor. En cambio, la versión norteamericana plantea una relación subordinada de la comunidad por una autoridad controladora. Dos diferentes perspectivas de democracia expresadas por el mismo término lingüístico.

Ahora cambiemos nuestra mirada hacia el ayuntamiento religioso, que es el órgano formal de decisión de las mayordomías. Dentro de éste se encuentran alianzas de mayordomías que forman *cofradías*. Así mismo existen *hermandades*, redes extraterritoriales que vinculan a los individuos que radican fuera del municipio. Aunque el sistema de mayordomías se constituye formalmente por un ayuntamiento religioso, *cofradías* y *hermandades* (véase Romano, 1999; Nutini, 1974), en la práctica se mueve a través de la organización de los barrios. Aquí nos centramos en la figura del *barrio*.

Este tipo de organización territorial es muy compleja, pues no es física sino social. En el contexto del valle de Tlaxcala-Puebla, los barrios se sustentan en espacios físicos. No obstante, las funciones que cumplen los barrios religiosos en Contla desarrollan una delimitación social no-territorial. Los barrios religiosos constituyen una delimitación de pertenencia que al igual que los parajes, se sustenta en la organización familiar, pero a diferencia de los parajes, no se ubica en un territorio físico. Cada barrio es un espacio social/familiar que se hace cargo de las mayordomías. En realidad, el barrio como un espacio no territorial es muy particular de San Bernardino Contla. Cada barrio tiene un santo como eje de articulación de la organización tradicional, como vemos en la tabla 2.

TABLA 2		
BARRIOS RELIGIOSOS Y MAYORDOMÍAS		
	<i>Barrio</i>	<i>Mayordomía</i>
1	Juárez	San Pedro Apóstol
2	Xicohtenco	El Cristo del Monte (Tetatzi)
3	Tlacomulco	La Santísima Trinidad
4	Acuic	El Divino Redentor
5	Xelhua	La Virgen de Guadalupe
6	Aztatla	San José Patriarca
7	Aquiahuac (abajo y arriba)	La Virgen de los Dolores (Tenantzi)
8	Cuahuzincola (abajo y arriba)	La Preciosa Sangre de Cristo
9	Axolhuaca (abajo y arriba)	San Juan Bautista
10	Xochayatla (abajo y arriba)	El Divino Salvador
Fuente: (Nutini, 1968: 389).		

Los barrios religiosos además reproducen una continuidad histórica de la tradición y organización familiar, pues la pertenencia a ellos se adquiere por el nacimiento dentro de una red familiar determinada. Nutini lo describe así:

A diferencia de la mayoría de las comunidades indígenas de Mesoamérica [...], los barrios del municipio de [Contla de] Juan Cuamatzi no son unidades territoriales, hablando en rigor. Son más bien grupos emparentados. Se pertenece al barrio por nacimiento (los hijos pertenecen al barrio del padre) o por matrimonio (las mujeres ingresan al barrio del marido). Se reconoce a los miembros de los distintos barrios por su apellido, y hay de 5 a 15 apellidos en cada barrio. Todos los habitantes de un barrio se consideran parientes aunque no pueden especificar a un antecesor común. Entre las personas del barrio con el mismo apellido existe una mayor solidaridad (Nutini, 1974: 30).

Como la organización del barrio se centra en las familias, yo me acerqué al *teachka* del barrio Xelhua que es el barrio al cual pertenezco como un Xelhuantzi. La confianza que logré con el *teachka* de Xelhua, me permitió conseguir el listado o inventario que un *teachka* saliente entrega únicamente al entrante. Mi petición de ver el registro no fue aceptada como un antropólogo que pide ver un documento, sino como la petición de un Xelhuantzi que quiere ver quiénes de su familia habían participado en las mayordomías. El registro que anoto en la siguiente tabla es el producto de esa confianza. Sólo incluye las mayordomías en las que participaron Xelhuantzis.

TABLA 3 MAYORDOMOS DEL BARRIO XELHUA CON APELLIDO XELHUANTZI (1929-2004)			
<i>Año</i>	<i>Mayordomo</i>	<i>Cargo</i>	<i>Función</i>
1929	Ignacio Xelhuantzi	Teachka	Recibe
1929	Ancelmo Xelhuantzi	Tercero	Entrega
1929	Saldino Xelhuantzi	Testigo	Testigo
1930	Ignacio Xelhuantzi	Teachka	Da fé
1935	Ignacio Xelhuantzi	Cuarto	s/r
1936	Ignacio Xelhuantzi	s/r	Entrega
1938	Sebastián Xelhuantzi	Segundo	Recibe
1939	Sebastián Xelhuantzi	Teachka	Entrega
1950	Casimiro Xelhuantzi	Teachka	Recibe
1950	Desposorio Xelhuantzi	Tercero	Recibe

1954	Vicente Xelhuanzi Pérez	Teachka	Recibe
1954	Celestino Xelhuanzi	Quinto	Recibe
s/r	Rafael Xelhuanzi	Teachka	s/r
1958	Candelario Xelhuanzi	Tercero	Recibe
1966-1968	Inocencio Xelhuanzi	Teachka	Entra
1966-1968	Felipe Xelhuanzi (mi tío Pily)	Segundo	Entra
1966-1968	Francisco Xelhuanzi (mi tío el pulquero)	Tercero	Entra
1966-1968	Marcos Xelhuanzi (mi tío el nakatero)	Octavo	Entra
1966-1968	Eustolio Xelhuanzi	Noveno	Entra
1978	Eustolio Xelhuanzi	Segundo	Sale
1982-1984	Francisco Xelhuanzi	Teachka	Entra
1982-1984	Desposorio Xelhuanzi	Quinto	Entra
1982-1984	Guillermo Xelhuanzi	Sexto	Entra
1982-1984	Marcos Xelhuanzi	Séptimo	Entra
1988-1991	Inocencio Xelhuanzi	Segundo	Entra
1991-1997	Francisco Xelhuanzi	Teachka	Entra
1991-1997	Juan Xelhuanzi (hijo del teachka)	Quinto	Entra
1997	Leobalda	Teachka	Entra
2000-2004	Mario Rodríguez	Teachka	Entra
s/r: sin registro Fuente: recopilación en trabajo de campo, 2004.			

En esta tabla pude registrar la participación de la familia Xelhuanzi en el sistema de mayordomías durante el siglo XX. Parece ser que los registros anteriores a 1929 fueron destruidos durante las guerras cristeras, y sólo se lograron conservar

algunas reliquias y monedas de la época colonial que fueron utilizados por los anteriores mayordomos del barrio Xelhua. De esta manera, podemos darnos cuenta del papel central de la familia Xelhuantzi en la organización del barrio Xelhua.

Ahora regresemos a la vinculación entre organización política y religiosa, que actualmente aparenta ser ajena al mundo occidental, pero que proviene del mundo cristiano. Esta vinculación se reprodujo en la colonialidad europea, la cual justificó su dominación a través de bulas papales que les concedieron el derecho a las potencias imperiales de subordinar al mundo no cristiano. De esta manera, la expansión político militar colonial se acompañaba de la expansión espiritual de la iglesia católica, apostólica y romana. Irónicamente a nuestros tiempos en los que se cuestiona a los Estados musulmanes por mantener un gobierno religioso, el mundo laico de la modernidad se funda en el cristianismo:

El más grave conflicto civilizatorio que se ha dado en Occidente desde el Imperio Romano hasta nuestros días es la eterna disputa entre política y religión [...] El hombre de la cristiandad es víctima de una dualidad, entre otras: al exterior actúa conforme al contenido vital de una concepción laica del mundo; al interior, a la invocación íntima de su más profunda religiosidad, aún cuando se declare abiertamente enemigo de Dios y de las instituciones que lo sustentan. El hombre moderno es, a su pesar, esclavo de dos amos (Benavides, 1987: 12).

Esta dualidad llevó a Occidente a crear instituciones que vinculaban política y religión. Sólo habría que recordar el papel represor de la Inquisición en coalición con la corona española. Con esta lógica se sobrepusieron las formas políticas españolas en las estructuras políticas nahuas, en particular el *altepetl* y en su subunidad el *tlaxilakali*, que fueron traducidas como *pueblo* y *barrio* respectivamente. Pero en esta imposición de conceptos y traducciones, se generó una confusión de cargos políticos y religiosos. Bajo esta sobreposición se rearticuló la organización náhuatl al interior de las clasificaciones coloniales, manteniendo siempre la defensa del cuerpo de la comunidad. Dentro de este proceso, también se

renombraron los cargos políticos del *altepetl* para insertarse y agregarse a los cargos políticos españoles. Fue toda una confusión de términos durante la Colonia.

Lockhart (1999) describe que los cargos altos, tanto de la estructura del *altepetl* como de la colonia, se reorganizaron y renombraron de acuerdo a niveles de autoridad. Los niveles más altos tendían a ser nombrados en español, pero se mantuvieron nombrados en náhuatl los niveles bajos:

Después de la creación de los cabildos, la mayoría de los funcionarios menores asociados con ellos tenían títulos españoles (aunque se encuentra la palabra *calpixqui*, “mayordomo”, utilizada a veces para los funcionarios municipales que recaudaban el tributo). Estos personajes, que en el contexto general son funcionarios de nivel medio, participaban directamente en las operaciones del cabildo (es decir, el *altepetl*) o, por lo menos, recibían sus nombramientos directamente del cabildo. En ambos casos, diferían de los funcionarios de los barrios, a los que quizá podamos imaginar mejor como ciudadanos con deberes especiales, en vez de funcionarios (Lockhart, 1999: 69).

Desde aquí podemos ver el nombramiento de las autoridades nahuas por parte del pueblo (*altepetl*), en este caso con el nombre de cabildo. También podemos ver las inconsistencias logísticas con los barrios, que se incluían dentro de la estructura colonial de gobierno, pero al mismo tiempo tenían otras capacidades no administrativas. Fue durante este proceso que una gran cantidad de nombres de cargos políticos nahuas se transformaron, como *tlajtoani* por gobernador, *kalpixke* por mayordomo, *topile* por alguacil, etc. No existían criterios absolutos para definir una “equivalencia” de cargos, por lo que en la práctica se mantuvieron muchos cargos nombrados en náhuatl. Además, existían una gran cantidad de funciones existentes en la estructura del *altepetl* que no coincidían con la estructura colonial, por lo que se mantuvieron con su nombre original. También había múltiples sinónimos en náhuatl que variaban de acuerdo a la región, y su proceso de modificación o mantenimiento fue también variable. Uno de esos términos fue el de *tepixki* (el que cuida a la gente) para designar al jefe de un barrio o *tlaxilakali*.

Otra variante de nombrar este cargo de jefe del barrio, fue *teachka* (el que siembra personas). Fue este nombre en náhuatl el que se ha mantenido en Contla hasta la actualidad.

En Contla, el *teachka* se considera el primer mayordomo del barrio, al cual le siguen diez mayordomos que lo acompañan cuyos nombres provienen de la traducción colonial, como lo son capitán, alguacil, o portero. Son cargos electos por la misma comunidad, que atestiguan el mantenimiento de la organización náhuatl del *altepetl*, a pesar que a partir de la Independencia se separó a la política de la religión. No obstante el ateísmo liberal, la organización social y política náhuatl se mantuvo a través de la organización religiosa tradicional sostenida en el sistema de mayordomías y barrios. Es por eso que los que tienen cargos *civiles* nombrados a través de la asamblea del pueblo (presidencias auxiliares), o del sistema de partidos políticos en la cabecera municipal, también suelen tener cargos religiosos sin ningún conflicto con la comunidad.

En las orillas de Contla se eligen tanto los cargos religiosos como políticos en una misma asamblea comunitaria. En el centro del pueblo se elijen los cargos políticos a través de un sistema electoral, y los cargos religiosos a través de un sistema de mayordomías. Pero en todos los casos, se mantiene la misma premisa de la comunidad: tanto el cargo religioso como el civil son considerados como cargos designados por la propia comunidad para que trabajen por ella. De esta manera, el espacio del barrio es el que le da lugar social a la familia para que pertenezca a la comunidad. Al mismo tiempo, la familia articula al barrio. Por su parte, el espacio de decisión política coordina a la comunidad. Pero la comunidad es la que decide quién es aquél integrante de la comunidad que trabajará por ella. Podríamos nombrar este proceso de reciprocidad como una intergénesis social náhuatl.

ENTRE LA TRADICIÓN Y EL HEAVY METAL

Cuando escuchamos hablar de los nahuas, inmediatamente nos viene a la mente un señor con sombrero, ropa de manta y huaraches. Efectivamente ésa es una forma típica de vestir de los nahuas de Cuetzalan, pero no de los nahuas de Contla, al menos no de las nuevas generaciones. En Tlaxcala ha habido un intenso contacto con las prácticas urbanas, que ha desembocado en una simbiosis con las prácticas tradicionales. Superficialmente, el proceso cultural en Contla parece inclinarse hacia una aculturación, una pérdida de la lengua y de las costumbres. Pero si saltamos la imagen superficial y profundizamos en la forma de habitar, nos encontraremos con un fortalecimiento de la cultura náhuatl a través de la apropiación de elementos culturales externos.

Esto no es novedad, recordemos los procesos de apropiación náhuatl de categorías y modelos políticos occidentales como pueblo, barrio y municipio. Esta lógica de apropiación se extiende a toda la visión del mundo. Tal vez lo podríamos visualizar mejor con un par de ejemplos. Mario Rodríguez fue el *teachka* del barrio de Xelhua (2000-2004, ver tabla 3). Su cargo como la máxima autoridad religiosa del barrio no conflictó con sus afinidades personales: es fan del Heavy Metal clásico, disfruta de grupos como Slayer, Judas Priest y los Ángeles del Infierno. Su cabello largo estilo rocker no le disminuyó el respeto que se merece como *teachka*, pues se lo ganó en la capacidad de organización del barrio. Su familia es de tradición. Su difunto padre Baltasar Rodríguez fue *teachka* en la década de los sesenta. Las enseñanzas tradicionales de la organización social y religiosa fueron transmitidas a sus hijos al interior de la estructura familiar. El *teachka* heavymetalero vive con su mamá, con su hermano que es baterista de un grupo de Death Metal, con su hermana que tiene un estilo fashion, y con su sobrina que es darketa. Pero estas influencias no le restan importancia a las prácticas tradicionales como la organización religiosa y sus importantes cargos para cuidar a la Virgen de Guadalupe, que es responsabilidad del barrio de Xelhua.

Aunque parezca contradictorio, la familia Rodríguez logró conciliar prácticas urbanas de la modernidad con prácticas tradicionales nahuas, o al menos logró disminuir sus tensiones hasta un punto imperceptible. Este ejemplo muestra cómo prácticas culturales históricamente en conflicto, lograron pactar para coexistir en el mismo espacio social.

Con esta misma perspectiva podemos entender el lema político que decía “Sembrando cultura, tradición y progreso”. Las manifestaciones de la tradición y de la modernidad se encuentran en el mismo espacio social, pero en una diferente habitación. Sucede lo mismo con la lengua. En unos espacios y con ciertas personas se habla náhuatl, y en otros se habla español. En unos espacios rigen los códigos tradicionales, y en otros los códigos de la modernidad.

Esto mismo sucede con los conciertos de Death Metal en Cuauhtenco, uno de los pueblitos más tradicionales de Contla. Desde el año 2002 se han venido realizando



eventos “rockeros” organizados por los chavos del lugar, que se distinguen por vestirse totalmente de negro, con picos y adornos de metal, con leyendas y signos satánicos. No obstante, esos chavos “rockeros”, como les dice la gente, son hijos de los señores de tradición que aún hablan náhuatl, como lo es don Margarito, quien me comentó lo que pensaba de los grupos de Black Metal (rock satánico): “Es como otro baile, ellos [los rockeros del lugar] “ponen” para que vengan también de otros lados”.

Para don Margarito, las bandas (grupos de Black Metal) vienen de otro lado, así como los grupos de cumbia que vienen de otro lado. Esto se justifica porque es normal que a unos les guste más ciertos grupos que otros. Es por eso que los chavos rockeros del lugar “ponen” para realizar el toquín de rock. “Ponen” en el sentido del mayordomo que “pone” su tiempo, trabajo y dinero para realizar la fiesta del santo y llevar orquestas o bandas de cumbia. El gasto es absorbido por los chavos rockeros de Cuauhtenco que “ponen” como si fueran mayordomos, para hacer el baile. Patrocinan el evento de acuerdo a la organización tradicional del sistema de mayordomías.

Fue así que pudieron llevar seis grupos de Black metal y Brutal Death de México (Distrito Federal), hasta lo más alto de los pueblos en la falda de la Malinche. Desde la lógica del dinero, el concierto como negocio no les funcionó, pues el cover para entrar al toquín no fue suficiente para pagar siquiera las chelas de los músicos, ni mucho menos para sus viáticos. Pero el evento no fue realizado por la lógica del dinero, sino por el de la convivencia de los habitantes rockeros de Cuauhtenco. Los organizadores del evento no buscaron una lógica de generación de ganancias como lo podría hacer un negocio de música. En realidad, utilizaron la organización tradicional para realizar sus fiestas porque es la que conocen bien y les funciona, no tanto porque hayan querido reivindicar a la tradición. Pero el resultado de esas prácticas fue la apropiación de las manifestaciones urbanas por parte de la organización tradicional.

Lo anterior nos lleva a concebir a la perspectiva náhuatl en permanente renovación. Existe una inclinación hacia cosas novedosas, como sucede en el carnaval que se realiza cada año en Contla. Hay interpretaciones que explican el origen del carnaval como una festividad prehispánica de *tonakatekujtli* (nuestro señor de la carne, ó nuestro señor del mantenimiento). De acuerdo a esta interpretación, el carnaval retoma la idea prehispánica de la carne, y se transforma

en una festividad dentro del esquema cristiano. Sea este el origen o no del carnaval, lo cierto es que en la actualidad esta festividad nos muestra la inclinación de la comunidad hacia las innovaciones. El carnaval consiste en un concurso de *camadas*, que son conjuntos tradicionales de danzantes disfrazados de *ueues* (viejos) con capas, sombreros, máscara y paraguas, acompañados de muchachas. En los últimos años han concursado camadas con nuevos estilos de disfraz. En el 2005 ganó la camada de los “jotos”, en la que bailaron los *ueues* acompañados por hombres vestidos de mujeres. En el 2006 ganó la camada de los payasos, que llevaban paraguas de pokemón y disfraces con temáticas de santaclós, militares de Estados Unidos, boy scout, uniforme de la NASA, etc. Estas camadas innovadoras han luchado por que se les reconozca dentro de la tradición del carnaval. En los pocos años que han concursado siempre se les había descalificado porque “no usan máscara tradicional de los ueues”. Finalmente las posiciones innovadoras lograron ganar a las conservadoras, y fueron reconocidas en 2005. A partir de entonces las camadas innovadoras consiguieron los primeros lugares del concurso.

Otra vez, podemos ver que los elementos comerciales urbano consumistas fueron apropiados en el marco de la organización y estética tradicional. Por unanimidad hubo una inclinación hacia estas innovaciones/apropiaciones. Lo que estos ejemplos nos dicen es que la perspectiva náhuatl es dinámica y fluye a través de territorios que van de lo moderno a lo tradicional, logrando con ello un pacto con un modelo civilizatorio ajeno, tal como el *teachka* Xelhua nos muestra. Pero no hay que perder de vista que de los múltiples puntos de tensión civilizatoria, son muy pocos los que alcanzan ese pacto de coexistencia.

En esta simbiosis de prácticas culturales, por una parte existe una invasión cultural consumista e individualista que provoca el rechazo de lo tradicional y la pérdida de comportamientos sociales y lingüísticos. Por otra parte existe una apropiación cultural colectiva, donde lo tradicional se apropia de prácticas de la modernidad

(tecnología, vestimenta, música) y las aplica para la reproducción y fortalecimiento de la comunidad en condiciones novedosas. Pero también el sistema capitalista puede apropiarse de prácticas tradicionales para fortalecer un modelo de explotación socioeconómica, como veremos en el capítulo 5.

Es en este sentido que concebimos a la perspectiva náhuatl como una matriz que articula procesos en permanente negociación, con elementos de invasión, apropiación, pacto, y tensión que desembocan en otra negociación. Por eso es que inicialmente dijimos que más que definir el concepto de pueblo, buscaríamos comprenderlo desde la perspectiva náhuatl. Procesos que parecen contradictorios, coexisten. Conceptos que supuestamente son sinónimos, son antagónicos. Rockeros que parecen satánicos, son cristianos. Lejos de difuminarse el pueblo como plantean Hardt y Negri (2003), la perspectiva náhuatl en pleno siglo XXI se encuentra en constante renovación desde el corazón de la familia. Pero esta renovación también implica tensiones entre la generación de los jóvenes y la de los viejos. En lo más íntimo de la familia, las perspectivas también son diversas.

CAPITULO 4. LA MIRADA XELHUANTZI

El cuerpo de la comunidad se articula desde una visión del mundo. La posición de esa mirada cambia entre sociedades. Ya habíamos comentado que para la perspectiva liberal occidental el individuo es la célula social. Para la perspectiva náhuatl la célula es la familia y no el individuo. Todo tipo de organización que tenga que ver con la comunidad, así tenga que ver con asuntos políticos, religiosos, económicos, siempre toma a la familia como base.

Debido al proceso autonómico de Tlaxcala desde la Colonia hasta nuestros días, la estructura familiar ha logrado mantener ciertos rasgos particulares. Uno de ellos es el mantenimiento de los apellidos en náhuatl. En muy pocas regiones de México se lograron conservar apellidos en lenguas originarias debido a los procesos de cristianización durante la época colonial. En la Tlaxcala colonial, el apellido cumplió una función de adscripción. Hugo Nutini (1974) la menciona:

En el centro [de Contla], pero no en el resto del municipio, se conoce el grado de indianidad por el apellido. Una persona con dos apellidos nahuas es “indio puro”; con uno nahua y otro español es “medio cruzado” y con dos apellidos españoles es un “cruzado”. Aunque esta clasificación tuvo un aspecto funcional en la estructura social de la Colonia y quizá algún tiempo después, en la actualidad no tiene ninguna implicación social, religiosa, económica o de conducta. La gente del centro considera que el resto de la población es “más india”, “menos civilizada” y “más valiente” que ellos, pero la gente de los pueblitos se da cuenta que los del centro son igualmente “indios”, como dijo un campesino: indios con más centavos y un poco más de enseñanza (Nutini, 1974: 38).

De acuerdo a estas categorías, mi abuelo Juan Xelhuantzi Netzahualcáyotl sería un “indio puro”; mi nombre Tesiu Rosas Xelhuantzi sería el de un “medio cruzado”, y la señora Leobalda Rodríguez Hernández sería “cruzada”. Pero las personas en Contla no dicen “indio” o “indígena” para referirse a la tradición. En lugar de esos términos peyorativos, dicen *más mexicano*. Al ser el término *mexicano* sinónimo de náhuatl, la gente *más náhuatl* se autoadscribe como *más mexicana*, o *más de tradición*.

En los pueblitos cercanos al centro de Contla se mantiene esta dinámica, pues hablan de familias de *más tradición* que otras. Así mismo existe la certeza de la importancia social y moral que una familia tradicional tiene, pues se convierte en una familia de *respeto*.

El apellido náhuatl está marcando una pertenencia al nosotros náhuatl. Es una identificación hacia una comunidad que tiene una historia y una cultura en común. El apellido además marca una separación entre los que pertenecen al pueblo y los que no, es decir a los



mestizos que son los que se aprovechan de *la gente de pueblo*. La relación entre apellidos españoles y nahuas ha caminado simultáneamente a la relación entre dominación y resistencia. El apellido náhuatl encarnó una resistencia histórica. En amplio sentido, el apellido originario ha sido un elemento para identificarse con el pueblo.

Claro está que el puro apellido por sí mismo no te hace parte de la comunidad. Pero en él se encuentra una herencia de historia y de cultura, es un vínculo directo con la comunidad. Pasa lo mismo que el hablar náhuatl, no te hace parte de la comunidad por el simple hecho de hablarlo. Hay que merecer a la comunidad, participar del nosotros. Es por eso que la gente que rechaza ser “india” deja de hablar la lengua originaria. Lo mismo pasa con los que rechazan el apellido náhuatl. Por ejemplo, una pequeña familia Xelhuantzi decidió “dejar de ser indio”, y tradujeron su apellido al español. *Xelhuatl* significa escobetilla, y simplemente

interpretaron el significado y lo convirtieron en el apellido Escobar. Mi tío que se cambió su apellido Xelhuantzi por Escobar lo hizo para dejar de ser “indio”, o por lo menos eso creía.

Lo que está en el fondo del apellido es el deseo de pertenencia a la comunidad. Incluso hay distintos grados de desear esa pertenencia. Uno de ellos es el ejemplo del tío que se convirtió en Escobar. Esto también pasa en otros pueblos del continente. Un ejemplo es una señora boliviana que se llamaba María K’olqe (en quechua¹ quiere decir *dinero*), y se cambió su nombre a Mary Money. Lo mismo con el apellido Jancu, que en aymara² significa blanco, y lo tradujeron al español como Blanco.

Otro grado de separación de la comunidad, es la modificación fonética del apellido originario, para adaptarlo a la fonética de una lengua de prestigio. Hay personas que han modificado su apellido aymara Quispe, por Quisberth. Lo mismo pasó con el apellido aymara Apaza, que se convirtió en Paz.

Es una realidad el auto rechazo de los apellidos en lenguas originarias. Sin embargo, también hay posiciones de revaloración de los apellidos originarios como una forma de expresar su pertenencia al nosotros originario. Uno de esos argumentos es el del aymara Alex Condori, que reflexiona sobre los apellidos “testimonio” en el continente:

Si por ejemplo digo García no sé si el tipo es español o argentino o mexicano [...] podría ser de cualquier parte al sur del Río Grande. García es una referencia demasiado general, pero si digo Mamani indiscutiblemente estoy ante un apellido único reconocible como de la comunidad aymara. Mamani en especial es un apellido aymara. Es más, Mamani es un apellido testimonio, un apellido superviviente de una comunidad superviviente. Mamani es un pedazo de historia precolombina

¹ Lengua andina hablada por aproximadamente 8 millones de personas en Ecuador, Perú y Bolivia.

² Lengua andina hablada por tres millones sobre todo en Bolivia y Perú. También existen resquicios de hablantes de quechua y aymara en Chile y Argentina.

que una persona puede llevar hoy en su documento de identidad. El apellido no te convierte en nada, no debe convertirse en nada. No te hace mejor ni peor como “indígena”. No, este post no va dirigido a fomentar esa clase de “orgullo” o de diferenciación, por otro lado absurda. Lo que pretende este post es hacer conscientes a las personas que poseen apellidos indígenas lo que significa:

- Significa llevar apellidos muy escasos en el continente.
- Significa llevar los únicos apellidos característicos de pueblos en América.
- Significa llevar un trozo de historia precolombina pegada a nuestro nombre (como si lleváramos en el bolsillo una piedra de Macchu Picchu).
- Significa llevar apellidos supervivientes de comunidades supervivientes (Condori, 2007: 2).

La valoración que hace Condori sobre los apellidos originarios parece ser común a lo largo del continente. Los pueblos originarios tienden a marcar una diferencia con aquéllos que históricamente siempre han querido explotarlos. El mestizo encarna en imagen al que subordina a la gente de pueblo. Se trata de los *koyomej* para los nahuas, de los *j'nal* para los tojolabales, o de los *k'ara* para los aymara. Son términos que en cada lengua no dicen *mestizo* literalmente, sino que se refieren a la persona que no pertenece al nosotros. No se trata del mestizo externo, pues tanto *koyomej* como *j'nal* o *k'ara*, pueden ser personas que pertenecen a la comunidad pero que reniegan de ella, y por tanto se excluyen del nosotros comunitario. En contraparte, también se han reivindicado los apellidos originarios como una forma de resistencia ante la dominación cultural. Los apellidos originarios son un vehículo al nosotros originario, y por tanto, son un arma de resistencia. Por eso la vital importancia que las nuevas generaciones no pierdan las lenguas originarias, o si ya se encuentran en ese proceso, que retomen la lengua de los abuelos, pues en ella está la vinculación con una matriz cultural que puede evitar la vacuidad de un mundo individuado y carente de raíces ancestrales.

EL RETORNO DE LA 3ª GENERACIÓN



Estaba hablando con don Margarito sobre las tradiciones del pueblo. El aire juntaba las palabras en náhuatl con las notas musicales del baile un par de cuerdas abajo. Era un toquín de Black metal que los rockeros de Cuauhtenco habían organizado. Don Margarito siguió platicándome lo que le preocupaba. Decía que el mexicano, es decir el náhuatl, lo había aprendido de niño, y que sólo su generación lo sigue hablando pero los más chicos ya no lo hablan. Dijo que hubo un tiempo en que la gente del pueblo tenía pena de hablarlo porque desde el gobierno había discriminación. Pero que ahora se da cuenta que al mismo gobierno le interesa el náhuatl, y que su actitud ha cambiado y ha hecho escuelas bilingües en el pueblo. En realidad, esas escuelas bilingües sólo dan una clase de náhuatl a la semana, en la que enseñan algunas palabras y números en la lengua. Pero no es realmente una enseñanza impartida en náhuatl, sino en español.

Don Margarito piensa que antes el hablar náhuatl era un impedimento para trabajar, pero ahora deja dinero enseñándolo, así como el inglés o francés. Esta reflexión implica un revaloramiento del náhuatl, y una resignificación de las actitudes en torno a la lengua. Entre los de la generación de don Margarito, existe una nostálgica preocupación de que cuando ellos mueran también lo hará la lengua, pues ya no la hablan los más jóvenes que ni siquiera quieren aprenderla. Sin embargo, el revaloramiento de la lengua que alcanzó a vislumbrar ha alcanzado a nuevas generaciones, quienes comienzan a aprender la lengua directamente de los abuelos, ya que los papás no la aprendieron. Existe un panorama de actitudes lingüísticas



entre distintas generaciones, el cual puede cambiar esa tendencia nostálgica a la muerte del mexicano.

Podemos usar cuatro categorías con el objetivo de entender el panorama: 1ª, 2ª, 3ª y 4ª generación. En la 1ª se encuentran los adultos de más de 60 años (los abuelos). En la 2ª están los adultos entre 30 y 50 años (los padres). Los que se encuentran entre 50 y 60 pueden oscilar entre la 1ª y 2ª. En la 3ª están los jóvenes entre 20 y 30 años (los hijos). Finalmente podríamos agregar una 4ª generación de niños pequeños hasta adolescentes (los nietos).

En Contla, la 1ª generación habla náhuatl en su mayoría. Particularmente los que tienen más de 70 años, los más ancianos, tienen un uso muy amplio del náhuatl. Asumen su condición de “indios modernos” y urbanizados, lo que los libera del conflicto de sentir pena al hablar el náhuatl. Pero a pesar de ello, tienen reservado su uso a espacios de intimidad y fraternidad. Los que tienen menos de 70 años saben hablarlo, pero no lo hacen por una conducta sociolingüística de pena a parecer “indio”. Por ejemplo, mi tía abuela Eusebia le habla a su esposo Odilón en náhuatl, y él le entiende perfectamente y lo sabe hablar, pero le contesta en español, como para mostrar que ya no está tan “atrasado”.

La 2ª generación (los hijos de la 1ª) ya no lo hablan, pero sí lo entienden. Saben perfectamente de qué se está hablando y pueden seguir la conversación contestando en español o algunas cosas en náhuatl, o como dicen, lo “cacarean”. Ellos prefieren que les hablen en español porque dicen que “ya no son indios, que entienden a los indios pero que ya no lo son”. Y eso de que ya no lo hablan es relativo, pues a cada rato se andan albureando en náhuatl: *xinechmaka mowelti* (échame a tu hermana), *xomiktla* (vete al infierno), o crean apodos a las personas. En esta generación, el náhuatl funciona como un código casi secreto y exclusivo

para que puedan alburarse y cabulearse sin la censura social que existe con las groserías expresadas en español.

El abandono de la transmisión de la lengua por parte de la 1ª a la 2ª generación fue muy fuerte. Sucedió en el marco de las políticas nacionales de mestización que exaltaban la identidad nacional y el progreso, a partir de los años cuarentas del siglo XX. Este ambiente profundizó la discriminación social y económica de las culturas originarias. Las lenguas de los pueblos se convirtieron en obstáculos para conseguir trabajo, es más, el hablarlas era símbolo de salvajismo y subdesarrollo. Don Margarito aún se acuerda lo que le decían cuando iba a pedir trabajo cuando era joven: “los dialectos no sirven para la sociedad moderna”. Este contexto racista provocó que la primera generación ya no les enseñara su lengua a la segunda generación.

Al igual que en Tlaxcala, sucedió en la sierra norte de Puebla. La primera generación pensó que para “progresar” era necesario olvidar y apartar lo originario. Tras unas cuantas décadas de haberlo realizado, se dieron cuenta que aún sin hablar la lengua, rechazando la cultura originaria y adoptando la cultura urbano moderna, aún así seguían siendo marginados y excluidos. Muchos abuelos del lugar se dieron cuenta que habían cometido un error al no haberles enseñado su lengua y cultura a sus hijos, y trataron de resarcir el error enseñándoles la lengua a los nietos (4ª generación).

Por otro lado, la 3ª generación de plano asume que no entiende ni habla el náhuatl. Están familiarizados con la lengua debido a que la escuchan constantemente de sus abuelos o en menor medida de sus padres. Por eso pueden entender cosas de manera contextual, pero su mente que interiorizó el discurso de progreso, les dice que no entienden la lengua.

Desde el punto de vista etnolingüístico, Fishman (1971) plantea una situación que denomina comunidad lingüística transitoria. Se trata de una comunidad en la que se desplaza su primera lengua por una segunda lengua. Esta situación es frecuente en comunidades de migrantes como las que llegaron a Estados Unidos a principios del siglo XX. Según Fishman, el proceso de desplazamiento de la lengua materna tiende a completarse en la tercera generación.

Sin embargo, mi experiencia como integrante de la tercera generación ha sido el de una recuperación y acercamiento a mis raíces culturales, tras haber vivido los caminos de carencia identitaria en una urbanidad individuada. Ahora mi abuelo es quien me enseña náhuatl, y regreso al pueblo de origen para conocer más mi cultura y lengua que olvidaron enseñarme. Esta situación personal también es reflejo de una situación generacional que hizo una ruptura con la dinámica “progresista”.

Pertenezco a esa 3ª generación que creció en el abandono de una matriz cultural, y tras la crisis de ese vacío, recupera su identidad a través de la experiencia de la 1ª generación. Es un reencuentro conciente que está impulsado por un tiempo diferente, ya no es el del “aculturamiento” promovido por las políticas nacionales, las cuales han cambiado al discurso del multiculturalismo que promueve el rescate de las lenguas. De esta manera, los abuelos (1ª generación) han desempolvado su conocimiento a petición de los (lamentablemente pocos) integrantes de la 3ª generación (los nietos) que concientemente buscan recuperar su matriz cultural. Esto ha generado un entusiasmo en los abuelos, quienes ahora les enseñan la lengua a los nietos más pequeñitos, la 4ª generación.

Por ejemplo, José Tlilayatzí es un niño de 8 años, hermano de mi amiga Maricruz. Su papá entiende el náhuatl pero no lo habla, y por eso no se lo enseñó. Pero sus abuelitos don Manuel y doña Tomasa Tlilayatzí hablan entre sí náhuatl. Viven en

la casa de junto y diario van a comer a la casa del niño. Un día, José le preguntó a su mamá: “por qué mis abuelitos hablan diferente?” Le explicaron que hablan mexicano. El niño volvió a preguntar: “y por qué yo no lo hablo?” La respuesta fue una ausencia de palabras. Finalmente la inquietud llevó al niño a acercarse a sus abuelitos para que le enseñaran a hablar la lengua. Ahora empieza a aprender el mexicano, y a conversar un poquito. Una situación parecida pasa con mi tía Eusebia, que le dice a su nieto *tlakuas tlakuas* para que coma. La 1ª generación se dio cuenta que la ruptura que surgió con la idea de que ya no debían hablar mexicano, no tenía sentido. Y buscan recuperan el tiempo perdido. Lamentablemente no es generalizado, aún en pleno siglo XXI a muchos les sigue dando *pinawi* (pena), porque la gente dice que son “indios” si hablan el mexicano.

El acercamiento entre la primera y la tercera-cuarta generación no es exclusivo al mundo náhuatl. Este panorama generacional de Contla tiene similitudes impresionantes en varios pueblos de la América Originaria. Por ejemplo los mapuche de Chile y Argentina que actualmente habitan sobre todo en las ciudades. Se trata de un pueblo urbano que sufrió un contexto de discriminación social e institucional similar. Pero ahora los nietos recurren a los abuelos, a los viejos, a recuperar su lengua. Son jóvenes urbanos que resignifican su cultura, la actualizan y la fortalecen. Así mismo pasa con muchos aymaras bolivianos que no les enseñaron su lengua, y ya de jóvenes y en un contexto de reivindicación cultural, recurren a recuperar la lengua. Existe una nostalgia de los viejos porque la lengua puede morir, pero también existe una nostalgia de los jóvenes por encontrarse fuera de la matriz cultural de la comunidad. De esta manera, la recuperación de la lengua implica una reincorporación al nosotros comunitario.

Pertenezco a una generación que desarrolla una reapropiación de su matriz cultural. Este fenómeno se encuentra en diversos grados y formas en toda nuestra América Originaria. Ahora sabemos que no es cierto que no sirva nuestra lengua, y

que el dejar de hablarla no nos genera riqueza, ni progreso, ni modernidad. Por el contrario, mi generación se ha dado cuenta que el hablar dos lenguas es más rico que una. Es una riqueza comprender, pertenecer y dialogar entre dos culturas. Tanto el castellano es tan nuestra como la lengua originaria. Efectivamente existe conflicto en el pensamiento entre ambas culturas, pero también hay diálogo entre ellas que pueden destensar la relación. Al aprender la lengua de los abuelos, dejamos de estar incompletos.

EL HOMBRE COMPLETO

Cuando platicaba con mi tía-abuela Eusebia Xelhuantzi sobre los matrimonios, me



explicó los distintos momentos del hombre. Me dijo que yo soy un *konetl*, que quiere decir *niño*, porque estoy soltero. Sólo hasta que esté casado, entonces me convertiré en *tlakatl* (hombre). En náhuatl existe una diferenciación de dos tipos de hombre. Uno es *tlakatl*, que se usa como en este caso para decir hombre completo, pero que también

se utiliza para decir persona o humano. Por ejemplo *tlakayotl* quiere decir humanidad. La otra forma de decir hombre es *okichtli*, que específicamente se refiere a lo masculino o varón. Entonces, el hombre casado (*tlakatl*) y la mujer casada (*souatl*), están completos como seres humanos.

Le pregunté a mi tía qué pasaba con los que se casan muy jovencitos. Me dijo que los muchachos que tienen mujer porque se casaron, o los que se robaron a la novia y viven como pareja, se les dice *tlakakonetl*, que quiere decir *niño-hombre*, y a la muchacha se le dice *souakonetl* (*mujer-niña*). El hecho de haber formado una familia los convierte en *niño-hombre-completo*, y *niña-mujer-completa*.

De esta manera, al soltero se le considera incompleto, como un niño que aún está en formación. Esto está siempre presente a lo largo de la vida. Desde que uno nace, la palabra misma nos recuerda que venimos a este mundo a convertirnos en hombres y mujeres verdaderos. *Otitlakati* quiere decir *nosotros nacimos*. Pero literalmente dice *nosotros nos convertimos en hombre* (o=pasado; ti=nosotros (prefijo personal); tlakatl=hombre; ti= sufijo que convierte al sustantivo en verbo). Pero recordemos que *tlakatl* incluye tanto al hombre (*okichtli*) como a la mujer (*souatl*). Entonces, *otitlakati* nos dice que venimos a convertirnos (sufijo *-ti*) en hombres y mujeres verdaderos (*tlakatl*). El sufijo *-ti* nos muestra que el hombre (*tlakatl*) no está dado por regalo divino. La existencia sí es un regalo divino que nos dan los padres, pero el ser hombre implica convertirse en éso. El sufijo *-ti* convierte al sustantivo *tlakatl* en verbo: *otitlakati*=convertirnos en hombre. Pero esa conversión es una obra humana. Para lograrlo hay que merecerlo (*maseua*) con el trabajo.

Por eso, desde los tiempos de los abuelos más antiguos, nacieron los hijos del hombre primero y la mujer primera, y los hijos tuvieron que trabajar para convertirse en *maseuales*, es decir, *merecedores*. Tuvieron que merecerse la existencia como hombres (*tlakatl*). Los nahuas no se refieren a sí mismos como nahuas, sino como *maseuales* (merecedores). Y sólo se pueden merecer al convertirse en hombres completos cuando forman familia.

Tal vez de esta raíz cultural se pueda entender la palabra *namiktli* (casarse). La palabra está compuesta por dos raíces: na - miktli. La segunda raíz *miktli*, es muy clara, quiere decir *muerto*. El problema es entender la primer raíz *na*. Mi conclusión, basándome en la concepción náhuatl del hombre completo, es que proviene de *ne* (yo). Tal vez la palabra fue en algún momento *nemiktli*, pero la cercanía fonética entre /a/ y /e/ hizo la modificación. Si fuera de esta manera, *nemiktli* (casarse) diría literalmente *la muerte del yo*. Entonces, el casarse sería la muerte del yo, a la cual le seguiría el nacimiento del nosotros.

La importancia vital de convertirse en hombre a través de la formación de una familia, hace que la comunidad presione a los solteros de todas las maneras posibles, incluso de las formas más incómodas pero efectivas. Uno de los mecanismos utilizados por la comunidad para presionar a los solteros, son los chismes y habladurías. Los chismes son una especie de control oral por parte de la comunidad a sus integrantes. No existe una presión directa de las personas hacia el soltero, sino que tiene que ser a través de la familia. Para tranquilizar los chismes, los papás, los hermanos, los tíos, presionan al hijo o hija para que se casen y puedan estar completos.

El chisme, por muy molesto que parezca, no es tan mal recibido. Como me dijeron, “es mejor que todos hablen de uno, a que nadie se acuerde de uno”. Finalmente, el chisme también trae consigo el conocimiento de las necesidades de cada integrante de la comunidad, y ésta a su vez trata de ayudar al integrante. En cualquier situación difícil, siempre habrá alguien que pueda ayudar o proporcionar algo para solucionar la situación.

La importancia de crear una familia no sólo consiste en la procreación biológica y cultural, sino también política. En las asambleas comunitarias existentes en los pueblitos de Contla, una persona sólo puede tener cargos después de su unión conyugal. Es decir, sólo los que han logrado construir una familia, son los que tienen derecho a decidir plenamente sobre la comunidad. Si no están casados, no tienen derechos de participación comunitaria. Tal es el caso del pueblo de San Felipe Cuauhtenco, en las orillas de Contla. La siguiente cita de un antropólogo originario de Contla, recolecta la experiencia de un joven de 25 años del lugar:

Una persona comienza a hacer cargos después de su unión conyugal. Inmediatamente los habitantes, sabedores de su nueva vida conyugal, en una asamblea la asignan un cargo menor; una vez terminado su año de servicio el individuo descansa un determinado tiempo, después le vuelven a asignar otro cargo de mayor rango como le ocurrió a mi informante que

después de haberse casado, fue nombrado para el cargo de “policía” o topil, encargándose de la recolección de las limosnas y de llevar los oficios de la presidencia auxiliar a las personas a quien fuera dirigido; terminado su servicio lo dejaron descansar un año y en 1997 le asignaron el cargo de regidor de salud, cuya labor era asear y dar mantenimiento a las instalaciones del centro de salud (Romano, 1999: 42).

Podemos darnos cuenta que al casarse finalmente se puede tener voz y voto en las decisiones de la comunidad. Sólo se aceptan a los casados para tener cargos civiles o religiosos. Es por esto que los solteros están incompletos, porque la célula mínima de organización social y política náhuatl es la familia, y no el individuo. Cuando el soltero se casa ya puede hablar de un nosotros familiar. Desde la perspectiva de la política náhuatl, el poder de decisión de la comunidad no proviene del yo. El hombre es verdadero en tanto es parte del nosotros, pero tiene que merecerlo. El mundo náhuatl, en todas sus dimensiones, se sustenta en el nosotros.

LA VISIÓN DE MARCOS

Había caído un fuerte aguacero en la tarde, que invitaba a estar calientitos sentados en la cocina. Mi tío Marcos Xelhuantzi comenzó a quejarse de una pareja que se había divorciado, y refunfuñaba que las parejas ya no eran como antes. Entonces le pregunté a mi tío cómo era la familia antes. Marcos dijo: “La mujer estaba en la casa, preparaba la comida, estaba con el hombre”. Esta respuesta podría ser tachada de inmediato como un discurso machista. No busco un debate con las posiciones feministas, pero creo importante rescatar la argumentación que hizo Marcos de esta afirmación, para mostrar una interpretación sobre la familia desde un nahua que es mi tío.

Marcos dijo: “Ahora el hombre es profesor, catedrático, doctor, licenciado, o lo que sea. Sale a trabajar temprano. Pero la mujer también ya es licenciada, maestra, doctora, etc. También sale a trabajar. Los dos se van. Ahora la mujer tiene los

mismos derechos del hombre". Hasta aquí no hay novedad en lo que plantea Marcos, de hecho habla de la profesionalización de la mujer. Lo interesante empieza con lo siguiente: "Los dos se van, ¿y los hijos? Están en la guardería, ninguno de los dos los cuidan. Si son chiquitos, una persona diferente los cuida, alimenta, les enseña lo que los papás no les enseñan. Se contrata una sirvienta para que cocine, y para que cuide a los niños". Aquí Marcos ya está cuestionando la responsabilidad pedagógica de la familia. La persona que cuida a los niños, no sólo les limpia la cola, sino que también les enseña una forma de ver el mundo. Si los padres no los cuidan, tampoco los vinculan con una matriz cultural.

Sigue Marcos: "Llegan a jóvenes y están solos todo el día. Están solos en la casa, pueden hacer lo que se les pegue la gana, chupar [alcohol], tronársela [marihuana], por eso hay tanta drogadicción, porque los padres no están con los hijos para decirles qué es lo bueno o malo". Este argumento nos lleva a contemplar el bien y el mal como constructos culturales. La familia se convierte en un portador de esos constructos que se transmiten a través de la enseñanza de los padres. De lo contrario, sucede lo que cuestiona Marcos: "Los hijos se vician, y después ya no respetan a los padres, porque nunca estuvieron con ellos". Finalmente, Marcos argumenta la cotidianeidad de esta dinámica: "El hombre come en la calle. La mujer también come en la calle porque trabaja afuera. En la noche llegan y se juntan, si es que lo hacen. Comen algo rápido en el microondas. Sólo tienen ese rato juntos, se duermen, y en la mañana se vuelven a ir temprano, otra vez lo mismo".

La crítica de Marcos se centra en una preocupación por la individuación de los hijos. Se convierten en individuos, en lugar de convertirse en integrantes de una comunidad. Si se convierten en un "yo" individual en lugar de un "nosotros" familiar, entonces no se podrá construir un "nosotros" de la comunidad. Con su ausencia, los padres les enseñan a los hijos a ser individuos, sin valores éticos

comunitarios que impliquen estar vinculado a la matriz cultural. En cambio, Marcos argumenta que una familia que convive estrechamente entre sus integrantes, logra enseñar una “forma” de familia, es decir, una visión del mundo. El argumento de Marcos lo concreta en que la estancia en casa de la mujer y los hijos, logra esa transmisión de una perspectiva del mundo. Marcos tiene un negocio de talachería afuera de su casa. Todo el día está conviviendo con su familia, esposa, hijos y nietos, articulando con ello prácticas culturales y hábitos en los niños, que constituyen una visión del mundo. Al ser Contla un pueblo relativamente pequeño, los padres tienden a trabajar cerca de la casa, o incluso tienen en casa sus talleres que van desde textiles, mecánicos, carnicerías, pollerías, panaderías, o una multitud de tienditas de abarrotes. Aunque efectivamente las mujeres tienden a quedarse en la casa con los hijos, también es cierto que los hombres tienden a estar en casa una gran parte del día.

De esta manera, podemos diferenciar una concepción náhuatl y una occidental en torno a la familia. La concepción náhuatl de la familia busca insertar a los miembros de la familia como integrantes de un nosotros comunitario. En cambio, la familia nuclear de corte liberal occidental, construye personas “autosuficientes”, es decir individuos. La perspectiva familiar se extiende a la perspectiva social, y ésta al mismo tiempo construye la perspectiva familiar. Y esta relación se articula al interior de una matriz cultural.

Desde la perspectiva náhuatl, el individuo es un hombre incompleto, fracturado. Así lo atestiguan varios testimonios: “Allá en [la ciudad de] México están rotos. Las familias están fragmentadas, cada quien hace lo que se le pega la gana y no se ayudan entre ellos” (Ricardo Xelhuantzi Xelhuantzi). También está la opinión de don Manuel Tlilayatzí: “La vida en [la ciudad de] México está de la chingada. Porque está muy sucio, te roban [roban] y enfermas. Si no tienes dinero no comes”.

Tanto para Ricardo Xelhuantzi como para el abuelo Manuel Tlilayatzi, la ciudad de México está de la chingada por la individuación. Se repite el mismo cuestionamiento a la individuación que se gesta al interior de la familia, como lo vimos con el argumento de Marcos. Esto lo aclara aún más mi tío Ricardo Xelhuantzi: “Las familias que están unidas en [la ciudad de] México es porque provienen de pueblos como el nuestro, por eso no están fragmentadas. México está de la chingada porque están llegando a la época de los Estados Unidos [sic]”.

La diferencia entre una familia individuada y una familia comunitaria desprende también una diferencia entre una sociedad individuada y una sociedad comunitaria. En el discurso de Ricardo, Estados Unidos no es solamente el país, sino una perspectiva civilizatoria. Estamos hablando que Estados Unidos representa a Occidente, pero también lo puede ser la ciudad de México, o la familia individuada que vive al lado. Occidente no sólo es un constructo lejano y abstracto. Occidente encarna en la cotidianeidad, en la cercanía de la familia individuada que cohabita junto a una familia comunitaria. Pero Occidente deja de serlo si se inserta en el nosotros comunitario. Y viceversa, los integrantes del nosotros comunitario pueden dejar de serlo si se insertan en el yo occidental.

La dicotomía civilización/barbarie que articula una relación externa yo/otro, es un constructo occidental. Por ejemplo, la diferenciación que se hace del mundo árabe y el occidental responde a esta dicotomía (Veáse Said, 1978). En cambio en el pueblo náhuatl, la relación con Occidente no es externa, sino íntima. No se trata de una relación de alteridad yo/otro, sino de una relación yo/nosotros que se constituye desde matrices culturales distintas. La inclinación hacia el cuerpo de la comunidad o hacia el individuo, marca esa relación. En conclusión, Occidente no está en el otro, Occidente está en el yo. El pueblo no está en el yo, el pueblo está en el nosotros. Así es como lo vemos.

SEGUNDA PARTE

ASÍ LOS VEMOS

CAPITULO 5. NUESTRA MADRE TIERRA

T*ioue* me gritó Don Manuel desde afuera de la casa. Yo lo estaba esperando en la cocina con la abuelita Tomasa quien me dijo “la milpa espera para ser trabajada”. Tomé el itacate y salí. ¡*Tioue!* le contesté a Don Manuel quien al verme disimuló una pequeña risa. Yo traía un sombrero con florecitas que me había prestado la mamá de la Maricruz, pues según ella, era indispensable taparse la cabeza del sol y que además nadie me iba a ver en la milpa. A pesar de sus noventa años, don Manuel Tlilayatzi cargó los dos azadones y no quiso que le ayudara. Después me enteré que como me veía grandote, le daba miedo que le fuera a “cortar la cabeza”. Partimos muy temprano, nos acompañaba el buen Catrín, un perrito que siempre va a la milpa y que un día antes me quería morder, pero que ya me había agarrado confianza. Durante el camino todos saludaban a Don Manuel con mucho respeto: *Ken tomopanolti*. Yo sentía que también disimulaban la risa al ver mi sombrero. El camino a la milpa era impresionante, los rayos del sol se asomaban por un lado del volcán de la Malinche, y a los lados se podía escuchar a los tiernos maizales hablar con el viento.

En realidad, también había muchos terrenos abandonados sin cultivar. Le pregunté a Don Manuel si tenían dueño. “Claro que sí, lo que pasa es que los jóvenes ya no quieren trabajar la tierra”. Me puse a pensar que efectivamente los nietos de Don Manuel ya no querían trabajarla. Cuando le comenté a



la Maricruz que quería ir a la milpa con su abuelo, se sorprendió mucho. Dijo que

yo era muy raro pues ya nadie quiere ir al campo, por el contrario, se quieren ir a la ciudad a trabajar. Esta crisis del campo se intensificó a partir de 1994, cuando el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) redirigió las políticas económicas mexicanas hacia el desarrollo de las maquilas. El campo dejó de ser apoyado, la propiedad comunitaria de la tierra (ejidos) fue abierta a la venta privada, con lo cual se comenzó el abandono sistemático del trabajo del campo, y se disparó el incremento del trabajo en la industria manufacturera. En 1995, el estado de Tlaxcala tenía más del 50% de sus empleos formales en la maquila, superando en 22% al promedio nacional (Olmedo, 1999: 28).

Ya en 1867 Carlos Marx había planteado la cuestión de la expulsión del campesino hacia las ciudades, convirtiéndolo en asalariado: “Es en la esfera de la agricultura donde la gran industria opera de la manera más revolucionaria, ya que liquida el baluarte de la vieja sociedad, el campesino, sustituyéndolo por el asalariado” (Marx, 1979: 611). Me pregunto hasta qué grado puede ser voluntario este redireccionamiento hacia la urbe. Si tomamos en cuenta el ingreso monetario, definitivamente se consigue más en la ciudad que en el campo. Don Manuel cultiva la milpa para autoconsumo, y si le va bien en la cosecha o necesita comprar algo vende una parte. Su nuera se enoja que venda tan barato sus plantitas. El otro día Don Manuel fue a cortar flor de calabaza que ya había alcanzado un buen tamaño, y de regreso una señora le compró la bolsa entera en seis pesos, lo que en la ciudad hubiera costado veinte. Ya no comió sus quesadillas de flor, pero se compró sus cigarros Delicados.

A pesar de que hay cultivo para el autoconsumo, también lo hay para la venta en el mercado. Es decir, trabajando el campo también se logran ingresos monetarios, pero no en la escala en que se puede realizar la transacción en la ciudad. Recordemos la fórmula general del capital: existe una diferencia sustancial entre la fórmula M-D-M (mercancía-dinero-mercancía), y D-M-D' (dinero-mercancía-

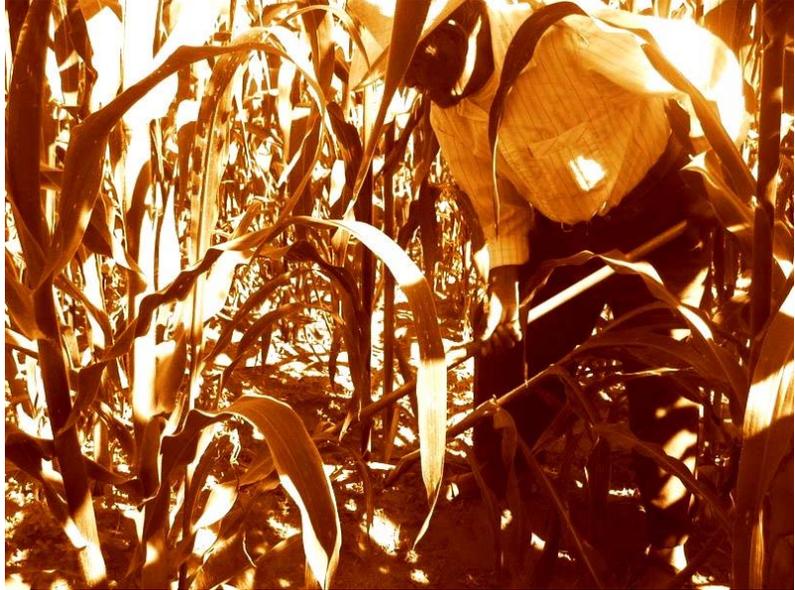
dinero plusvalorizado). En el caso de Don Manuel, la flor de calabaza (M) la cambió por \$6 (D), para después cambiarlo por cigarros (M). En cambio, un agricultor que invierte dinero (D) para comprar todos los elementos necesarios para sembrar (M), terminará vendiendo la cosecha en el mercado del pueblo o la ciudad en un precio mayor al costo de producción, lo cual le dejará una ganancia (D'): "En realidad, pues, D-M-D', tal como se presenta directamente en la esfera de la circulación, es la fórmula general del capital" (Marx, 1979: 190). Tenemos entonces dos formas de cultivar la tierra. Una busca satisfacer necesidades familiares, es decir de autoconsumo. Otra forma privilegia la ganancia de dinero (D') que al reinvertirse una y otra vez se convertirá en una acumulación de capital.

Pero si dejamos esta generalidad nos daremos cuenta que en realidad la fórmula de Marx no coincide con el campesino náhuatl. Efectivamente, el agricultor que busca ganancias concibe la tierra como mercancía (M), un producto con valor de cambio que le generará más dinero (D'). A pesar de que el campesino náhuatl puede comprar o vender terrenos, la concepción que tiene de la tierra es totalmente diferente al de la mercancía como algo utilizable y desechable. Por ejemplo, el *kilitl* también llamado flor de calabaza, se le considera como "nuestro hermanito" (*toknitsin*), pues al igual que las personas, somos hijos de la tierra. Esto implica que desde la perspectiva náhuatl, existe una negación a convertir la tierra en mercancía, pues se concibe como a Nuestra madre Tierra (*tonantsin tlali*). Esto traslada la concepción de la tierra como objeto, hacia su conversión en sujeto. Expliquemos este valor ético a través de la relación entre sujetos que plantea la lengua.

La oración *techchia in mili* dice literalmente *ella a nosotros espera la milpa*. Un primer sujeto es *ella la milpa*; un segundo sujeto es *nosotros*; el verbo es *esperar*. Desde la visión náhuatl, la milpa es un sujeto al cual nosotros cuidamos y hablamos cuando

le quitamos las hierbas. Nos espera a que vayamos con ella para que nos brinde sus frutos. Tenemos entonces una relación entre dos sujetos basada en una acción.

Pero la traducción correspondiente a la lógica del español sería *nosotros vamos a la milpa*. La oración en español no podría expresarse como en náhuatl, pues se concibe a la milpa como un objeto pasivo e inanimado que recibe la acción de un sujeto. En este caso



tenemos el sujeto *nosotros*, el verbo *vamos*, y el objeto *milpa*. Se trata de una relación subordinante de un sujeto sobre un objeto. Lo que tenemos aquí es una resignificación del verbo que en el contexto náhuatl implica una relación de complementariedad entre dos sujetos, pero que en español se convierte en una relación de dominación de un sujeto hacia un objeto. La relación social que se genera en lengua náhuatl es recíproca, y en español es subordinante.

Esta resemantización de una cultura sobre la base del significado de otra, nos proporciona elementos para entender que no todas las “universalizaciones” teóricas son en efecto universales, sino relativas a una cultura específica. Marx concibió que la naturaleza expansiva del capitalismo genera una cosificación universal. La lectura de Sergio Bagú sobre la apoteosis del capitalismo en la obra de Marx, es precisamente la conversión del mundo en cosa:

Cuando el dominio del capitalismo se ha extendido a la totalidad de su espacio económico, todos los bienes y servicios dentro de ese espacio se

producen, circulan y consumen como mercancías [...] Todo tiene su precio, desde la ceremonia religiosa hasta una máquina [...] Como todo tiene un precio, nada se puede producir al margen del mercado capitalista. Todo es mercancía, es decir, cosa (Bagú, 1972: 84).

Para Marx la tierra es una mercancía, una cosa, un objeto. Desde la perspectiva náhuatl Nuestra madre Tierra no tiene precio. En este sentido, la noción de mercancía como universalidad teórica deja de serlo al salir de los horizontes de su cultura, una universalidad eurocéntrica que se convierte en provincial. Temporalmente, la “vieja sociedad” del campesinado a la que hace referencia el economista alemán, aquí se trata de una sociedad contemporánea que coexiste con la sociedad capitalista global en pleno siglo XXI.

EL TRABAJO QUE NO VIO MARX

El otro día le hablé por teléfono a mi tío Ricardo Xelhuantzi, quien trabaja entre semana como profesor en una primaria del gobierno del Distrito Federal, y se regresa a Tlaxcala los fines de semana. Era un domingo y me contestó su hijo: “no está, se fueron a deshierbar la milpa, háblale al celular”. Le hablé, y desde los maizales me contestó un poco agitado. A pesar de tener un ingreso monetario por su trabajo como profesor, y por tener un negocio de papelería y otro de renta de mesas para fiestas, mantiene la costumbre de cultivar la milpa para tener maíz fresco y tortillas hechas por su esposa quien también es profesora pero en el pueblo de junto. El hecho de que tanto él como su esposa reciban un salario, y que además generen ganancias con su negocio, no provoca tensión con el cultivo de la tierra, como plantearía Marx al hablar de la proletarización del campesino. Y es que la historia del pueblo náhuatl está ligada al cultivo milenario del maíz. Hombre y maíz han sido inseparables miles de años antes que surgiera el capitalismo embrionario. No es de extrañarse entonces que coexistan capitalismo y hábitos ancestrales en una misma sociedad.

Mi tío Armando, esposo de mi tía Estela Xelhuantzi, no trabaja la tierra sino que desde hace muchos años comenzó a vender dulces de una forma muy modesta. Con el tiempo, el dinero que ganaba lo reinvertía una y otra vez, compraba más mercancía y las cada vez mayores ganancias las volvía a reinvertir. En este caso, la fórmula general del capital planteada por Marx representa perfectamente lo que Armando hizo durante treinta años. El negocio creció tanto que ahora tiene varias bodegas y sucursales en los pueblos y ciudades de la zona. La competencia que Armando tenía hace muchos años la ha aniquilado. Ahora es el cacique de los dulces de toda la región. Es patrón de muchos jóvenes que ya no quieren trabajar la milpa, y que ahora ganan el salario mínimo cargando cajas. También emplea muchachas y chamacos (menores de edad) que la hacen de “chicharitos”, de “mil usos”. En palabras de Marx: “el plan de la división del trabajo se funda ahora, siempre que sea factible, en el empleo del trabajo femenino, de niños de todas las edades, de obreros no calificados, en suma: en el *cheap labour* o trabajo barato” (Marx, 1979: 561). Tenemos pues que la sociedad náhuatl no es ajena a las relaciones de dominación que se ejercen en la producción económica capitalista.

Esta coexistencia de un sistema comunal náhuatl y un sistema de producción capitalista, puede tomar diversos cauces que generalmente se inclinan hacia un predominio de la economía liberal. Sin embargo, existen formas tradicionales y solidarias de contrarrestar los efectos de la superexplotación capitalista que nos interesa resaltar con el siguiente caso.

En Xelhuantla (*lugar de los Xelhuantzis*, véase capítulo 3) un pequeño terreno pertenece a mi tío Nieves Xelhuantzi. En él construyó cuartos que renta para personas que por lo general son trabajadores de la maquila textil. En un cuarto vive una familia náhuatl de Zacatlán, y en otro mi amiga Maricruz con sus hermanas. Ahí tiene su taller de costura con cuatro máquinas de coser. Mi amiga y sus dos hermanas y un hermano laboran en conjunto, no se ha perdido la

organización tradicional familiar del trabajo. Una parte del ingreso generado se utiliza en forma personal, y otra en forma comunal. Al ser hermanos, le dan una parte del dinero a la mamá quien lo utilizará para algo común familiar. Así mismo pagan la renta que el tío Nieves les dejó más barata de lo común por pertenecer a una familia tradicional de Contla.

El trabajo que realizan en el taller consiste en coser moldes de vestidos ya cortados por otro taller de cortadoras. Los moldes son proporcionados por una fábrica en la ciudad de México, la cual les envía una cierta cantidad de trabajo. A su vez, la fábrica exporta la ropa. Si vemos en conjunto la relación de productividad, tenemos una industria maquiladora insertada en la economía neoliberal que ha diversificado su división de trabajo. En un lado consigue la tela, en otro la corta, en otro la cose, en otro la empaqueta y así sucesivamente hasta conseguir el producto listo para exportarse. En la fábrica como tal no se produce nada, tan sólo existe como oficina. Esta diversificación le ahorra a la industria sistemas de seguridad social para los trabajadores, así como todo tipo de organización que pueda exigir derechos laborales. Si los pequeños talleres como el de mi amiga Maricruz no aceptan el trabajo de las fábricas, otros talleres lo harán pues existe un ejército laboral de reserva. Además todo posible vínculo entre obreros está mutilado. Pero esto no es novedad, hace un siglo y medio Marx escribió lo siguiente:

La explotación de fuerzas de trabajo baratas e inmaduras llega a ser más desvergonzada en la manufactura moderna que en la fábrica propiamente dicha [...] Esa explotación es más desvergonzada en la llamada industria domiciliaria que en la manufactura, porque con la disgregación de los obreros disminuye su capacidad de resistencia; porque toda una serie de parásitos rapaces se interpone entre el verdadero patrón y el obrero (Marx, 1979: 562).

Así pues, nos encontramos ante un fenómeno capitalista del siglo XXI que ya había visualizado Marx en el XIX. Sin embargo, existen variantes que en este nuevo siglo nos permiten ver que al contrario de la lógica de homogeneización cultural a favor

de la expansión del capital, ésta se sirve de los sistemas culturales para reproducirse en su interior. El sociólogo aymara Felix Patzi denuncia cómo la lógica del capital puede apropiarse del sistema andino de reciprocidad social. Plantea cómo en Bolivia algunos aymaras que se convierten en empresarios, utilizan las relaciones de compadrazgo para explotar:

Este tipo de empresarios [aymaras] obtiene mayores ganancias por medio de la prolongación de la jornada laboral y del no pago de beneficios sociales a los trabajadores. Para ello, hábilmente han “refuncionalizado” la reciprocidad andina, es decir, aprovechándose de las relaciones de compadrazgo religioso, padrinzago y paisanaje, hacen trabajar gratis o pagan muy poco a sus paisanos, parientes y ahijados empleados en sus empresas. Además, este tipo de relaciones contribuye a que los trabajadores no puedan reclamar ni formar organizaciones contestatarias frente a sus patrones, ya que las relaciones y vínculos que se entablan entre ellos son más de tipo familiar y no tanto relaciones externas o ajenas, tal como ocurre con el propietario burgués criollo. A partir de estos procesos de acumulación se ha ido consolidando la explotación de aymara a aymara, que evidentemente es una relación social ajena a la cultura indígena, pese a ser una relación social contemporánea al interior de la sociedad indígena (Patzi, 2006: 294).

Lo que importa resaltar es que en este moderno fenómeno capitalista coexiste una forma alterna de concebir el concepto de trabajo. En náhuatl *trabajo* se dice *tekitl*. Esta noción es tan importante que se trasladó al castellano bajo la forma *tequio*, y se concibe como el trabajo comunitario que no se cobra, sino que es para el bien común. La separación del trabajo en el campo por el de la ciudad que implica la proletarización del campesino, no existe desde la perspectiva lingüística náhuatl: *tekitl* (trabajo) se deriva a su vez del verbo *teki* (cortar). Y se refiere al corte de la milpa: trabajar la tierra. De esta manera el trabajo es solidario y colectivo, y además reproduce el vínculo milenario con la tierra como nuestra madre. Tenemos entonces que para la perspectiva náhuatl, el trabajo implica implícita y explícitamente la solidaridad entre los trabajadores, a diferencia del trabajo desde la lógica capitalista que es un objeto desechable y fragmentable. El concepto de trabajo se concibe diferente entre una cultura/sociedad y otra. La lengua, la

sociedad y la cultura náhuatl están ahí para corroborarlo, en contacto profundo con el moderno capitalismo. A pesar de que el impresionante trabajo de Marx sigue vigente en muchos planteamientos, nunca pudo superar su eurocentrismo inherente. Su concepción de trabajo dista de mucho de la concepción náhuatl de trabajo. Dos realidades diferentes para el mismo concepto.

LA CASA DE DOS PISOS

Yo tenía un poco de hambre, pero todavía aguantaba un rato seguir desyerbando la milpa. Don Manuel me dijo que ya nos regresáramos porque me podía caer mal tanto sol. Yo insistí en que todavía no era hora de regresar, pero más bien era mi orgullo de no sentirme débil en el campo lo que me hacía refunfuñar. A pesar de eso, nos regresamos. Durante el camino íbamos en total silencio, yo observaba todos los detalles del paisaje, pensaba muchas cosas. De pronto algo concentró toda mi atención. Era una casa muy grande que se salía del contexto de la sencillez de la tierra. Aunque seguía en construcción y todavía no tenía los detalles finales, ya se le notaba a la casa una actitud de soberbia frente a las pequeñas y humildes casas que estaban en las cercanías. Me pregunté de quién sería esa casa, y porqué ahí. Sin darme cuenta que me observaba, don Manuel rompió el silencio y comenzó a narrar lo que con mi mala memoria transcribo:

Hay personas que se fueron a Tijuana o a los Estados Unidos. La hija de Desiderio Tlilayatzi se fue hace tiempo y ahora vive en Los Ángeles. Pero está construyendo aquí [en Contla] su casota de dos pisos, pero nunca vive aquí porque vive en Estados Unidos con su familia que se fueron también para el otro lado. Ahí la tienes la casota, veinticinco años construyendo y nunca la usan. Ahora la termina usando el hermano por que es el que está aquí. La bronca es que ya se agarraron rencor entre hermanos por la casa, porque el hermano no pagó nada y ahora dice que es de él. Uno no sabe para quién trabaja.

El abuelito Manuel me contó esta historia para mostrarme lo inútil que es acumular cosas sin sentido ni necesidad. La moraleja de la historia desde la perspectiva del viejito, podría ser que “uno se chinga para conseguir cosas y al

final ni se disfrutan". Desde esta perspectiva la acumulación no sólo es inútil, sino que genera una fragmentación de las relaciones humanas. La tensión entre hermanos por la casa provocó conflictos que rompieron los lazos al interior de la familia. Este desmoronamiento es catastrófico para la sociedad náhuatl, cuyo sustento se genera a partir de la estructura familiar. Ambas se intergeneran, si se rompe una tiene graves consecuencias en la otra.

La tendencia disociante de las sociedades típicamente occidentales, es decir la inclinación de lo colectivo hacia lo individual, adquiere un sentido demoledor en la sociedad náhuatl. En ésta, la tensión constante entre lo comunitario y lo individual puede tomar muchos rostros. Quienes rompen el vínculo con la tierra y se insertan en la dinámica capitalista urbana, tienden a alimentar al individuo. Pero el abandono de la tierra no sólo es por su negación, sino porque de por sí el campo está en crisis. Como me explicó don Margarito del pueblo de Cuauhtenco, el cultivo del campo implica mucha inversión en el tractor, en el abono, en la semilla. Hay mucha incertidumbre en que el clima destruya la siembra, y no hay sistema de riego ni protección en caso de desastre natural. El trabajo es mucho, y pues no conviene ya sembrar la tierra si pagan unos cuantos pesos por la cosecha. El abandono de la tierra no sólo es por rechazo, sino porque el campo está en crisis. Por eso tantos migran a Estados Unidos, y los familiares esperan con ansias las remesas para amortiguar los ingresos tan bajos.

Este contexto genera otro fenómeno, el de la reterritorialización que realizan los migrantes. El pensamiento comunitario también migra a las urbes, y es acompañado de formas originarias de habitar, que se simbiotizan con nuevos elementos de la llamada modernidad. Existen formas comunitarias que reterritorializan las relaciones sociales. La forma de concebir el trabajo que ya hemos abordado, también se acomoda en las nuevas dinámicas de mundialización económica y cultural. Tenemos entonces que pueblos dedicados tradicionalmente

al cultivo de plantas, a la artesanía o al tejido, se insertan comunitariamente en la especialización moderna del trabajo: campos de cultivo, fábricas con trabajo manual, maquiladoras textiles. Esta extensión de la especificidad laboral tradicional y comunitaria se simbiotiza con la división individual del trabajo.

Aunque la concepción náhuatl del trabajo es diametralmente diferente a la neoliberal, coexisten ambas en el sistema productivo. Si bien son conflictivas, en algunos momentos también se pueden complementar. Esto no implica que deje de existir la explotación laboral o que el obrero deje de ser despojado de su plustrabajo al recibir un salario inferior a su producción. No existe una relación de dominación “pura” sin resistencias, como tampoco una sociedad “armónica” sin conflictos. Encontramos resistencias que contrarrestan la fragmentación laboral e individual, a través de prácticas comunitarias. El colectivo tradicional adquiere cierto poder en una sociedad individual dominante. De esta manera, podemos diferenciar la tendencia disociante occidental, con la tendencia resociante náhuatl.

En este apartado hemos visto el modo náhuatl de concebir el trabajo, la tierra, las cosas materiales, como una forma diferente y alterna a la concepción que tiene el modelo capitalista de esos mismos conceptos. La acumulación de capital se resemantiza desde la perspectiva náhuatl como algo inservible y conflictivo; la casa de dos pisos nos mostró un poco esa lógica. No está de más decir que en el náhuatl clásico el término *rico* se expresa *tlakamati*, y literalmente dice *el que sabe algo*. La idea de concebir la riqueza como la adquisición de conocimiento de lo humano, es muy diferente a la de adquirir la riqueza a expensas de la degradación de lo humano. Para la lógica capitalista, la acumulación es absolutamente indispensable para la generación del capital. Es un modelo que concibe lo humano como desechable. Al igual que el concepto de *trabajo, rico* también es una realidad diferente expresada en una lengua y otra, y por tanto una realidad diferente entre una cultura y otra.

Tenemos pues perspectivas culturales en tensión. Una perspectiva, la capitalista, degrada lo humano y lo colectivo, genera una cosificación de lo humano y una tendencia a la disociación. Otra, la perspectiva náhuatl, resignifica los objetos inertes y pasivos en relación con lo humano, y los traslada a una relación entre sujetos. La milpa es un ejemplo de cómo se intergenera esta relación recíproca. Además tiene una tendencia resociante al entrar en contacto directo con la sociedad capitalista.

Dentro de la enorme diversidad de formas de concebir el mundo, podemos encontrar algunas constantes en pueblos distantes entre sí, tanto lingüística, como geográfica, cultural e históricamente. Este punto es de trascendental importancia para la ética compartida de los pueblos originarios del continente. Nuestra madre Tierra es uno de esos puntos de encuentro entre culturas amerindias, y que se diferencia claramente como un valor ético opuesto a la concepción occidental de la tierra como mercancía. De esta manera, la *tonantsin tlali* náhuatl, la *lu'um nantik* maya-tojolabal, y la *pacha mama* andina, son manifestaciones lingüísticamente diversas de expresar a la Madre Tierra, pero que son reflejo de una perspectiva común dentro de una gran matriz cultural amerindia. En nuestro siguiente capítulo trataremos de comprender cómo esa matriz cultural se traslada hacia la lengua para mostrarnos las distintas perspectivas de concebir y construir socialmente el mundo.

CAPITULO 6. LENGUA Y PODER

Estaba sentado en una banqueta en la sierra norte de Puebla. Esperaba a mis compañeros, estaban recopilando datos, creo que unas historias o cuentos tradicionales o algo así. Mientras esperaba, me les acerqué a dos señores que estaban platicando en mexicano. *Ken tomopanoltikan* les pregunté. Su vista me recorrió de la cabeza a los pies, y con mucha extrañeza me contestaron el saludo: *kuali*. Les empecé a preguntar en mexicano sobre el clima, ya sé que no es nada original pero fue lo primero que se me ocurrió por el chipi chipi que estaba cayendo desde hacía ya un rato. Sentí como que aceptaron mi presencia y continuaron con su plática.

Entonces pasó una señora por la calle, primero vio a mis compañeros media cuadra arriba y siguió su camino. Cuando pasó enfrente de nosotros, les dijo a los señores en lengua mexicana y en tono de broma “se sienten mucho hablando con los *koyome*”. Entonces le pregunté a uno de los señores cómo me consideraba a mí. *Koyotsin* me dijo mientras volvía a recorrer su vista sobre mí. ¿Y usted cómo se considera? *Maseual* me contestó con una expresión de obriedad señalando sus manos recias y callosas por el machete, su vestimenta de manta y sus huaraches que con la única y pequeña tira de cuero mostraban unos pies más duros que un tronco, y unas uñas engrosadas por el contacto con la tierra.



Unos instantes después me dijo “nosotros hablamos *maseualkopa*, y ustedes hablan *koyokopa*”. *Maseualkopa* se podría traducir como *al modo de los maseuales*, y *koyokopa* como *al modo de los coyotes*. Hay que resaltar que no dijo *maseualtajtol* ni *koyotajtol*,

también utilizado en la región de Cuetzalan y que se refiere directamente a la lengua de los *maseuales* o de los coyotes. Una cita puede aclarar esta diferencia:

Los nahuas de Cuetzalan se consideran maseualmej que hablan mexicano y se refieren a su lengua como maseualtajtol [...] Los maseualmej tienen conciencia de ser distintos a los koyomej, “coyotes”, porque en primer lugar, no son indígenas sino “mestizos”, y en segundo lugar, no hablan mexicano; hablan castilla o español, hablan koyotajtol que es “la lengua del mestizo”. Ser koyot, “coyote”, designa al “mestizo” en general, destaca lo no indio; es el que abusa del poder y el que se aprovecha del trabajo de los indígenas (Castillo, 2005: 10).

El señor me estaba refiriendo la lengua, pero en un sentido que abarcaba no sólo el habla, sino todas las formas de vida que implica ser *maseual* o *koyome*: la sociedad, la cultura, la forma de pensar y de sentir (*kopa*), todo esto reflejado en el habla (*tajtol*). Ahora me doy cuenta que el haberles hablado en lengua mexicana me proporcionó una inserción en el código sociocultural que hubiera sido totalmente diferente si hubiera pronunciado exactamente las mismas ideas pero en español. Aunque los señores hablaban tanto español como mexicano, existe una diferenciación del uso entre ambas lenguas que marca una frontera de pertenencia. Jane y Kenneth Hill (1999) plantean esta situación dentro de un sistema de diglosia, en el que ambas lenguas son propias de una misma comunidad, pero son utilizadas en distintos contextos:

El español se utiliza en la mayoría de las funciones públicas, y en general, constituye una lengua más formal [...] Por su parte, el mexicano es comúnmente la lengua de la esfera doméstica e informal. El español es la lengua de las transacciones, de los tratos relativamente impersonales entre la gente, como en el caso del mercado, el gobierno y la religión. El mexicano es la lengua del compromiso emocional, del respeto por el parentesco ritual y de los aspectos sagrados [...] [Aunque] el español se utiliza para proferir emisiones elevadas, a su vez constituye la lengua predominante de la inautenticidad, la obscenidad, las groserías y el maltrato. El español permite el acceso al trabajo asalariado, pero el mexicano, al garantizar la membresía a un pueblo, facilita el acceso de recursos de la comunidad y marca una preciada identidad como campesino (Hill y Hill, 1999: 122-123).

En un primer momento fui visualizado por los señores como un foráneo, como un ciudadano. Pero el haberles hablado en mexicano implicó para mí ser considerado diferente al *koyot* o ladino a quien no le interesa hablar la lengua del oprimido, del “indio”, del “jodido”. Por eso atenuaron la respuesta, y me dijeron *koyotsin*, un *coyotito*, que implicaba una carga de suavización del término. De esta manera, el diálogo en mexicano me facilitó el acceso a los recursos fraternales de la comunidad.

¿*Kanon tetlanamaka neuktli*? Les pregunté a dónde vendían pulque. Me quedé pensando que debí haber convertido la *tl* en *t* para pronunciar de una manera más cercana a la variante del náhuatl de Cuetzalan. Se me quedaron viendo, no entendían muy bien qué es lo que quería. De pronto Genaro le dio un golpecito en el brazo a Pedro, y le dijo *nokti, nokti*. Me di cuenta que la variante de Cuetzalan cambiaba mi variante de Tlaxcala, primero de *neuktli* a *neukti* por la pérdida de la *tl*, y después a *nokti* como una forma de contracción. Entonces les afirmé, *kema nokti*. Genaro asintió con gusto de haber adivinado que efectivamente me refería al *nokti*. Pedro se sorprendió muchísimo más: “¿Pero cómo te acuerdas de esa palabra? Nosotros ya ni la usamos, me acuerdo que antes se decía pero ya no”. En Tlaxcala se utiliza *neuktle* para designar el pulque o aguamiel. Esta variante tiene un cambio del náhuatl clásico que invierte el orden de la *k*: *nekutli*, la miel. Pero para los de Cuetzalan era un vocabulario de los viejos de su época, y eso que mis nuevos amigos ya son viejos.

Entonces cuando todos estábamos de acuerdo que había preguntado dónde comprar bebida, se pararon y me dijeron que los acompañara. El entusiasmo se esparció como si se oliera en el aire y lo agitara el viento. Caminamos con inquietante prisa a una casa, que después me di cuenta que era una tienda. Entonces Pedro dijo: *xinechmaka ome peso de aguardiente*. Nos dieron dos vasitos de plástico con una dosis de aguardiente. Pedro volteó hacia mí y me dio un vaso.

Ya no decimos *nokti* –me confesó–, decimos *aguardiente*. Esa revelación me trajo una preocupación. Yo esperaba pulque y no aguardiente puro, pues poco tiempo antes me había curado de hepatitis y mi hígado seguía algo débil. Sin embargo acepté el vaso y les aclaré que yo pensaba en el pulque. Le di un sorbo, y estaba tan fuerte que se me salió un gesto. La risa se generalizó en la tienda. *Chikauak pero uelik*, dije. Fuerte pero rico. Aumentaron las risas. Entonces me dijeron que pulque se decía *mexkal*.



De pronto me di vuelta porque oí muchas risas y me di cuenta que ya habían varias personas en el cuarto, y ni siquiera me había dado cuenta del momento en que habían entrado. Pensé que era pura coincidencia tantas personas que habían llegado, tal vez era la hora indicada, así como la hora del té en Inglaterra. Pero ahora lo pienso y creo que ese estado de intimidad fraternal invocaba a la convivencia. Una especie de llamado *maseual*. Las paredes estaban hablando, la voz volaba por el aire serrano, los *maseuales* podían oler la convivencia.

A principios de la década de 1970, Charles Frake realizó un estudio que sería de los primeros en considerarse dentro de la corriente de la etnografía del habla. Se centró en las reuniones de bebida de los subanun, un pueblo de las Filipinas. Planteó que las reuniones de bebida eran un espacio en el que se estructuraban gran cantidad de relaciones sociales que se podían ampliar, manipular o redefinirse a partir de medios verbales:

Para pedir una bebida de manera apropiada en Subanun, no basta dominar el idioma como para construir una frase traducible [...] El

extranjero necesita algo más que una gramática y un diccionario. Necesita saber lo que Hymes ha llamado la etnografía del habla; una especificación acerca de lo que se debe decir, en qué forma, a quién y qué situaciones (Frake, 1974: 118).

En este sentido, la lengua no sólo es una serie de fonemas expresados de forma gramaticalmente correcta, equivalentes entre una lengua y otra. La lengua implica un espacio de relación social, que exige la comprensión de una serie de códigos socioculturales, que de manera lúdica permiten entrar en un juego comunitario. La lengua forma comunidad, y la comunidad forma lengua.

Nikoyotsin pero nikkaki maseualkopa. Seré coyote pero entiendo náhuatl, les dije ya medio mareado. Unos rieron, y otros se quedaron serios. En realidad lo que les dije les hacía mucho ruido porque era contradictorio: un coyote no hablaría en la lengua de los maseuales. Fue por eso que una señora dijo en forma muy seria: *tiwelis, tiwelis.* Tú puedes. No se refería a que podía hablar el mexicano, sino a que podía sentirlo.

Estaba rebasando las fronteras de la no pertenencia que existen como diferenciadoras de los “otros” explotadores, puesto que “el mexicano funciona como una marca simbólica de distinción y de distancia social con quienes no hablan esta lengua. Lo es para distinguirse de los koyomej y para establecer una distancia social frente a este “otro” que habla español, pero no el mexicano” (Castillo, 2005: 11). Al haber logrado rebasar el desconocimiento desde la intimidad de la lengua, dejaron de llamarme koyot o koyotsin como una forma suavizada. A partir de entonces me llamaron Tesiu, me había convertido en un hermano.

Ahora me doy cuenta que el concepto koyot tan usado en Cuetzalan nunca lo escuché en Tlaxcala. Odilón Xelhuantzi es primo de mi abuelo. Ahí se van en edad, Odilón es un poco más joven, o menos viejo, y siempre ha vivido en Tlaxcala a

diferencia de mi abuelo quien migró a la ciudad de México. Odilón me explicó que antes sí se usaba el término *koyotl*, pero ahora ya no. Y cuando dice “antes” se refiere a que él lo llegó a usar. En ese tiempo –me aclaró– no cualquiera podía estudiar, había mucha pobreza y no había escuelas cerca. Entonces si alguien lograba irse a estudiar o salía del pueblo por otra razón, de repente regresaba vestido de urbano: zapatos, pantalón, camisa, tal vez saco traje. Ése era un *koyotl*. Seguía hablando mexicano, pero ya había cambiado en un *koyotl*.

Pero esos eran otros tiempos –me aclaró con énfasis Odilón–, ahora hay varias escuelas aquí en el pueblo, hay trabajo y hasta vienen de otros lados a trabajar aquí. Ahora es de lo más común que alguien sea licenciado, doctor o ingeniero, que estudie o trabaje y que se vista de traje. Ahora podríamos decir que “*nochtin koyome*”, todos son coyotes, y como todos lo son, pues ya no se usa el término.

Esta explicación del *koyotl* de Tlaxcala coincide hasta cierto punto con la concepción de *koyot* en Cuetzalan, sin embargo, el contexto es diferente. El grado de urbanización del pueblo, y de la intensa cercanía con las urbes cercanas en Tlaxcala, es mucho mayor que en Cuetzalan. Mi abuelo es sastre, y cuando va al pueblo viste sus trajes, y sin embargo no es *koyotl*, a pesar de la definición anterior. Entonces nos damos cuenta de dos primeras diferencias. En Cuetzalan la lengua define bastante al *koyot* del maseual, en cambio como dijo Odilón, en Tlaxcala el *koyotl* seguía hablando mexicano. En ambos casos se refiere a la vestimenta de estilo urbano, pero esto no aplica a mi abuelo. Tal vez la vestimenta indica/indicaba fronteras entre pertenecer o no a la comunidad. Y aunque viva en otra ciudad y se vista de traje, mi abuelo nunca ha dejado de pertenecer a la comunidad y por tanto no se convirtió en *koyotl*.

Tenemos pues un posible elemento de identificación del *koyotl*: el grado de incorporación al pueblo y a sus redes de organización. Esto se puede mostrar con

otro ejemplo. Mi tío Armando Xelhuantzi (el cacique de los dulces) vive en el pueblo, pero él y sus hijos no participan en la organización tradicional como las mayordomías. Aunque físicamente viven en el pueblo, están social y culturalmente fuera del pueblo. Su vida y sus relaciones personales se desenvuelven en la ciudad de Tlaxcala y Puebla, pero no en Contla. En realidad no son tan ajenos al pueblo, lo conocen y también a las personas, pero no les gusta participar y se van a la ciudad. Esta negación los convierte en koyome.

Con todo lo anterior podemos ya darnos cuenta que el koyotl y el maseual se definen tanto en la esfera social como en la lingüística. Pero aún no queda muy claro cómo se genera esta relación. Tal vez si somos pacientes y escuchamos un poco más la lengua maseual, podremos darnos cuenta del poder que existe en esa relación.

EL DOMINIO EN LA LENGUA

Regresemos unos momentos atrás al diálogo con Pedro y Genaro: *¿Kanon tetlanamaka neuktli?* Les pregunté a dónde vendían pulque. Se me quedaron viendo, no entendían muy bien qué es lo que quería. De pronto Genaro le dio un golpecito en el brazo a Pedro, y le dijo *nokti, nokti*. Entonces les afirmé, *kema nokti*. Genaro asintió con gusto de haber adivinado que efectivamente me refería al *nokti*. Pedro se sorprendió muchísimo más: “¿Pero cómo te acuerdas de esa palabra? Nosotros ya ni la usamos, me acuerdo que antes se decía pero ya no”.

Esta pregunta de Pedro trascendió el momento. Se trata de un cuestionamiento que va más allá de lo personal, y se inserta como una fuerte autocrítica al interior de la comunidad maseual por la pérdida de la memoria colectiva. Así de fuerte es la preocupación, que la comunidad donde vive Pedro y Genaro decidió organizarse, y hace unos años creó el Taller de Tradición Oral de San Miguel Tzinacapan. A través de la compilación oral de la memoria de los ancianos, recuperaron la

perspectiva de los maseuales. En esta memoria existe una autocrítica sobre la subordinación del maseual hacia el coyote, tanto en la esfera social como en la lingüística. El trabajo consistió en el registro de las narraciones de los ancianos, con tópicos variados entre los que se encontraban relatos sobre la revolución y situaciones personales intensas. Uno de esos relatos se transcribió directamente en mexicano, y se incluyó una traducción al castellano realizada por los propios integrantes del taller, quienes de manera consensual consideraron apropiada la traducción. A continuación transcribo un fragmento del texto:

Ne uejkauj ualajkaj, yon ualajkej **mokaberouayaj**, komo anteriores más xoxitos. **Axkan in pipil vivos**, aja, inkespan inimachetej nemij o inkespan **inimpistola**. Pero ijuak, **tatitas akabados** katkaj más tekitiaj uan amo mokouliayaj tein se manamik tein kuali. Entos ika yon in **koyomej amo kiniuelitayaj**. Aburridiyos de tasal uan ika yon kinitayaj **yejuan** amo kemej seki “perritos”, pos amo kiniuelitayaj (Taller, 1994: 115).

En aquellos tiempos, los que vinieron se creían muy **poderosos** porque las gentes de antes eran dejadas. **Ahora los jóvenes ya no se dejan**, andan con su machete a un lado o **pistola** al cinto. Pero antes **los hombres eran más dejados**, se dedicaban más al trabajo y nunca se compraban buen arma. Y por esta razón **los extranjeros no los respetaban**. Su ropa era sencilla, por eso **los extranjeros** los veían como unos perritos y no los respetaban (Taller, 1994: 103).

Si nos detenemos con mucha paciencia en la traducción del mexicano al castellano, seremos capaces de percibir elementos de tensión social que se salen de la esfera propiamente lingüística. Se hicieron unas marcas con negritas para contrastar las “traducciones” que en realidad no alcanzan a reflejar su sentido, y que en cambio nos muestran una realidad muy diferente entre una lengua y otra, a pesar de ser la misma memoria oral. Entremos en algunos detalles.

Cuando en una lengua se utiliza una palabra que proviene de otra lengua se le denomina préstamo lexical. Muchas veces su uso es muy amplio y otras veces no tanto, entre otras razones por la intensidad del contacto que existe entre ambas

culturas. Pero cuando se utiliza ese préstamo con una intención conciente de marcar un cambio de sentido en el discurso, se le denomina cambio de código:

Gumperz ha propuesto que la esencia del cambio de código es que constituye un uso autoconsciente de material foráneo a fin de crear una yuxtaposición significativa de distintos sistemas lingüísticos. Por medio del cambio de código, los hablantes bilingües agregan significado a su discurso mediante la evocación de diferentes matices emocionales, valores y contextos que están asociados con los sistemas lingüísticos en sus repertorios (Hill y Hill, 1999: 379).

Tratemos de entender este fenómeno profundizando en la traducción arriba transcrita. En el primer renglón encontramos **mokaberouayaj** que se compone de a) *mo*: reflexivo de la tercera persona del plural; b) *kabero*: préstamo del léxico en castellano *caballero* o *cabrón*; c) *ua*: forma de apropiación del préstamo lexical; d) *ya*: sufijo del pasado imperfecto; e) *j*: sufijo de la tercera persona del plural. En esta palabra lo que importa resaltar es b) *kabero*. La certeza de que es un préstamo se tiene porque no existe tal léxico en mexicano, además de que en este alfabeto no existe la *b* ni la *r*. Pero la forma de apropiación del léxico en español es un poco ambigua, pues puede derivar tanto de *caballero* como de *cabrón*, aunando a la confusión que ambas formas pueden insertarse en el contexto. Si fuera la primera forma, obtendríamos una traducción literal cercana a la siguiente: *ellos se caballereaban*. Si fuera la segunda forma, sería: *ellos se cabronaban*. Sin embargo, la segunda forma podría haberse dicho en mexicano *mokabrouayaj* (sin *e*). De cualquier manera, los dos significados pueden ser viables en el discurso. Por el momento tomemos la primera forma derivada de *caballero*.

Lo interesante viene al observar que la voz en mexicano *ellos se caballereaban* se traduce al español por los propios nahua hablantes como *se creían muy poderosos*. Podemos darnos cuenta que existe un cambio de significado en términos de poder. Desde la perspectiva náhuatl, la situación social del caballero implica alguien que ejerce el poder de manera prepotente. Pero además nos marca que los que llegaron

de fuera *se creían poderosos*, lo cual implica que desde la perspectiva náhuatl puede visualizarse el ejercicio del poder sin que en realidad se tenga el poder, simplemente se *cree* que se tiene. Y esto comienza a trascender, pues la explicación la encontraríamos entonces en una concepción diferente del poder y de su ejercicio.

Lenkersdorf (2004a), desde una afinidad a la corriente teórica Humboldt-Sapir-Whorf, plantea el préstamo lexical como la descripción de una realidad no existente en la lengua/cultura que utiliza el préstamo. Es decir, plantea la existencia de conceptos occidentales que no tienen equivalente semántico en lenguas originarias. Y precisamente esta carencia de significado en la lengua permite mostrar la especificidad de la cultura. El concepto de enemigo en lengua maya tojolabal es un ejemplo:

Para referirnos al enemigo se emplea la palabra *kronta* con las formas relacionadas de *kondra* y *kontra* que se derivan todas del término *contra* del español. Evidentemente el tojolabal en el pasado y presente carecía y carece de conceptos que expresan la idea de “enemigo” [...] Una sociedad sin los conceptos señalados no tiene las realidades correspondientes en su contexto o tiene otros conceptos que, sin embargo, no encontramos. Por el momento tenemos que enfocar una sociedad sin enemigos que, seguramente, representa una realidad que, desde la perspectiva occidental, parece extraña, ingenua o utópica (Lenkersdorf, 2004a: 77).

Desde esta posición, se podría descartar el préstamo lexical de manera aislada, y entenderlo como un cambio de pensamiento entre una lengua y otra. Cuando la traducción de un concepto es incompatible entre ambas lenguas, el préstamo lexical puede funcionar como un recurso para marcar el sentido deseado. Como ejemplo tenemos el uso del léxico castellano *amigo* en vez del tojolabal *moj*. El primero implica un contexto de favoritismo, una persona que hace favores a cambio de algo.

En cambio, el concepto *moj* se traduce como amigo, pero también como hermano o compañero, y tiene una carga semántica fraternal muy amplia y diferente a la del



favor o “palanca” que tiene el concepto en español *amigo*. Lo mismo sucede con el concepto *nokni* en náhuatl que significa tanto hermano como amigo. Las dos lenguas originarias hacen una distinción semántica del concepto *amigo* desde su cultura en relación

con la occidental castellana.

Ahora bien, podemos notar en el texto que **inimpistola** (*su pistola de ellos*) mantiene el mismo sentido de *pistola* tanto en español como en mexicano. En cambio el sentido del léxico castellano *caballero* cambia de significado bajo la forma *kabero* en la cual el náhuatl se apropia del término y crea una resemantización. Una interpretación interesante sobre estos cambios la plantea Keneth Hill. Retomando la corriente sociolingüística de Dell Hymes (1977), muestra el contacto entre el mexicano y el castellano como parte de una relación de dominación social en la que el castellano toma un rol de lengua de prestigio:

El español es el idioma dominante. Su uso evoca el prestigio de la más alta sociedad, de manera que las cosas parecen más importantes si uno las dice en español; se ponen de relieve transiciones retóricas o puntos críticos narrativos por medio de hispanismos [...] Además de ser una señal de importancia, prestigio y poder, el español puede servir para ampliar la distancia entre los interlocutores (Hill, 1988: 55).

Esta interpretación argumenta que al trasladarse a otra lengua de manera conciente se marca una importancia en el discurso, una especie de letras negritas en la oralidad que hacen resaltar lo que se está diciendo. Tal vez este argumento podría coincidir con la frase **axkan in pipil vivos**, que en la traducción quedó como **ahora los jóvenes ya no se dejan**. En esta frase el cambio al español con la palabra *vivos* está marcando el gran hecho histórico de que la explotación ya no es soportada

como en aquellos tiempos. Efectivamente el cambio de lengua está marcando la importancia que sugiere Hill. Pero lo que no se contempla en tal interpretación es que la traducción *ahora los jóvenes ya no se dejan*, en realidad no es equivalente a *axkan in pipil vivos*, que literalmente dice *ahora los niños son vivos* (con el préstamo del español *vivos*). Lo que estamos viendo es que en la traducción no se está plasmando su equivalente, sino su conclusión. Es decir, en el discurso en náhuatl se alude a que los niños ya están vivos, y en el discurso en español se alude a la conclusión de tal hecho: por tanto ahora ya no se dejan.

Lo mismo podemos ver un poco adelante en el párrafo cuando en náhuatl se dice **tatitas akabados**, pero su traducción queda como **los hombres eran más dejados**. Para empezar, *tatitas* es una mezcla entre mexicano y español. *Tata* significa papá, pero también se usa para decir abuelo, y se extiende a los ancianos y a todos los hombres mayores que pertenecen a la comunidad. El concepto en náhuatl implica una cosanguineidad comunitaria, una extensión de la familia a la esfera social. En cambio *hombres* en español carece de esa familiaridad. Esto se reafirma con el sufijo *-itas* que en español se interpreta como un diminutivo y se enfoca al tamaño, pero en la perspectiva náhuatl es un honorífico que implica el cariño y respeto merecido a los abuelos.

Por su parte *akabados*, que es un préstamo del español, no se traduce con el mismo léxico sino con la frase *eran más dejados*. Volvemos a ver una continuidad con forma de conclusión en la traducción: antes estaban acabados porque eran más dejados. No se está traduciendo el equivalente, sino la causa por la cual estaban acabados. Pero haría falta señalar que el préstamo *akabados* no tiene el mismo sentido que *acabados* en español. En el texto en mexicano es la contraparte al préstamo *vivos* que a su vez tampoco tiene el mismo significado en ambas lenguas. El significado tanto de *vivir* como de *acabar* en español se resignifica en mexicano, y se llena de un sentido político.

La explotación y dominación se manifiesta en la perspectiva náhuatl como acabarse, morirse como hombres. Precisamente por eso es necesaria una resistencia expresada en términos de vivir, de ya no dejarse explotar ni dominar. Someterse al dominio es la muerte, y sublevarse al dominio es no morir, es vivir. De esta manera, podemos darnos cuenta que la relación de poder al interior de la lengua plantea una resistencia desde la perspectiva náhuatl, pero que no existe en su contraparte castellana.

El cambio de léxicos no solamente puede hacer énfasis discursivo en algo, sino que también puede ser producto de una incompatibilidad de términos entre ambas lenguas. Dicho de otro modo, no sólo se trata de palabras, sino de un cambio de cosmovisiones. Y en cada una de ellas hay una concepción de la política y del poder distintas entre sí.

De esta manera podemos entender por qué el señor Pedro no se refirió al castellano como la lengua de los coyotes (*koyotajtol*), sino que al visualizarla desde la perspectiva maseual, hizo extensa la relación de la lengua hacia la visión-mundo, y por eso dijo “al modo de los coyotes” (*koyokopa*) para referirse al castellano. Estaba hablándome de la relación de poder que se manifiesta en la lengua pero que proviene de una extensión de la esfera social y cultural. Más aún, me estaba hablando de una concepción de poder que no existe ni se concibe en castellano.

El señor Pedro estaba haciendo énfasis en el nivel extralingüístico del poder, pero en ese momento yo no fui capaz de percibirlo. Así mismo marcó un cuerpo de nosotredad: “Nosotros hablamos maseualkopa”. El modo de los maseuales está marcado por una adscripción comunitaria bajo la forma de un “nosotros maseual” que se separa de un “ellos coyote”.

Esto lo podemos ver en el texto del Taller de Tradición Oral transcrito arriba, donde se dice en mexicano **koyomej amo kiniuelitayaj**, y se traduce **los extranjeros no los respetaban**. Esta traducción es la correcta de acuerdo a la lógica cultural y lingüística del castellano, pero no corresponde a la perspectiva náhuatl. La traducción literal sería *los coyotes no los podían ver* [a los maseuales]. Sin duda en castellano no es un sinónimo *poder ver* y *respetar*, pero sí lo es en náhuatl, pues implica una capacidad y una actitud y no algo dado. También hay que resaltar el hecho que *koyomej* se traduce como *extranjeros* y no como *mestizos*. Se está resaltando las demarcaciones de la comunidad maseual bajo un *nosotros interno*, frente a una comunidad *koyomej* definida por un *ellos externo*. El relato dice *yejuan* (*ellos*) y se refiere a *ellos los coyotes*, pero se traduce como **los extranjeros**, lo cual confirma la exterioridad del *ellos*.

Para Dell Hymes (1977), existe una lucha de los hablantes al interior del uso de términos entre dos lenguas en contacto que se relacionan en un contexto de desigualdades sociales. Hill y Hill (1999) nos describen este planteamiento para el náhuatl:

En la sociolingüística de Hymes, la práctica sincrética del mexicano es vista no como un problema establecido exclusivamente en los términos de la coherencia lingüística del habla, sino como un problema que también deberá ser establecido en términos de luchas sociopolíticas sobre las formas de habla. En esta lucha, los hablantes mexicanos tratan de dominar las locuciones que les han dejado como una especie de desecho de habla del mundo hispano, convirtiéndolas en proposiciones que son definidas al interior de las comunidades mexicanas (Hill y Hill, 1999: 432).

El habla cotidiana del náhuatl en su contacto permanente con el español nos muestra una coexistencia de perspectivas distintas del mundo que se encuentran en debate. Existen muchos ejemplos de préstamos que el náhuatl toma del español y los apropia a su cuerpo lingüístico. Tal es el caso de **mokaberouayaj**, que toma el término *caballero* como préstamo del español, y lo inserta en la estructura del náhuatl de acuerdo a su propia lógica, y lo convierte en *poderoso*, en un *mandón*. La

figura de explotador que tiene el término caballero, marca una distancia por parte de la comunidad náhuatl. Pero irónicamente, la comunidad se venga al interior de la lengua.

Al despojarse del concepto dominante, la lengua se apropia de su sentido y lo resignifica. En español la concepción de poderoso se realza sobre el ego individual y prepotente. Pero en náhuatl, esa concepción se resignifica en una estrategia comunitaria que equilibra las relaciones sociales, al menos desde el interior de la lengua. Pero aunque parezca que esta “justicia lingüística” de la comunidad se queda únicamente en el imaginario del habla, no hay que perder de vista que las ideas articuladas como discurso pueden aterrizar en propuestas políticas concretas, que de acuerdo al contexto histórico y político, pueden generar transformaciones sociales inimaginables.

LENGUA Y PROYECTO POLÍTICO

La experiencia maseual nos plantea una resistencia a la dominación en múltiples esferas de lo social y cultural, pero también lo hace en la del conocimiento. Los distintos saberes existentes en la oralidad de los ancianos y de los integrantes de la comunidad, genera un acervo inmenso de conocimiento que vive en la memoria cotidiana de la lengua. La proyección de la oralidad puede registrarse a través de la escritura, pero no depende de ella. Pero su registro en el texto nos brinda la posibilidad de reinterpretar con mucho detenimiento la memoria y replantearla en un nuevo contexto. La resistencia maseual en tiempos de los abuelos que recopiló el Taller de Tradición Oral de San Miguel Tzinacapan, nos permite proyectar esa resistencia a nuestra época. De ahí que el saber que vive en la memoria tenga una profunda carga política de liberación.

La historia oral concebida como la historia de la comunidad y para la comunidad, tiene en sí misma las armas para esa lucha contra la dominación. Si queremos

plantearlo con otros términos, podemos decir que esa carga política de liberación implica una descolonización de la historia, del saber, de la lengua, de la comunidad, del pueblo. Se trata de todo un proceso de desarticulación de las herencias coloniales que mantenemos tras cinco siglos. En la memoria de los pueblos se encuentran saberes que pueden articular procesos descolonizadores.

Las distintas experiencias coloniales nos muestran también distintas formas de resistencia. Una de esas experiencias es la de un grupo de aymaras en Bolivia que a través del Taller de Historia Oral Andina (THOA), buscaron reconstruir su propia memoria histórica que no existía en la historia oficial, pero sí existía en la memoria de la comunidad:

El objetivo del Taller de Historia Oral Andina (THOA) es reconstruir una memoria histórica que habría sobrevivido a través de mitos y tradiciones orales. En este sentido, se trata de una estrategia de separación de la historia oficial como objeto pasivo y dominado y la constitución de un proceso de reconstrucción de la memoria colectiva de su pueblo y cultura; se trata de un proceso de desalienación, ya que se constata que los propios aymaras también han olvidado su historia o la conocen de manera muy fragmentaria o se ven a sí mismos a través de la historia oficial. La historia oral les permite que este proceso de desalienación sea un proceso dialógico, en el que entrevistados y comunidad participante son sujetos que en esa dinámica se revaloriza al recordar colectivamente su historia y, así, se valoran también como sujetos (Tapia, 2006: 76).

Este proceso los llevó a muchas consecuencias. En primer lugar, tuvieron que partir de un alejamiento de la metodología histórica. Al no existir documentos históricos suficientes, recurrieron a la voz de la misma comunidad para reconstruir la historia. La construcción comunitaria de sus investigaciones conllevaron al cuestionamiento de las propias ciencias sociales, y a la reivindicación de lo que llamaron potencial epistemológico de la historia oral:

El potencial epistemológico de la historia oral reside, en el argumento de Rivera Cusicanqui, en el hecho de que es posible producir conocimiento “crítico” y que este conocimiento y comprensión “crítico” es lo que le falta a la cientificidad de las ciencias sociales (Mignolo, 2002: 6).

Al comenzar un proceso de desarticulación colonial de los métodos de la historia, se dieron cuenta que tenían que pasar por una liberación de la concepción oficial de la comunidad como un objeto de estudio pasivo. Y la auto liberación como ente pasivo llevó a múltiples planteamientos con una tendencia cada vez más politizada. De esta manera, la recuperación de la memoria comunitaria alcanzó ejes de búsqueda sobre modelos políticos andinos, particularmente el ayllu, como formas de rearticular el poder andino. Con esta recuperación de la historia oral, el modelo comunitario del ayllu ocupó el lugar central en la búsqueda de una fuente de saberes políticos que puedan constituir una nueva forma de ejercer el poder en Bolivia. Un poder de los pueblos andinos.

¿Cómo trasladar la lucha por la descolonización del saber, la lengua, la memoria, hacia una descolonización política en una sociedad y un poder estatal concreto? El intelectual y militante boliviano Álvaro García Linera, fundador del Ejército Guerrillero Tupak Katari y vicepresidente en el gobierno de Evo Morales en



Bolivia, nos brinda una pista para la concreción política sustentada en los saberes que encontramos en la lengua:

La pluralidad de comunidades lingüísticas y de identidades étnicas es portadora de diferentes configuraciones simbólicas, de visiones del mundo, de formas organizativas, de saberes y prácticas culturales y de apegos territoriales. Sin embargo, la mayoría de estas referencias cognitivas y prácticas nunca ha sido integrada a la conformación del mundo simbólico y organizativo estatal legítimo, debido a que las estructuras de poder social se hallan bajo monopolio predominante de la identidad étnica boliviana; por esto se puede decir que el Estado republicano es un Estado de tipo monoétnico o monocultural, y en tal sentido, excluyente y racista (García Linera, 2006: 280).

García Linera (2007; 2006) propone articular instituciones tradicionales en nivel macro para generar una institucionalidad estatal, sustentada en lo que denomina una realidad multicivilizatoria, una sociedad donde conviven no solamente varias culturas, sino varias perspectivas civilizatorias del mundo que habitan en las lenguas, y por ende, otras formas de hacer política y ejercer el poder. Al igual que el náhuatl o el tojolabal, las culturas andinas como el aymara y quechua plantean también una forma distinta a la occidental de ejercer el poder. Y con base en este tipo de poder se puede articular en escala macro una nueva forma de poder estatal.

Finalmente estamos tocando la articulación entre lengua y sociedad, y su extensión a la política y el poder. La perspectiva de las lenguas plantea modos de convivencia política existentes en la cotidianeidad de los pueblos originarios, que sin embargo no son retomados para articular modelos políticos amplios.

En América Latina existe una amplia producción teórica sobre el poder político, particularmente desde el marxismo, el cual hace énfasis en la lucha de clases y la toma del poder por el proletariado. Pero ninguno ha retomado la perspectiva de los pueblos originarios y sus modelos políticos para articular proyectos políticos no occidentales. Un ejemplo basta. Para Carlos Mariátegui (1998 [1ª ed. 1928]), el ayllu constituía una inclinación natural de los “indios” hacia el comunismo, que podía generar un salto histórico de una sociedad precapitalista hacia una socialista. Aunque muy criticado por sus propios colegas marxistas, Mariátegui utilizó al “indio” como actor revolucionario, y quiso implantar sobre el ayllu un modelo político occidental concebido por Marx. Con ello reprodujo nuevamente la colonialidad eurocéntrica sobre los pueblos originarios.

Tal vez tengamos que exaltar las experiencias de los pueblos de Tzinacapan y de los Andes, para acordarnos que si nosotros como pueblos no nos quitamos la pesada carga de entes pasivos, no comenzará ningún proceso de liberación.

También hay que recordar que no podremos articular ningún proyecto político sustentado en nuestras raíces, si no las conocemos. Pero además de conocerlas, hay que quitarles las cadenas que la colonialidad eurocéntrica les ató. Esto implica, una descolonización de nuestros propios saberes.

CAPITULO 7. POTENCIAL DESCOLONIZADOR NÁHUATL

Es necesario comenzar a articular una propuesta que no sólo denuncie la colonialidad de los saberes de los pueblos originarios, sino que plantee una alternativa a la epistemología colonizante. Una propuesta que se encamina a este sentido, es la que difumina al objeto de la relación epistemológica sujeto/objeto, para convertirla en una relación sujeto-sujeto. Esta propuesta, sin embargo, se encuentra estancada tratando de encontrar la forma de construir esa intersubjetividad.

Imbuido en este preludeo problemático, este último capítulo propone algunos elementos de la perspectiva náhuatl que consideramos potencialmente descolonizadores del conocimiento eurocéntrico. Esperamos con ello romper nuestros propios límites epistemológicos, y dejar en la mesa un par de posibles estrategias no-eurocéntricas para la descolonización de la cultura, lengua, y pueblo.

MÁS ALLÁ DEL SUJETO-OBJETO

Si buscamos el posible origen del debate sobre el sujeto en el pensamiento occidental, nos remontaremos al menos a Kant (1724-1804). A partir de él, la discusión sobre el sujeto tomó auge, y también caminos distintos, como el de la corriente marxista que lo redirigió hacia la ideología y hacia una concepción crítica del sujeto como actor. Pero incluso antes de Kant, George Berkeley (1683-1753) debatía en torno al sujeto contra los postulados de John Locke (1632-1704), retomando así un viejo debate sobre el universalismo. Y es precisamente el universalismo en el cual se centraron las distintas formas del subjetivismo en el pensamiento occidental, como lo plantea Sergio Bagú:

Despojadas de su vaguedad terminológica y metodológica, se advierte en ellas un esfuerzo grande por captar la verdad de los universales, por

salvar el principio del ordenamiento por clases y especies de todo lo real, por comprender la permanencia del cambio a través de las múltiples formas transitorias (Bagú, 1970: 154).

Profundizar en el debate occidental sobre el sujeto nos lleva sin duda hacia la búsqueda de universales. Y el universalismo que plantea el sujeto, se sustenta en una verdad única: la verdad de Occidente. Entonces, nuestra propuesta descolonizadora de la intersubjetividad que retoma en su planteamiento al sujeto, parece haber retomado un concepto eurocéntrico colonizador. Difícil situación.

De hecho esta misma complicación es la que ha estancado a las propuestas poscoloniales latinoamericanas. En un primer momento, llegan al consenso que para salir de la modernidad eurocéntrica, hay que salir de la relación sujeto-objeto. Así lo retoma Luis Tapia:

Pensar a América Latina desde la modernidad es pensarla eurocéntricamente, desde la mirada o modo de saber colonial. En este sentido, se trata no sólo de modificar la concepción de la modernidad incluyendo como dimensión constitutiva de la misma al colonialismo, sino de abandonar el modo de saber eurocéntrico [...] Abandonar o superar la modernidad implica abandonar la separación sujeto-objeto en el modo de pensar y practicar el conocimiento (Tapia, 2006: 76).

El cómo salirse de esa relación sujeto / objeto se convierte entonces en una posible salida descolonizadora. Y las distintas propuestas poscoloniales que surgen tienden a proponer una relación sujeto-sujeto. Tal es el caso del planteamiento de Silvia Rivera Cusicanqui sobre el potencial epistemológico de la historia oral, que argumenta que:

Al recuperar el estatuto cognoscitivo de la experiencia humana, el proceso de sistematización asume la forma de una síntesis dialéctica entre dos (o más) polos activos de reflexión y conceptualización, ya no entre un "ego cognoscente" y un "otro pasivo", sino entre dos sujetos que reflexionan juntos sobre su experiencia y sobre la visión que cada uno tiene del otro (Rivera Cusicanqui, citado en Mignolo, 2002: 7).

Walter Mignolo retoma la propuesta de doble relación entre sujetos elaborada por Rivera Cusicanqui, pues considera que genera un reordenamiento de la relación sujeto de conocimiento / sujeto a conocer, y la considera como:

Una epistemología que tiende a eliminar la *diferencia* por ser ella una epistemología que se construye denunciando la *diferencia colonial*. Puesto que fue el ejercicio de la colonialidad del poder que estableció la diferencia epistémica colonial entre sujeto cognoscente y sujetos *a ser* conocidos. Además de reconocer la dimensión cognoscitiva de los sujetos pasivizados y objetivizados por la diferencia colonial (como los intelectuales del THOA o los Zapatistas vistos desde la perspectiva de las ciencias sociales) (Mignolo, 2002: 8).

Mignolo conecta los planteamientos de Silvia Rivera que se sustentan en la cultura aymara, con los planteamientos zapatistas de Chiapas que se sustentan en la cultura maya. Encuentra que en ambos discursos se plantea la relación sujeto-sujeto como una aportación del saber de los pueblos. Sin embargo retoma esta propuesta como una “epistemología descolonizadora”, incorporando con ello al debate conceptos como episteme y logos que son indiscutiblemente occidentales, pero sobre todo ajenos a los pueblos originarios. En otras palabras, su propuesta descolonizadora trae consigo otros elementos colonizadores.

Simultáneamente, Carlos Lenkersdorf también encontró que el discurso zapatista está sustentado sobre la cultura maya, la cual según el autor, es una cultura intersubjetiva. Su planteamiento lo realiza desde la relación sujeto-sujeto que el tojolabal toma como eje de articulación de la perspectiva del mundo, a diferencia de la perspectiva occidental que se articula desde la dominación del sujeto sobre el objeto:

Al hablar de cultura en el contexto intersubjetivo no podemos entender el concepto según los lineamientos del mundo indoeuropeo. Sabemos que en el ambiente intersubjetivo no existe la idea de exclusividad de autores creadores o agentes. Se trata siempre de sujetos en colaboración con otros sujetos, sean de la misma clase o de otras aún [...] Es necesario concebir la cultura de manera tal que sea participativa, que manifieste la co-gestión.

Dicho de otro modo, el acto transformador no depende de un solo sujeto (singular o plural) sino de varios, cuya participación no tiene que ser idéntica [...] La cultura, pues, no sólo es transformación de la naturaleza por hombres creadores sino interrelación también (Lenkersdorf, 1996: 121-122).

Con esta cita Lenkersdorf plantea que la relación sujeto-sujeto es el sostén de la cultura intersubjetiva maya tojolabal. Pero también plantea que la concepción de cultura intersubjetiva es diferente a la concepción occidental del concepto cultura que tiene un origen colonial. En el siguiente párrafo aclara la diferencia:

Con base en el significado [occidental] originario de la palabra, al hablar de cultura nos referimos al trabajo humano que transforma la naturaleza a fin de que sirva (mejor) a los fines de los hombres [...] Lo distintivo de este concepto es que los hombres representan a los autores de la actividad transformadora. Se encuentran en el centro decisivo de la acción. Los hombres, pues, son los sujetos frente a la naturaleza que, a su vez, representa el objeto expuesto o sometido a la actividad "creadora" de los hombres. En este sentido el concepto de "cultura" es parte integral y representativa de la sociedad de relaciones sujeto-objeto. Mejor dicho, esta clase de cultura es representante de las relaciones sujeto-objeto (Lenkersdorf, 1996: 120-121).

Este planteamiento nos conecta con la necesidad de cuestionar el concepto occidental de cultura, para que una relación intersubjetiva como la maya tojolabal pueda aflorar como propuesta descolonizadora no eurocéntrica. Al hacer este planteamiento, se abre el camino a las diversas formas no eurocéntricas de articular el conocimiento. Y con esta apertura a otros saberes, abandonemos el debate poscolonial latinoamericano, y centrémonos en otro debate sobre el saber náhuatl, que a nuestro parecer, cuenta con un sistema ordenador de conocimientos que no se sustenta en la racionalidad occidental.

LA NO-RACIONALIDAD NÁHUATL

En 1956 se publicó *La filosofía náhuatl* de Miguel León Portilla (2001). El debate provocado hace cincuenta años, se centró en la existencia de una filosofía "indígena", en el sentido de un pensamiento racional y ordenado. La visión

eurocéntrica de la filosofía, antropología e historia, marcó una incredulidad sobre un complejo sistema de pensamiento náhuatl. Pero ese debate abrió la posibilidad a una crítica de la modernidad occidental que antes no se contemplaba abiertamente. Con el acercamiento histórico a los sistemas prehispánicos de conocimiento, se comenzó a considerar burdo que los nahuas o los mayas no tuvieran un pensamiento articulado. Con este viraje, la hipótesis de la existencia de una filosofía “indígena” pareció haber ganado el debate en la antropología y la historia, pero no en la filosofía que mantuvo su vocación y orientación occidental. Este desenlace trajo una nueva etapa académica que influiría en las disciplinas histórico-antropológicas, y después en la articulación de los Estudios Mesoamericanos de la UNAM.

Sin embargo, aquél debate sobre si existe o no una filosofía náhuatl tiene que volverse a leer en el marco de una colonialidad del saber. En su momento, León Portilla utilizó lo que tenía al alcance para sostener su planteamiento. Utilizó el sistema filosófico cartesiano para ordenar el saber náhuatl, y terminó por insertarlo en los parámetros epistémicos occidentales de la filosofía.

León Portilla enfocó todos sus esfuerzos intelectuales en inventarle un sistema racional al pensamiento náhuatl. De hecho, esa racionalidad del mundo náhuatl es lo que creó el parteaguas académico, y con el cual se le reconoció como un pionero de esta interpretación lógica para culturas mesoamericanas. En un homenaje a León Portilla por parte de sus discípulos, Georges Baudot plantea:

La importancia del esfuerzo racionalizador de los nahuas para ir más allá de las prístinas mitogonías. Debe subrayarse que la aportación de Miguel León Portilla abría aquí caminos insospechados y particularmente fascinantes al presentarnos un pensamiento cosmológico de claros perfiles racionales, depurados y elaborados, así como sólidamente contruidos (Baudot, 1997: 56).

Para poder demostrar la existencia de una filosofía náhuatl, León Portilla tenía que demostrar primero la existencia de una racionalidad en el pensamiento náhuatl. En su obra desarrolló un capítulo titulado *El acaecer temporal del universo*, en el cual retomó el relato fundador de los Cinco Soles por considerar que “dicho mito en sí [...] encierra la explicación náhuatl del acaecer cósmico” (León Portilla, 2001: 100). Después de un estudio de los distintos ciclos concebidos en la narración de los Soles, llega a una serie de conclusiones en torno a la concepción del universo para los antiguos nahuas, y las presenta como “categorías cosmológicas”. La principal conclusión fue la siguiente: “1) necesidad lógica de fundamentación universal” (León Portilla, 2001: 112). Al “demostrar” que el pensamiento náhuatl era lógico, racional y universal, daba por sentado la comprobación de la existencia de una filosofía náhuatl.

Esta estrategia racionalizante fue recibida con entusiasmo por los académicos que siguieron su propuesta. León Portilla le impuso una lógica de sentido aristotélico a la visión náhuatl del mundo, para convertirla en “cosmológica”. Y es aquí donde se reprodujo la colonialidad del saber. Impuso perspectivas construidas desde la razón de Descartes, sobre saberes totalmente ajenos al logos y episteme griegos, así como a la sapientia romana, que son pilares de la construcción filosófica occidental.

León Portilla estaba preocupado por que el sistema de organización del conocimiento náhuatl fuera reconocido como lógico-racional, para que alcanzara el nivel de la filosofía. Si bien es cierto que se interesó en reconocer el amplio desarrollo del pensamiento náhuatl, también es cierto que su forma de explicarlo y justificarlo reprodujo una colonialidad eurocéntrica del conocimiento.

Nuestra tesis plantea que la articulación del saber náhuatl no corresponde a la lógica Aristotélica ni a la razón de Descartes. Pero cuidado, al decir que no es lógica ni racional, no queremos decir que sea una especie de conocimiento

“anterior” o “inferior” a la filosofía, pues nos llevaría al debate occidental que concibe una transición del mito irracional-simbólico, hacia el logos racional-preciso. Esta transición de una narrativa mítica a una narrativa explicativa, es la que tomó la filosofía moderna, pero no quiere decir que los saberes no-occidentales se tengan que supeditar a este proceso.

Nosotros planteamos que el pensamiento náhuatl no es una filosofía. Pero aquí nuevamente hay que tener mucho cuidado, pues los argumentos eurocéntricos coinciden en nuestro planteamiento. La filosofía occidental no acepta que el pensamiento náhuatl sea una filosofía, porque lo considera “mítico” casi “primitivo” e “irracional”. Esto es contra lo que luchó León Portilla, y por eso intentó demostrar que sí es “racional”, para demostrar la existencia de una filosofía náhuatl.

Pero nosotros planteamos que el saber náhuatl no es una filosofía náhuatl, porque no corresponde al camino de transición del mito al logos que siguió el pensamiento occidental para convertirse en una filosofía moderna. El mito no es un antes, ni y el logos es un después, para la historia del pensamiento náhuatl. Es un camino de conocimiento distinto, que el saber náhuatl no caminó, ni tiene por qué caminar. Por eso pensamos que la concepción de una filosofía estricta para referirse a la moderna, y de una filosofía amplia para referirse a las no-modernas, mantiene un eurocentrismo que concibe un solo principio de organización del conocimiento: el que va del mito al logos.

Si somos capaces de despojarnos de los complejos de inferioridad que desató la colonialidad, dejaremos de debatir si los pueblos no occidentales tienen filosofía o no. Y con eso, podemos iniciar un proceso de autocomprensión de nuestras formas de articular los saberes. Esas formas nos dibujarán las estrategias descolonizadoras

del conocimiento eurocéntrico, a la par de un delineamiento de saberes liberados de la colonialidad occidental.

Consideramos que tales delineaciones pueden encontrarse codificadas en algunos conceptos clave de las culturas y lenguas originarias. Tratando de encontrar estas guías, proponemos algunos conceptos (autoridad, poder, consenso, trabajo, comunidad, reciprocidad, nosotros) que desde la perspectiva náhuatl alcanzan a cuestionar nítidamente a su contraparte civilizatoria occidental. Nuestras propuestas de potencialidades descolonizadoras son las siguientes.

POTENCIAL 1: EL PODER DE LA COMUNIDAD

Hemos visto cómo la perspectiva náhuatl se apropió del concepto dominante de pueblo, y lo resignificó con el contenido de altepetl. La apropiación del concepto se realizó a través de la apropiación histórica de las formas de gobierno. Durante tres siglos fueron las Repúblicas de Indios, durante dos siglos han sido los municipios. Actualmente se habla de las autonomías, que bajo forma de municipios auxiliares, están mostrando claramente un proceso de cinco siglos de resistencia.

Aunque la apropiación de los pueblos originarios generó una resignificación de las prácticas políticas occidentales, aún se mantiene una dominación epistémica que mora en la lengua, y se manifiesta como un diálogo disparejo. Expliquemos con un ejemplo. Bolivia atraviesa un proceso de reformulación de la organización política, a través de la llamada Asamblea Constituyente que convocó el gobierno de Evo Morales. En ella participan todos los actores políticos del país. Pero en el trasfondo del proceso, se encuentra el pensamiento de la cultura aymara y quechua, entre otras. Particularmente, los pueblos aymaras han combatido masivamente para derrocar antiguas dictaduras y generar el espacio de deliberación política actual. Y sus acciones políticas responden a una forma de articular el pensamiento desde una matriz cultural aymara. La lengua es la forma de encarnar el pensamiento

político de la matriz cultural. Pero esos planteamientos constantemente chocan con las concepciones liberales de poder. Por eso cuando un *k'ara* (mestizo) habla de poder en términos liberales o incluso marxistas, un aymara entiende el poder desde otro horizonte conceptual.

Pero este diálogo disparejo que se podría dar desde la perspectiva aymara con la occidental, se vuelve parejo cuando se debate en la misma lengua. Esto no es que todos piensen lo mismo en aymara, sino que se entienden los conceptos políticos desde la misma matriz conceptual. Silvia Rivera Cusicanqui nos describe un poco esta situación al interior del debate de la Asamblea Constituyente:

Hay un enorme fondo de cosas no dichas y de expectativas confusas que no se han logrado plasmar en el debate, en el debate en castellano al menos [...] Y esa deliberación tiene que ser en la lengua propia. Hay un mundo de conceptos del poder y del gobierno que son muy diferentes a los vigentes en castellano. El hecho, por ejemplo, de que *ch'ama* (fuerza) tenga una raíz paralela y similar a *ch'amaka* (oscuridad) de alguna manera confirma una idea: el poder indígena es nocturno. Porque en el mundo al revés, lo diurno es el poder colonizador y lo que queda por debajo, lo que se ejerce de un modo clandestino, es el poder propio (Rivera Cusicanqui, 2005: 5).

Esto muestra una discontinuidad epistémica de las concepciones de poder entre las lenguas originarias y el castellano. Lo cual se traduce en debates distintos en torno a la concepción del poder. La concepción de autoridad en tojolabal como "nuestras autoridades son las personas que tienen su trabajo de responsabilidad por nosotros, porque nosotros los elegimos" (Lenkersdorf, 2002a: 80), es la concepción cultural que dio origen al lema político de los zapatistas: *mandar obedeciendo*.

En cambio, la concepción colonial del poder se sustenta en la subordinación del soberano sobre la multitud. La obra de Jean Bodin que surgió en 1576, *Los seis libros de la república*, muestra una forma embrionaria de la modernidad occidental de concebir el poder como la subordinación violenta del otro:

Bodin sostenía que la soberanía no podía producirse mediante la unidad del príncipe y la multitud, lo público y lo privado, y que su problema no podía resolverse mientras uno se atuviera a un marco contractual o al derecho natural. En realidad, el origen del poder político y la definición de soberanía consisten en la victoria de uno de los bandos sobre el otro, una victoria que transforma a uno en soberano y al otro en súbdito. La fuerza y la violencia crean la soberanía. Las terminaciones físicas del poder imponen la *plenitudo potestatis* (la plenitud del poder) (Hardt y Negri, 2002: 101).

En oposición, la concepción náhuatl del poder se sustenta en el consenso de la comunidad. *Tekiua* literalmente dice *el que tiene trabajo*, pero se refiere y traduce como *autoridad* o *gobernante*, al igual que *los que tienen trabajo* en tojolabal. La abstracción del concepto náhuatl *tekiua* (trabajo), es *tekiuakayotl*, y se traduce como *gobierno* o *poder*. La relación trabajo/poder/gobierno se concibe a partir de la comunidad. El poder náhuatl se genera como una relación horizontal y colectiva. Todos participan en él, como también trabajan todos en las decisiones de la comunidad. Esto es el consenso.

De esta manera, estar juntos en comunidad, genera *poder*, al igual que una ramita débil que se vuelve irrompible al juntarse con muchas ramitas. Y es aquí donde regresamos a nuestra hipótesis que consiste en concebir a la familia como sustento de la organización social y política náhuatl. A lo largo de la primera parte de esta tesis, se manejó el concepto de familia y se tomó en particular a la familia Xelhuantzi para mostrar las distintas formas en que se inserta en la organización social. Sin embargo, el término familia nos puede traicionar si no lo resignificamos en este momento. De hecho ya habíamos tomado distancia de las interpretaciones de Hugo Nutini (1968), quien definía al sistema familiar náhuatl como una organización de “linajes y clanes familiares”. La concepción de linaje, clan y familia, son construcciones eurocéntricas para explicar procesos históricos occidentales.

La idea de familia tan importante para la realeza colonial, no existía en la lengua y cultura náhuatl al momento de la invasión española. En parte esto se debe a que la concepción de familia nuclear que se mantiene hoy en Occidente, es diferente al de la familia extensa en los pueblos originarios. Desde la perspectiva lingüística náhuatl, existe una difuminación entre la familia y la comunidad, ya que la familia misma es la comunidad. Por eso se terminó utilizando el término familia como un préstamo lexical del español (por ejemplo *mofamilia* = tu familia), ya que el concepto no existe en la perspectiva náhuatl. En cambio existe el término *senyelistli*, que quiere decir *estar juntos en una unidad*. Esto nos regresa a la concepción de poder como la generación de estar juntos en comunidad.

En el capítulo 4 vimos la concepción del hombre que se unió a una mujer para convertirse en un hombre completo, y ella en una mujer completa. El soltero es alguien incompleto para la perspectiva náhuatl, ya que todo el sistema social y político se sustenta en la comunidad y no en el individuo. También vimos que sólo los que estaban casados o unidos en pareja eran los únicos que podían tomar decisiones en las asambleas comunitarias, así como tener derecho a representar cargos civiles o religiosos. Un soltero no tiene “mayoría de edad” en la política náhuatl, sin importar su edad. Lo que importa es que se haya incorporado plenamente a la organización comunitaria como hombre completo, es decir, creando una familia. Y aquí regresamos a la confusión conceptual. Crear familia se refiere al fortalecimiento de la familia extensa, y por tanto a la comunidad. Para aclarar la confusión escuchemos más a la lengua.

Molina tradujo *cencalli* como familia (Molina, 2001: 17r). Pero su significado literal es *una casa completa*. La noción de familia extensa se acerca más a *cencalli*, pues incluye a todos los familiares que viven dentro de una casa como unidad, y no se limita a la familia nuclear. Esto se reitera con la traducción que realiza Siméon de

cencaltiticate como familia, y que literalmente dice *estamos todos juntos en una casa* (Siméon, 2002: 82).

La concepción de familia desde la perspectiva náhuatl, se extiende más allá de lo que conocemos como familia nuclear, y se integra a la comunidad. Eso lo muestra el término *nokni* que se puede traducir como *hermano*, *compañero* o *amigo*. Las tres formas presentan la concepción de una interacción horizontal entre miembros de la comunidad, ya sea en la casa o fuera de ella. Es decir, traslada la relación familiar al contexto de la comunidad, y la resignifica como *hermanoidad*. Pero además la comunidad es una relación amistosa de hermanos, como lo muestra *ikniyo* que literalmente dice *hermanoidad* pero también significa *amistad*.

Más asombroso aún es que entre lenguas tan distantes se repita la misma concepción. En aymara *masi* significa tanto *compañero* como *amigo* (Gómez, 2004: 257). Así mismo, en tojolabal *moj* se puede entender como *hermano* o *compañero* (Lenkersdorf, 2004b: 517), al igual que *nokni* en náhuatl. Cuando se necesita hacer explícito la diferencia entre un hermano-carnal y un hermano-compañero, las estrategias de las tres lenguas son distintas, pero similares. En aymara, se dice *wilamasi*, que literalmente dice *compañero-sangre*, y se traduce como *pariente* (Gómez, 2004: 257). Con esto la relación sanguínea del compañero-amigo en aymara lo convierte en alguien cercano a su casa. La estrategia del tojolabal es vincular al hermano-compañero con el nacimiento. De esta manera, *moj'alijel* diría *compañero-nacimiento*, y se refiere al hermano carnal (Lenkersdorf, 2004b: 518). La estrategia del náhuatl se realiza en el contexto de habla, de tal modo que *nokni* significa *hermano* o *amigo* de acuerdo al contexto específico de los hablantes. Por ejemplo, en el español de México se dice *carnal* tanto para decir *hermano* como para *amigo*, y se entiende de acuerdo al contexto. Esto es una influencia del náhuatl en el español.

Lo más importante por destacar de las tres lenguas distantes entre sí, tanto geográfica como lingüísticamente, es que el concepto de familia no existe en ninguna de ellas. De hecho en las tres se ha retomado el término como un préstamo lexical del castellano. Pero el significado se dispara hacia otros rumbos. Tal vez, la explicación de Lenkersdorf pueda acercarnos a su comprensión:

Al estudiar el concepto [moj], sus derivados y compuestos llaman la atención porque el término puede referirse tanto al hermano carnal, familiar o pariente en general como al hermano afín y comprometido con la comunidad local y cósmica. Es decir, al nivel horizontal se relativiza la diferencia entre las dos clases de hermanos o hermanas. De hecho, la diferencia relativa se explica por el Nosotros que no excluye a los no familiares sino todo lo contrario los incluye. Es decir, familiares y afines forman la comunidad nosótrica que va mucho más allá de la familia (Lenkersdorf, 2004b: 517).

Esta interpretación nos incita a aclarar que nuestra hipótesis de concebir a la familia como sustento de la organización social y política náhuatl, se entiende únicamente desde la perspectiva náhuatl de la familia, pero no desde la perspectiva occidental del castellano. Entonces, al hablar de familia nos referimos a la interrelación que se genera con los demás miembros de la comunidad, que surgen desde la unidad social más pequeña: la casa. La convivencia con el compañero lo convierte en un hermano. Por eso la comunidad es una hermandad, o en otras palabras, la comunidad es una familia extensiva. En este sentido es que planteamos a la familia extensa como pilar de la organización social y política náhuatl, pues se sustenta en el nosotros, y no en el individuo como lo plantea la perspectiva liberal. Entender esta diferencia nos conduce a reconocer el potencial descolonizador del nosotros.

POTENCIAL 2: LA DIVERSIDAD DEL NOSOTROS

La visión del mundo desde las lenguas y culturas originarias nos muestra caminos distintos al eurocéntrico. La concepción del nosotros en las lenguas y culturas náhuatl, aymara y tojolabal, manifiestan una concepción distinta a la lógica latino-occidental del castellano. Si somos capaces de articular estas perspectivas diversas dentro de un frente común contra el eurocentrismo, comenzarán a surgir propuestas concretas para la descolonización de los pueblos. Tratemos de comprender esta diversidad.

EL NOSOTROS NÁHUATL

El gobierno mexicano utiliza oficialmente el término “lengua indígena náhuatl”. Pero entre nosotros le decimos a nuestra lengua *mexicano*, *mexikatlajtōl* (lengua mexicana), *masewatlajtōl* (lengua maseual), *masewalkopa* (al modo de los maseuales), o simplemente *totlajtōl* (nuestra lengua). Aunque *maseual* fue el término para designar a la clase social más baja durante tiempos prehispánicos, en la actualidad se utiliza esta palabra para identificar al que pertenece al pueblo náhuatl, como lo muestra la siguiente frase:

Tejuan timasewalmej.

La traducción en lengua castellana sería: *somos nahuas*. Sin embargo, la frase perdió su sentido en la traducción debido a que la lógica del español no contempla el contenido cultural que la lengua náhuatl manifiesta. Veamos con más detalle.

i) *Tejuan*: es el pronombre personal de la primera persona en plural, es decir *nosotros*. Pero no es el nosotros que estamos acostumbrados a entender en español. Este nosotros se compone de *tej-*, que es el pronombre personal de la segunda persona en singular (*tú*), más el sufijo *-uan*, una de las formas de pluralizar. Entonces, tenemos que *tejuan* (nosotros) literalmente dice *tú-s*, es decir *muchos tú*. Esto nos muestra que:

- El término *tejuan* plantea un diálogo entre dos sujetos. Un *yo* (S1)¹ implícito, y un *tú* (S2) explícito.
- Pero el *tú* se pluraliza en muchos *tú*. En esta parte del proceso, el *yo* se difumina, y sólo quedan los *tú-s*, para conformar el *nosotros* (N)².
- Esto rompe la lógica occidental de *yo + tú = nosotros*.
- En náhuatl se plantea la relación *tú + tú + tú ... = nosotros*.
- Por lo tanto $N \neq N$. El *nosotros* planteado en español no es el *nosotros* concebido en náhuatl.

Así entonces, *tejuan* es un *nosotros* distinto al *nosotros* occidental. El *yo* se pierde en el proceso, pero antes interpela al *tú* para conformar una comunidad: el *nosotros*.

ii) *ti_j*: es el prefijo personal de sujeto de la primera persona en plural, y también se traduce como *nosotros*. Lo peculiar de este prefijo es que sólo existe en las primeras y segundas personas, pero no en las terceras. Sullivan especifica que este tipo de prefijos “se componen con el verbo y designan a la persona o cosa que está en relación directa con él” (Sullivan, 1976: 52). Esto es, que el prefijo está haciendo énfasis en la relación con un sujeto o con la vivencia. Pongamos unos ejemplos para entender mejor:

tikochi: duermes.

Se compone de *ti*-³ (tú) + *kochi* (dormir) = tú duermes. Podemos darnos cuenta que en español la palabra *duermes* ya incluye implícitamente al sujeto *tú*. En cambio en náhuatl tiene que hacerse explícito el sujeto, de otra manera no se entiende, puesto que está describiendo una relación entre el sujeto y la vivencia, es decir entre el *tú* y el *dormir*. Por eso se incluyen ambos elementos en la misma palabra.

¹ S = sujeto.

² N= nosotros.

³ Prefijo personal de sujeto de la segunda persona en singular.

Además, cuando se trata del plural de la primera persona, es decir del *nosotros*, el *tú* se pluraliza con una marca al final de la palabra: *j*. En este caso, quedaría así:

Tikochij: nosotros dormimos.

Ti se pluraliza con la *j* del final de la palabra y constituyen una unidad, aunque parezca que están separados por el verbo *kochi* (dormir). De esta manera, el *tú* se pluraliza en *tú-s*, para convertirse en *nosotros*, y conformar una comunidad engarzada por la vivencia del dormir. Pero además *ti_j* nos muestra que:

- Se hace énfasis en una relación, que al tratarse de sujetos se convierte en un diálogo.
- Este diálogo entre sujetos es articulado por una vivencia, que en conjunto conforman la comunidad del nosotros.

Así pues, podemos decir que *ti_j* nos muestra elementos de un diálogo intersubjetivo vivencial, a diferencia de la lógica occidental del castellano, en donde se convierte al *nosotros* en un ser pasivo, y privilegia la relación sujeto-objeto que coloca al *yo* en un altar egocéntrico.

iii) *masewa*: es el verbo merecer. Con el sufijo primario del sustantivo *li*, el verbo se convierte en sustantivo, y entonces *masewal* dice literalmente *el que merece*. Si le agregamos el sufijo del plural *-mej*, entonces *masewalmej* se entiende como *los merecedores*. La concepción de merecer es tan importante para la cosmovisión náhuatl, que utiliza el término para describirse a sí misma. Por eso son necesarias unas palabras más para intentar comprender el término. Cuando a uno le invitan a comer, se dice *ximasewa* (¡merece!). Los signos de exclamación no tienen el sentido de una orden como puede interpretarse en español, sino como una exhortación, y al mismo tiempo una interpelación. Merecer la comida implica habérsela ganado con el trabajo y respeto. Lo mismo pasa en la concepción del hombre y la vida, hay que ganársela con trabajo y respeto a los demás hombres. El término *masewal* no es una capacidad de hablar náhuatl o haber nacido en una familia náhuatl, tal como

plantea la definición oficial de “indígena” como aquél que habla una lengua “indígena”. En cambio, *masewal* es una actitud ética. *El que merece*, es el que se merece/respeta a sí mismo y a los demás como hombres y no como cosas, como sujetos y no como objetos.

De esta manera, la traducción *somos nahuas* para *tejuan timasewalmej*, tiene un sentido distorsionado. Una traducción nunca podrá ser idéntica entre una lengua y otra, sobre todo cuando se trata de lenguas/cosmovisiones lejanas entre sí como lo son las lenguas latinas y las lenguas yutoaztecas. La oración expresada en español *somos nahuas*, es restrictiva a los que hablan náhuatl. Pero se trata de una restricción que impone la lógica del español debido al carácter hermético y cerrado que tiene el *nosotros* desde la perspectiva occidental.

En cambio, el *nosotros* desde la perspectiva náhuatl no es restrictivo, sino inclusivo. Se abre al diálogo con todos aquellos que quieran pertenecer a la comunidad, por eso hace énfasis en la relación entre sujetos. Finalmente, la comunidad no plantea un término, sino una actitud ética. En consecuencia, la oración se entendería así:

Tejuan timasewalmej = Nosotros somos los que tenemos la actitud ética de merecernos y dialogar para conformar la comunidad del nosotros.

En conclusión, la descolonización del *nosotros* náhuatl comienza por liberarse del propio término náhuatl, y plantea el *merecimiento* de la comunidad. La descolonización de la perspectiva náhuatl será aquella que se libere del concepto náhuatl, y reconozca la base del *nosotros*. Pero surge otra cuestión: existen distintos tipos de *nosotros*. Expliquemos con dos lenguas originarias distantes geográficamente entre sí: el aymara y el tojolabal.

EL NOSOTROS AYMARA

En aymara se hace una diferenciación en tres tipos distintos de *nosotros*. El primer tipo de *nosotros* es *nanaka*. Por ejemplo *nanakax qillqapxta* dice *nosotros escribimos*.

Podríamos decir que este tipo de *nosotros* delimita a un grupo de personas que conforman una comunidad. Para la perspectiva occidental liberal, el *nosotros* está conformado por un nivel previo de varios individuos. En el caso aymara el *nosotros nanaka* ya es en sí una unidad que no se compone del individuo como un nivel inferior. La persona no se puede separar de la comunidad, nace integrada a ella. Tal es el caso del término *ayni*, que se traduce como deuda social, o labor de reciprocidad (Gómez, 2004: 33). La raíz *ay-* se deriva de *ayllu* (comunidad), y junto con el sufijo *-ni*, se refiere a la persona que pertenece al *ayllu*. Desde esta perspectiva, la persona nace de la comunidad y tiene un compromiso con ella. El *ayni* como mecanismo de reciprocidad, es una de las formas en que se articula el *nosotros*.

El segundo tipo de *nosotros* es *jiwasa*. Por ejemplo *jiwasax qillqtan* dice *nosotros escribimos*. La diferencia de este tipo de *nosotros* no la encontramos en lenguas latinas. Para el lingüista aymara Edmundo Santander, *jiwasa* constituye otro nivel de los pronombres personales en la lengua y cultura aymara: “La cuarta persona, *jiwasa*, es incluyente, es un valor característico de la cultura aymara” (Santander y Siñani, 2004: 48). La característica de incluyente quiere decir que la delimitación que implica la relación *nosotros/ellos* o *nosotros/ustedes* se difumina. El *nosotros* occidental como frontera con los otros, desde la perspectiva aymara, se abre consigo mismo como la posibilidad de incluir a los otros para que se conviertan en *nosotros*. De esta manera, *jiwasa* se puede entender como *nosotros con los otros*. Es una apertura hacia la convivencia social.

El tercer tipo de *nosotros* es *jiwasanaka*. Como nos podemos dar cuenta, es una conjunción de los dos primeros tipos de *nosotros*. Por ejemplo *jiwasanakax qillqapxtan* quiere decir *todos nosotros escribimos*. Expliquemos un poco más. Si nos encontramos en un salón de clases escribiendo la tarea, entonces nos referimos con el primer tipo de *nosotros nanaka* como se muestra en el primer ejemplo. Ese

nosotros se refiere específicamente a quienes se encuentran en el salón. En cambio si dijéramos *jiwasanaka* en ese contexto, nos estaríamos refiriendo a los que se encuentran en el salón, pero también a todos los que se encuentran en los demás salones y patios, es decir a todos los que están en la escuela. El primer tipo de nosotros *nanaka* como una unidad colectiva, se abre a la inclusión de otras unidades colectivas como lo plantea *jiwasa*. Así entonces, *jiwasanaka* se convierte en un *nosotros con los otros nosotros*.

De esta manera, podemos alcanzar a percibir que en aymara no existe la concepción que hacen las lenguas indoeuropeas en torno al nosotros como una conformación de muchos individuos. La concepción occidental del yo como unidad básica, no se reproduce en aymara. En cambio podemos darnos cuenta que el nosotros es una unidad básica que se puede articular en un nosotros más amplio, como lo demuestra *jiwasanaka* que articula un nosotros de varios nosotros, pero además es inclusivo y abre los horizontes del nosotros hacia el cosmos social.

EL NOSOTROS TOJOLABAL

Al igual que el aymara, el tojolabal hace una especificación del nosotros que no existe en español, pero tampoco en aymara ni en náhuatl. El pronombre de la primera persona del plural se dice *ke'ntik*. Pero además de esta forma, también existe *ke'ntikon*, que se puede intentar traducir como *nosotros pero tú no*.

En el caso aymara se hace énfasis en la relación hacia fuera del nosotros y crea tres formas lingüísticas para distintos tipos de nosotros y su relación con otros nosotros externos. Aunque el nosotros (*ke'ntik*) tojolabal también tiene una apertura hacia el cosmos social, además hace una especificación lingüística que explica una relación con un nosotros interno (*ke'ntikon*). Pongamos el siguiente ejemplo citado por Lenkersdorf:

ja b'a yoj ke'ntikon'ita ay cha'wa'ne kerem. *En medio de nosotros hay dos jóvenes* (Lenkersdorf, 2002b: 231).

La traducción que se presenta ya fue incorporada a la lógica del castellano que no hace ninguna diferenciación entre varios tipos de *nosotros*. Pero si recuperamos la forma *ke'ntikon*, la traducción debería hacer la distinción siguiente:

En medio de nosotros [pero no de ti] hay dos jóvenes.

Esta oración nos permite especular un contexto hipotético: se encuentra sentado un matrimonio en una banca, y en medio de ellos están sus dos hijos jóvenes. Enfrente de todos ellos se encuentra otra persona con la cual dialogan. El esposo le dice a esa persona de enfrente la frase citada para especificarle que en medio de *nosotros* se encuentran dos jóvenes, es decir en medio de él y su esposa que conforman un nosotros, en el cual no se encuentra la persona de enfrente. El *ke'ntikon* como una especificación lingüística, permite aclarar lo siguiente:

- El diálogo se realiza al interior del nosotros *ke'ntik* como unidad. Tanto el matrimonio, sus hijos, como el interlocutor, pertenecen a la comunidad del *ke'ntik*.
- Al interior de esa comunidad del *ke'ntik*, existe otro nosotros en el cual no se encuentra el interlocutor. *Ke'ntikon* especifica lingüísticamente esa excepción.
- *Ke'ntikon* (*nosotros pero tú no*), no excluye al interlocutor del nosotros *ke'ntik* como unidad, sino que genera distancia del interlocutor con el nosotros interno.

De esta manera podemos ver que *ke'ntikon* sirve para especificar una relación al interior del nosotros, pero esto no implica que se excluya al interlocutor del nosotros-unidad, como sugiere el término *excluyente* con la que suele nombrarse a esta forma de pronombre. Esta forma lingüística no existe en español debido a que éste no le da importancia al nosotros. Pero en tojolabal el nosotros es muy amplio y de suma importancia.

Las especificaciones lingüísticas que hace el náhuatl en la relación del nosotros con la vivencia, las que hace el tojolabal al interior del nosotros, así como las que hace el aymara al exterior del nosotros, son una muestra de la gran diversidad que el nosotros adquiere en la concepción de cada lengua y cultura. Es precisamente esta diversidad la que fortalece la crítica a la universalidad eurocéntrica, pero sobre todo la que brinda múltiples contenidos para sustentar las propuestas descolonizadoras en las esferas del poder y del conocimiento.

POTENCIAL 3. RESIGNIFICACIÓN EN LENGUAS ORIGINARIAS

Lo hasta aquí expuesto muestra la incompatibilidad conceptual entre lenguas originarias y lenguas indoeuropeas. Mantenemos y reproducimos esa incompatibilidad al nombrar los conceptos traducidos para articular nuestro discurso en castellano. Por tanto, también reproducimos la colonialidad sobre el concepto. Nos situamos en un círculo colonial vicioso de la lengua.

De hecho, el debate poscolonial latinoamericano (Lander, 2000; Quijano, 2000; Dussel, 1995; Castro Gómez, 1998; Mignolo, 2007) también ha llegado hasta este punto, en el cual se genera una denuncia de la colonialidad eurocéntrica del saber, pero no logra visualizar salidas descolonizadoras concretas. Y es que mientras sigamos articulando nuestros conceptos en lenguas occidentales, aunque busquemos sinónimos menos trillados, seguiremos anclados en un marco de pensamiento eurocéntrico. Pero tengamos cuidado, pues el tomar conceptos en lenguas originarias y darles una interpretación eurocéntrica puede llevarnos a discursos también eurocéntricos, como el que Miguel León Portilla (1997) reproduce al interpretar el altepetl.

Tal vez, como comenta Silvia Rivera Cusicanqui (2005), el debate tenga que ser en lengua originaria, pues la perspectiva de pensamiento que existe entre una lengua-

cultura originaria y una occidental, nos lleva a concepciones, orígenes y proyecciones distintas. De esta manera, esta tesis se encuentra ante un límite epistémico al estar escrita en español. Pero trató de salirse de ese límite al mostrar la perspectiva de un pensamiento no eurocéntrico a través de una lengua indoeuropea como lo es el castellano.

¿Pero qué hacer si el debate académico institucional es exclusivo a lenguas indoeuropeas como el castellano, inglés, francés o alemán? Llevar el debate a las lenguas originarias plantea un destetamiento de Occidente. Pero por las condiciones actuales de la academia institucional en todo el mundo, éso está demasiado lejano. Por el momento, tal vez podamos comenzar por acercarnos lo más posible que la lengua nos permita, a la compatibilidad epistémica con las perspectivas de los pueblos.

Por ejemplo, aunque existe una incompatibilidad del náhuatl con el español para traducir la idea de altepetl, es posible manejar otro concepto en lugar de pueblo. Tal vez podríamos retomar la idea de la comunidad, debido a que altepetl hace énfasis en ella como una encarnación política del nosotros náhuatl. Sin embargo, puede hacerse un uso negativo ya que en el sistema jurídico mexicano la comunidad se considera como una forma de organización social mínima y restringida que no cuenta con derechos políticos más amplios que los que el nivel local otorga, descartando de esta manera cualquier forma de organización amplia. La situación es compleja, y nos recuerda que al usar una lengua colonial trae consigo también la reproducción de la colonialidad. Así pues, se vuelve primordial comenzar una descolonización del saber de conceptos fundamentales.

Esta búsqueda de descolonizar conceptos base para la reconstrucción de un modelo de los pueblos originarios, también fue planteada por el Taller de Historia Oral Andina (THOA, 1995) en Bolivia. Este grupo retomó al ayllu como la forma

de descolonizar la democracia liberal, y propuso la democracia comunal. Uno de sus precursores, el sociólogo aymara Félix Patzi, articuló una propuesta en la que el sistema político comunal andino se rige por un modelo democrático diferente al liberal:

El representante, en esta forma de política [comunitaria andina], no es de ninguna manera el designado para mandar, sino simplemente para organizar el curso de la decisión común y coordinar con otros los pasos concretos hacia objetivos colectivos. En este sentido, el que manda dentro de esta forma de política, manda porque obedece. Porque se sujeta a lo que es la decisión común y sólo en tal sentido adquiere su calidad de representante. El representante, además, no es voluntario, como en la política liberal, sino que ejerce la representación como una obligación, como un deber, ya que a diferencia de la democracia representativa, en el poder comunal la lógica no es la de la ganancia, sino la del servicio (Patzi, 2006: 307).

Y es que tanto en el ayllu como en el altepetl, el consenso comunitario de las decisiones es lo que constituye a la comunidad misma. Por tanto se concibe una simbiosis entre democracia y comunidad, que da como resultado al pueblo, mejor dicho altepetl o ayllu. En cambio en la lógica castellana la democracia y la comunidad se entienden por separado. Esto se debe a que en Occidente se considera a la democracia como individual.

Esta resignificación de conceptos base nos dispara a otra situación: como ayllu y altepetl consideran a la democracia de forma comunitaria y no individual, entonces no plantean una ciudadanía democrática de corte occidental. Al salirse del seno griego de la ciudadanía, y por tanto del origen “civilizatorio” de la concepción de democracia, el ayllu y el altepetl se están saliendo de la colonialidad de Occidente. Aquí está una clave para la descolonización política de los pueblos. Pero descifrar esa clave, nos regresa al planteamiento de trasladar el debate a las lenguas y pensamientos de los pueblos originarios.

Con este planteamiento hemos llegado al final de la exposición de nuestra tesis, y nos damos cuenta que todo queda inconcluso. Sin embargo, estos planteamientos nos muestran ya ciertos elementos clave para la descolonización de los pueblos en sus posibles esferas política, social, cultural, y del saber. Y lo inconcluso no implica incertidumbre, por el contrario, nos muestra tareas concretas en el necesario camino militante por la descolonización de nuestros pueblos.

(IN) CONCLUSIONES

En esta investigación se buscó una militancia que no se limitara a denunciar la vigencia de la colonialidad sobre los pueblos. Se hizo énfasis en las diversas estrategias de resistencia que se generaron ante los modelos políticos, sociales y lingüísticos occidentales, y cómo fueron resignificados y apropiados desde la perspectiva de los pueblos originarios.

A consideración propia, una aportación original de la investigación fue mostrar la relación entre lengua y poder. Su aportación consiste en haber hecho conciente la potencialidad de una forma de resistencia política desde la cultura-lengua, que tiende a pasar desapercibida en las propuestas militantes. De esta manera, hacemos hincapié en que los proyectos políticos en los que los pueblos participamos, necesitan sustentarse en la perspectiva de la cultura originaria. Y para conseguirlo, la lengua puede funcionar como decodificador de esa perspectiva, y como articulador de modelos políticos concretos.

Para construir alternativas políticas y sistemas de democracia sustentados en otras formas de concebir el poder, es necesario identificar el debate eurocéntrico, y no tropezar con él. Con esta preocupación, es posible recuperar ciertos elementos planteados a lo largo de esta tesis, que puedan ser útiles para la autocomprensión (no eurocéntrica) de los pueblos originarios.

1. LIMITANTES DEL SUJETO DE CONOCIMIENTO

La relación epistemológica sujeto cognoscente / objeto de estudio, es una relación subordinante y colonizante sobre los saberes no eurocéntricos. Pero al enfocar nuestra investigación hacia la intimidad de la lengua (cap. 6), pudimos encontrar otra relación sustentada en la interacción sujeto-sujeto (cap. 7). De esta manera, la

presente tesis doctoral reconoció al pueblo como sujeto de conocimiento, y ya no como objeto de estudio.

Al plantear que la perspectiva náhuatl tiende a eliminar al objeto en la lengua, así como en su cosmovisión, propusimos entonces una relación entre sujetos, es decir una intersubjetividad (cap. 7). Sin embargo, al mismo tiempo nos dimos cuenta que el propio concepto de sujeto implica una experiencia histórica surgida de la modernidad occidental, colonial y eurocéntrica.

Esta situación de incompatibilidad le dio un giro a la conclusión de la intersubjetividad náhuatl. Al repasar el punto de tensión, llegamos a dos interpretaciones. Una se centró en la capacidad disolutiva de la perspectiva náhuatl. Esta implica que la tendencia disolutiva del objeto, no necesariamente generaba una relación entre sujetos. Surgió la posibilidad de que al disolver al objeto, la perspectiva náhuatl se extendía al sujeto y también lo disolvía.

La segunda interpretación se centró en una cuestión de perspectivas. Para la relación epistemológica occidental que se funda en el sujeto/objeto, lo que hacen los pueblos originarios se explica como la disolución del objeto. En cambio para la perspectiva náhuatl, la intersubjetividad es el estado originario de la relación, y se concibe que la relación colonizante de Occidente es la que construye al objeto.

La consecuencia que se generó en ambas interpretaciones, fue la ausencia del objeto. Y esto nos llevó a otra implicación. Si el sujeto se entiende en cuanto a su relación con el objeto, entonces una relación sujeto-sujeto ya no se puede explicar con la noción de sujeto que fue construida por una experiencia occidental. Al plantear la intersubjetividad, Lenkersdorf entendió al sujeto de una manera distinta al debate occidental. El énfasis que hizo este autor no fue en el sujeto, sino en la ausencia de objetos. Por lo tanto, la intersubjetividad tojolabal que plantea

Lenkersdorf no se sustenta en el objeto, pero tampoco en el sujeto occidental colonial. Esta incompatibilidad también sucede en la interpretación de la perspectiva náhuatl.

Entonces, ¿con qué nos quedamos? Definitivamente ya no con una relación sujeto-objeto, pero tampoco con una relación sujeto-sujeto. La implicación de esto, a nuestro modo de pensar, sería el comienzo del rompimiento formal con el eurocentrismo impuesto en el tejido de saberes de los pueblos originarios. Estaríamos contemplando una relación autoliberadora del sujeto.

Pero si desterramos al sujeto de nuestra producción (de los pueblos originarios) de conocimientos, ¿qué queda en su lugar? La respuesta que proponemos en esta tesis es la siguiente:

❖ *Lo que desplaza al sujeto eurocéntrico, es el Nosotros Originario.*

En el capítulo 7 de esta tesis recuperamos el debate poscolonial sobre la relación del sujeto, y concluimos que en la propuesta de intersubjetividad planteada por Lenkersdorf, el sujeto tiene un sentido distante al de Kant. Su propuesta ya no refleja la lógica occidental, pero tampoco embona conceptualmente con las culturas no occidentales, pues el mantenimiento del sujeto en la interpretación y construcción conceptual reproduce el vínculo con la modernidad. Así, consideramos que su propuesta conceptual de la intersubjetividad se encuentra a la mitad del proceso de liberación del eurocentrismo.

En cambio, reconocemos que su definición del Nosotros ha logrado pasar la frontera hacia el no-eurocentrismo. Lenkersdorf define al Nosotros como: “el principio organizador según el cual [...] se estructura la sociedad humana, la convivencia con todo lo demás que vive, y que no conoce limitaciones por su extensión cósmica” (2004a: 143).

Como un paso de adentramiento al no-eurocentrismo, habría que añadir a esta definición la concepción de lo Originario como un cordón umbilical múltiple que conecta a las distintas comunidades con su matriz cultural. De esta manera, proponemos una definición tentativa:

- ❖ El Nosotros Originario es el principio organizador de las matrices culturales, que articula la convivencia con las comunidades que la integran a través de múltiples formas de interconexión, que incorpora diversas perspectivas de concebir el mundo, y por tanto tiene la capacidad de abrirse ilimitadamente.

2. POTENCIALIDAD DESCOLONIZADORA DE LA PERSPECTIVA NÁHUATL

A lo largo de la investigación recuperamos diversas resignificaciones que la perspectiva náhuatl generó sobre los modelos coloniales. Por ejemplo, se mostró cómo los recursos de resistencia lingüística desarrollaron una capacidad “justiciera” al interior de la lengua (cap. 6), que implicaron la apropiación de conceptos occidentales como pueblo (cap. 2), comunidad (cap. 3), familia (cap. 4, 7), y trabajo (cap. 5) por mencionar algunos.

Estas resignificaciones se sustentaron en el traslado de la lógica egocéntrica colonial, hacia el corazón del sistema comunitario de los pueblos. Podemos enunciar esta constante de la siguiente manera:

- ❖ El proceso descolonizador de la perspectiva náhuatl radica en su resistencia a la idea base de la colonialidad (el *ego conquiro* que justifica el *yo conquisto al otro*), y a la idea base de la modernidad del pensamiento (el *ego cogito* que justifica al *yo pienso al otro* que devino en la relación sujeto-objeto). Esta resistencia alcanzó a transformar esas ideas base de la colonialidad-modernidad, dentro del pensamiento originario de los pueblos. La resignificación y conversión del *ego occidental* en un *Nosotros Originario*, constituye una potencialidad descolonizadora de la perspectiva náhuatl.

Adhiriéndonos a esta potencialidad descolonizadora, realizamos una autolectura y una autocomprensión de la historia tlaxcalteca. En ella encontramos diversas manifestaciones de resistencia a los modelos políticos y sociales coloniales, que encauzaron en una transformación de la lógica occidental del poder (cap. 2 - 4).

Como resultado del giro histórico en el cual se incorporó este proceso de resistencia, concluimos que lo que desde la perspectiva oficial se sigue denominando la “traición de los tlaxcaltecas”, culturalmente fue una “conspiración de los pueblos tlaxcaltecas contra la colonialidad europea”. De esta manera, la resignificación de nuestra historia se convierte en una llave para la puerta de la descolonización del pueblo.

Así pues, reiteramos nuestra intención de que el Nosotros Originario desplace al sujeto eurocéntrico. Pero desplazarlo no implica reemplazarlo. Y por tanto, se necesita construir un sistema de conocimientos que recuperen las distintas perspectivas de las matrices culturales. En este proceso, tendremos que identificar las potencialidades que esas perspectivas tienen para descolonizar los conceptos eurocéntricos, pero también para articular nuevos conceptos. La lengua toma un papel central en este tejido de saberes, como explicamos a continuación.

3. LENGUA Y DESCOLONIZACIÓN

El pueblo como experiencia histórica es tan solo uno de los muchos conceptos que se tienen que descolonizar. Otros conceptos por cuestionar son: episteme, cultura, lógica, razón, trabajo, indígena, América Latina, por citar unos pocos. Se trata de una tarea titánica que los pueblos tenemos que empezar como parte de un amplio proceso de descolonización de nuestros saberes y lenguas.

La articulación de conceptos en lenguas no indoeuropeas seguramente generará horizontes radicalmente distintos a los que mantienen los debates como el

poscolonial latinoamericano, el cual se encuentra aún anclado sobre la base de un pensamiento-lengua occidental, y no encuentra formas de construir una relación sujeto-sujeto.

La resignificación de nuestra historia necesitará de la construcción de herramientas teóricas no eurocéntricas. Para construirlas, será necesario trasladar el debate teórico hacia lenguas que nos proporcionen otras concepciones del mundo distintas a las que reproducen las lenguas indoeuropeas como el inglés, francés, alemán y español.

La articulación de conceptos clave en cada lengua originaria (del mundo), nos trasladará a una nueva mesa de debate. En el capítulo 7 pudimos como potencialidad a la diversidad que el Nosotros adquiere en náhuatl, aymara y tojolabal. La inclusión de esta diversidad conceptual, podría derivar en un diálogo entre múltiples concepciones del poder, de la política, de lo humano, o de cualquier punto clave en el proceso de descolonización de los pueblos. Al articular el debate en concepciones no indoeuropeas, estaríamos evadiendo al eurocentrismo implícito en las ciencias académicas.

No hay que perder de vista que la descolonización del pueblo no se limita a su planteamiento en el ámbito académico. La recuperación de saberes y resistencias históricas que existen en las lenguas, necesita proyectarse de forma militante hacia la articulación de proyectos políticos en los cuales los pueblos inicien un proceso de descolonización en lo social, político y económico.

Por eso más que recoger sortilegios teóricos, hay que recuperar las distintas estrategias de apropiación y resistencia anticolonial que los pueblos han generado para defender un sistema comunitario basado en el nosotros. Una de ellas es la lucha al interior de la familia y de la lengua que hemos descrito en esta

investigación, que se puede considerar como un recurso comunitario de resistencia que se exterioriza y se extiende a una lucha contra la hegemonía cultural, social, política, económica e histórica.

Los pueblos originarios del continente tenemos largos caminos por recorrer aún. En ese caminar, habremos de encontrarnos con la experiencia de otros pueblos, culturas y lenguas del mundo, como las africanas, las árabes, las hindúes, las chinas, las australianas... Por eso habría que recordar que en nuestra lengua maseual, la palabra *nemi* tiene dos significados: *vivir* y *caminar*. Para eso venimos a este mundo, para caminar...

4. LA MATRIZ DE NUESTRA MADRE TIERRA

Esta tesis ha pretendido mostrar que la perspectiva náhuatl se constituye de saberes no eurocéntricos potencialmente descolonizadores. Al igual que el náhuatl, las diversas lenguas y culturas de los pueblos originarios del continente también tienen saberes con sus propias formas de resistencia y descolonización. Aunque distantes geográfica, lingüística y culturalmente, pudimos hacernos conscientes de los estrechos lazos que nos hermanan con otros pueblos como el tojolabal y el aymara (cap. 6 - 7). Nuestra Madre Tierra es una concepción que se comparte en las diversas matrices culturales de nuestro continente (cap. 5), lo cual devela la articulación de múltiples formas de ver el mundo sobre la base del Nosotros Originario.

Estos puntos de encuentro entre perspectivas diversas, nos permiten pensar en amplias matrices culturales compartidas. No hablamos de un pan-americanismo, ni de una integración latinoamericanista, ni de una Patria Grande. Esas concepciones son aún eurocéntricas pues plantean una unidad lingüística-identitaria y político-económica que excluye la diversidad de nosotros los pueblos

originarios y afrodescendientes que no reconocemos a la cultura latina ni sajona como nuestra matriz.

Al hablar de amplias matrices culturales compartidas, más bien recuperamos la articulación que plantea el Semanauak náhuatl o el Tawantinsuyo andino, en la cual se conforman comunidades de comunidades. De esta manera, las amplias matrices culturales se conforman de matrices culturales diversas, que a su vez se articulan en comunidades concretas.

Así, nos reconocemos entre nosotros como hermanos diferentes, pero que nos nutrimos de un cordón umbilical compartido, y conformamos una misma familia extensa. Esta concepción se refleja en la lengua. En el capítulo 7 retomamos la incompatibilidad entre la concepción colonial de la familia nuclear, y la concepción en náhuatl, tojolabal y aymara sobre la familia extensa, que traslada el énfasis a la comunidad en conjunto. Pudimos contrastar que en estas tres lenguas, el significado de “hermano” se fusiona con el de “amigo” y el de “compañero”. Lo cual implica que todos los que compartimos el Nosotros Originario somos hermanos y cohabitamos la matriz cultural de Nuestra Madre Tierra.

Con esto volvemos al punto de partida: la familia. Sin duda, la transformación de la convivencia humana podría parecer inalcanzable. Pero si desarrollamos nuestra capacidad de escuchar, también seremos capaces de articular diálogos inter-nosotros. Y lo más cercano al Nosotros, es nuestra propia familia. He aquí un punto de partida en este camino militante.

Las palabras de corazón que compartí con ustedes, son las que alcancé a escuchar de mi matriz cultural. Estas son las enseñanzas de la lengua de mi abuelo Juan Xelhuantzi Netzahualcóyotl. Es la experiencia de muchos abuelos y abuelas que conocí en el camino del merecimiento. Todos tenemos una matriz cultural a la cual

escuchar. Todos tenemos la responsabilidad de conocerla, cuidarla y encaminarla hacia la convivencia con otras matrices culturales. Ese camino de convivencia y diálogo, nos llevará a superar el eurocentrismo y la colonialidad. Es un compromiso que todos nosotros compartimos.

¡LOS PUEBLOS UNIDOS JAMÁS SERÁN VENCIDOS!

desde la milenaria Cholula

Jesús R. Xelhuantzi

equinoccio de primavera del 2008

**FUENTES DE INFORMACIÓN ESCRITA
(bibliografía, hemerografía, webgrafía)**

AMADOR RAMÍREZ, CRISPÍN

(2002) *Tlajtolchiuali, palabra en movimiento: el verbo*, Instituto Mexiquense de Cultura, México.

ANNINO, ANTONIO

(1999) "Ciudadanía versus gobernabilidad republicana en México. Los orígenes de un dilema", en Hilda Sabato (coord.), *Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas de América Latina*, FCE, México.

BAUDOT, GEORGES

(1997) "La aventura humana pensada por los antiguos mexicanos. En torno a la filosofía náhuatl", en *In ihiyo, in itlahtol. Su aliento, su palabra: homenaje a Miguel León Portilla*, UNAM/INAH/El Colegio Nacional, México.

BAGÚ, SERGIO

(1972) *Marx-Engels: diez conceptos fundamentales. Génesis y proyección histórica*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires.

(1970) *Tiempo, realidad social y conocimiento, Siglo XXI*, México.

BENAVIDES LEE, JORGE

(1988) "Occidente: variaciones sobre lo mismo", en *Nueva Antropología. Revista de Ciencias Sociales. El Occidente y lo Otro*, vol. IX, no. 33, febrero 1988, UAM-I/CONACYT, México.

BODLEY, JOHN H.

(2000) *Cultural Anthropology. Tribes, States, and the Global System*, Mayfield, London-Toronto.

BOURDIEU, PIERRE

(1972) *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Librairie Droz, Paris-Geneve.

BRAMBILA ROJO, ORENCIO FRANCISCO

(1999) *Análisis de la metodología de enseñanza del náhuatl*, tesis de licenciatura en lingüística, ENAH, México.

BRIGHT, WILLIAM

(1967) "Un vocabulario náhuatl del estado de Tlaxcala", en *Revista de estudios de cultura náhuatl*, no. VII, 1967, UNAM, México, pp. 233-253.

BUVE, RAYMOND

(2000) "Little Tlaxcala and Its Big Neighbours: the Creation of Borders between the Good and the Bad during the Nineteenth Century", en CEDLA, *Fronteras: towards a Borderless Latin America*, Centro de Estudios y Documentación Latinoamericanos, CEDLA, Amsterdam.

CASTILLO HERNÁNDEZ, MARIO ALBERTO

(2007) *Mismo mexicano pero diferente idioma: identidades y actitudes lingüísticas en los maseualmej de Cuetzalan*, INAH-UNAM, México.

(2005) "El estudio de las actitudes lingüísticas en el contexto sociocultural: el caso del mexicano de Cuetzalan", en *Anales de Antropología*, vol. 39-II, IIA-UNAM, México.

(2000) *El mundo del color en Cuetzalan: un estudio etnociéntífico en una comunidad nahua*, INAH, México.

CASTRO GÓMEZ, SANTIAGO Y EDUARDO MENDIETA (COORDS.)

(1998) *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, Porrúa, México.

CONDORI, ALEX

(2007) "Un milagro: apellidos indígenas", en la página web *aymara uta jaya mara aru*: <http://www.aymara.org/lista/apellidos.php>

DE PURY TOUMI, SYBILLE

(1997) *De palabras y maravillas. Ensayo sobre la lengua y la cultura de los nahuas (Sierra Norte de Puebla)*, CONACULTA/CFEMC, México.

DUBE, SAURABH

(1999) "Introducción", en Saurabh Dube (comp.), *Pasados poscoloniales. Colección de ensayos sobre la nueva historia y etnografía de la India*, Colegio de México, México.

DUBY, GEORGES

(1988) *Diálogo sobre la Historia. Conversaciones con Guy Lardreau*, Alianza Editorial, Madrid.

DURANTI, ALESSANDRO

(1992) "La etnografía del habla: hacia una lingüística de la praxis", en Frederick J. Newmeyer, *Panorama de la lingüística moderna de la Universidad de Cambridge. IV El lenguaje: contexto sociocultural*, Visor Distribuciones, Madrid.

DUSSEL, ENRIQUE

(1995) "Eurocentrism and Modernity", en John Beverly (et. al) *The Postmodernism Debate in Latin America*, Duke University Press, Durham.

(1994) *El Encubrimiento del Indio: 1492. Hacia el Origen del Mito de la Modernidad*, Editorial Cambio XXI, México.

FISHMAN, JOSHUA

(1971) "The Sociology of Language: An Interdisciplinary Approach", en Joshua Fishman (ed.), *Advances in the Sociology of Language*, vol. 1, The Hague, Mouton.

FLORES FARFÁN, JOSÉ ANTONIO

(1999) *Cuatreros somos y toindioma hablamos. Contactos y conflictos entre el náhuatl y el español*, CIESAS, México.

FRAKE, CHARLES O.

(1974) "Cómo pedir una bebida en Subanun", en Raúl L. Garvin y Yolanda Lastra de Suárez (comp.), *Antología de estudios de etnolingüística y sociolingüística*, UNAM, México.

GARCÍA LINERA, ÁLVARO

(2007) "Estado Plurinacional. Una propuesta democrática y pluralista para la extinción de la exclusión de las naciones indígenas", en Álvaro García Linera, Luis Tapia Mealla y Raúl Prada Alcoreza, *La transformación pluralista del Estado*, Muela del Diablo Editores, La Paz.

(2006) "Autonomías indígenas", en Fabiola Escárzaga y Raquel Gutiérrez (coords.), *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*, BUAP/GDF/Casa Juan Pablos, México.

GIBSON, CHARLES

(1967) [1ª ed: 1952] *Tlaxcala in the sixteenth Century*, Standford University Press, California.

GÓMEZ BACARREZA, DONATO

(2005) *Aruskipasipxañanakasakipunirakispawa, Manual de gramática aymara*, Universidad Mayor de San Andrés, La Paz.

(2004) *Diccionario aymara*, Universidad Mayor de San Andrés, La Paz.

GILLY, ADOLFO

(1986) "Memoria y olvido, razón y esperanza. Sugerencias para el estudio de la historia de las revoluciones", en Adolfo Gilly, *Arriba los de abajo. Perfiles mexicanos*, Océano, México.

GUMPERZ, JOHN Y DELL HYMES (EDS.)

(1972) *Directions in sociolinguistics: the ethnography of communication*, Holt, New York.

HARDT, MICHAEL Y ANTONIO NEGRI

(2002) *Imperio*, Paidós, Buenos Aires.

HILL, JANE

(1994) "Speaking Mexicano in the Malinche Volcano Region of Tlaxcala and Puebla", en Carolin MacKay, *Investigaciones lingüísticas en Mesoamérica*, UNAM, México.

HILL, JANE Y KENNETH C. HILL

(1999) *Hablando mexicano. La dinámica de una lengua sincrética en el centro de México*, INI-CIESAS, México.

HILL, KENNETH C.

(1988) "Las penurias de Doña María", en Rainer Enrique Hamel y Yolanda Lastra de Suárez (eds.), *Sociolingüística latinoamericana*, UNAM, México.

HOGGART, R.

(1990) *La cultura obrera en la sociedad de masas*, Grijalbo, México.

HYMES, DELL

(1977) *Foundations in Sociolinguistics. An Ethnographic Approach*, Tavistock, London.

(1974) "Hacia etnografías de la comunicación", en Raúl L. Garvin y Yolanda Lastra de Suárez (comp.), *Antología de estudios de etnolingüística y sociolingüística*, UNAM, México.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA, GEOGRAFÍA E INFORMÁTICA (INEGI)

(2005) "Población de 5 años y más que habla alguna lengua indígena por entidad federativa y lengua indígena según condición de habla española y sexo", en *II Censo de Población y Vivienda 2005*, INEGI, México.

INSTITUTO NACIONAL INDIGENISTA - CONSEJO NACIONAL DE POBLACIÓN (INI-CONAPO)
(2000) *Estimación de la población indígena a partir de la base de datos del XII Censo de población y vivienda del INEGI*, Instituto Nacional Indigenista, México.

LAIME AJACOPA, TEÓFILO
(2005) *Castellano Andino de los bilingües. Un lenguaje desde la pragmática y la semántica*, Imprenta Visión, La Paz.

LANDER, EDGARDO
(2000) "Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos", en Edgardo Lander (ed.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, UNESCO/CRESALC, Caracas.

LASTRA DE SUÁREZ, YOLANDA
(2003) *Sociolingüística para hispanoamericanos. Una introducción*, COLMEX, México.

(2000) *Estudios de sociolingüística*, UNAM-IIA, México.

(1986) *Las áreas dialectales del náhuatl*, UNAM-IIA, México.

LASTRA DE SUÁREZ, YOLANDA Y FERNANDO HORCASITAS
(1979) "El náhuatl en el estado de Tlaxcala", en *Anales de antropología*, UNAM, México.

LEÓN-PORTILLA, MIGUEL
(2001) *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, UNAM-IIH, México. [1ª edición: 1956].

(1997) *Pueblos originarios y globalización*, El Colegio Nacional, México.

(1992) *América Latina. Múltiples culturas, pluralidad de lenguas*, El Colegio Nacional, México.

(1986) (ed.) *Coloquios y Doctrina Cristiana con que los doce frailes de san Francisco enviados por el papa Adriano VI y por el emperador Carlos Quinto convirtieron a los indios de la Nueva España. En lengua mexicana y española*, UNAM, México. [1ª edición por Fray Bernardino de Sahagún: 1564].

LENKERSDORF, CARLOS

(2004a) *Conceptos tojolabales de filosofía y del altermundo*, Plaza y Valdés, México.

(2004b) *b'omak'umal tojol'ab'al - kastiya. Diccionario tojolabal-español. Idioma mayense de Chiapas*, Redez, México.

(2002a) *Filosofar en clave tojolabal*, Miguel A. Porrúa, México.

(2002b) *Tojolabal para principiantes. Lengua y cosmovisión mayas en Chiapas*, Plaza y Valdés, México.

(1996) *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*, Siglo XXI, México.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE

(1971) "Introducción a la obra de Marcel Mauss", en Marcel Mauss, *Sociología y Antropología*, Tecnos, Madrid.

LOCKHART, JAMES

(1999) [1ª ed. en inglés: 1992], *Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de la población indígena de México central, siglos XVI-XVIII*, FCE, México.

(1991) *Nahuas and Spaniards. Post Conquest Central Mexican history and philology*, Stanford, California.

MARIÁTEGUI, CARLOS

(1998) [1ª edición: 1928] *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Era, México.

MARX, CARLOS

(1979) *El capital. Libro primero. El proceso de producción del capital*, tomo I, Siglo XXI, México.

MATO, DANIEL

(1998) "Not studying the subaltern but studying with subaltern social groups, or, at least, studying the hegemonic articulations of power", en *Nepantla: Views from the South*, 3 (3): 479-502. [Disponible en <http://muse.jhu.edu/journals/nepantla/>]

MEADE ANGULO, MERCEDES

(1986) *Monografía de Contla*, Centro de Estudios Municipales - Instituto Tlaxcalteca de la Cultura, México.

MIGNOLO, WALTER D.

(2007) *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Gedisa, Barcelona.

(2002) "El potencial epistemológico de la historia oral: algunas contribuciones de Silvia Rivera Cusicanqui", en Daniel Mato (comp.), *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*, CLACSO, Caracas. [Disponible en la página web: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/cultura/mignolo.doc>]

MOLINA, FRAY ALONSO DE

(2001) [1ª edición: 1555-1571] *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, Porrúa, México.

(1885) [1ª edición: 1571] *Arte de la lengua mexicana y castellana*, Anales del Museo Nacional, México.

MONTES DE OCA VEGA, MERCEDES

(1997) "Los disfrasismos en el náhuatl, un problema de traducción o de conceptualización", en *Amerindia. Revue d'ethnolinguistique amérindienne*, no. 22, 1997, Centre National de Recherche Scientifique, Paris.

NUTINI, HUGO G.

(1989) *Parentesco ritual: estructura y evolución histórica del sistema de compadrazgo en la Tlaxcala rural*, FCE, México.

(1974) *Los pueblos de habla náhuatl de la región de Tlaxcala y Puebla*, INI, México.

(1968) *San Bernardino Contla: Marriage and family structure in a tlaxcalan municipio*, Pittsburgh University Press, Pittsburgh.

OLMEDO, RAUL

(1999) *El poder comunitario en Tlaxcala. Las presidencias municipales auxiliares*, Editorial Comuna, México.

OLMOS, A.

(1875) [1a. ed. en castellano: 1547] *Grammaire de la langue nahuatl ou mexicaine composé en 1547 et publiée avec notes éclaircissements, etc.* Par Rémi Simeón, Imprimerie Nationale, Paris.

PATZI PACO, FELIX

(2006) "Sistema comunal: una propuesta alternativa al sistema liberal", en Fabiola Escárzaga y Raquel Gutierrez (coords.), *Movimiento indígena en América Latina; resistencia y proyecto alternativo*, Casa Juan Pablos/GDF/UNAM/UACM/BUAP, La Paz.

(2004) *Sistema comunal. Una propuesta alternativa al sistema liberal. Una discusión teórica para salir de la colonialidad y del liberalismo*, CEA, La Paz.

QUIJANO, ANIBAL

(2000) "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en Edgardo Lander, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, UNESCO/CRESALC, Caracas.

ROMANO GARRIDO, RICARDO

(1999) *Los sistemas de cargos y el poder tradicional en San Bernardino Contla, Tlaxcala*, tesis de licenciatura en Antropología Social, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México.

RIVERA CUSICANQUI, SILVIA

(2005) "Ciudadanía se escribe en plural", en *Ágora, País diverso, ciudadanías diferenciadas*, no. 1, Corte Nacional Electoral, La Paz.

RIVERA CUSICANQUI, SILVIA Y ROSSANA BARRAGÁN (EDS.)

(1997) *Debates Postcoloniales. Una introducción a los estudios de la subalternidad*, SEPHIS-Aruwiyiri, La Paz.

SAID, EDWARD

(1978) *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*, Penguin Books, London.

SANTANDER M., EDMUNDO Y JOSÉ SIÑANI A.

(2004) *Aymar thakhipar yatxatäwi. Aprendizaje sistemático del aymara*, Artes gráficas Ramírez, La Paz.

SERRANO CARRETO, ENRIQUE (COORD.)

(2002) *Indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas de México 2002*, INI-CONAPO, México.

SIMÉON, RÉMI

(2002) [1ª ed. en francés: 1885] *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, Siglo XXI, México.

SUÁREZ, FÉLIX (ED.)

(2002) *Diccionario Náhuatl-Español Español-Náhuatl*, Instituto Mexiquense de Cultura/ CEDIPIEM, México.

SULLIVAN, THELMA D.

(1976) *Compendio de gramática náhuatl*, UNAM-IIH, México.

TALLER DE HISTORIA ORAL ANDINA (THOA)

(1995) *Ayllu: pasado y futuro de los pueblos originarios*, Aruwiyiri, La Paz.

TALLER DE TRADICIÓN ORAL DE LA SOCIEDAD AGROPECUARIA DEL CEPEC

(1994) *Tejuan tikintenkakiliayaj in toueyitatajuan. Les oíamos contar a nuestros abuelos. Etnohistoria de San Miguel Tzinacapan*, INAH, México.

TAPIA, LUIS

(2007) "Gobierno multicultural y democracia directa nacional", en Álvaro García Linera, Luis Tapia Mealla y Raúl Prada Alcoreza, *La transformación pluralista del Estado*, Muela del Diablo Editores, La Paz.

(2006) "Formas de pensar la modernización, la mundialización y la descolonización en América Latina", en Norma de los Ríos Méndez e Irene Sánchez Ramos (coords.) *América Latina: Historia, realidades y desafíos*, UNAM, México.

WHORF, BENJAMIN LEE

(1964) *Language, Thought and Reality*, Cambridge, Massachusetts.

XELHUANTZI, TESIU R.

(2003) *Autonomía indígena: resistencia a la homogeneización étnica en América Latina*, tesis de licenciatura en Relaciones Internacionales, UNAM, México.