

“Nuevos rumbos de la literatura indígena contemporánea”

EZEQUIEL MALDONADO Y MÓNICA ELENA RÍOS | COORDINADORES

NÚMERO 47, II SEMESTRE 2016

Revista *Tema y Variaciones de Literatura*, Número 47, II Semestre 2016, es una publicación semestral editada por la Universidad Autónoma Metropolitana a través de la Unidad Azcapotzalco, División de Ciencias Sociales y Humanidades, Departamento de Humanidades. Prolongación Canal de Miramontes 3855, Col. Ex-Hacienda de San Juan de Dios, Delegación Tlalpan, C.P. 14387, Ciudad de México y Av. San Pablo 180, Col. Reynosa Tamaulipas, Delegación Azcapotzalco, C.P. 02200, Ciudad de México • Tel. 5318-9440 y 5318-9441 • Fax 5394-7506 • Editor responsable: Mtro. Fernando Martínez Ramírez. Certificado de Reserva de Derechos al Uso Exclusivo de Título No. 04-1999-102616323600-102, ISSN 1405-9959, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Certificado de Licitud de Título número 11311 y Certificado de Licitud de Contenido número 7914, ambos otorgados por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Impresa por María Eugenia Herrera Godoy, Vía mercurio 56. Arcos de la Hacienda. C. Izcalli, Estado de México, C.P. 54730, nopase@prodigy.net.mx, T/2166-3332. Este número se terminó de imprimir en diciembre de 2016, con un tiraje de 500 ejemplares.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación. Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de la Universidad Autónoma Metropolitana.

Directorio

Universidad Autónoma Metropolitana

Dr. Salvador Vega y León

RECTOR GENERAL

Mtro. Norberto Manjarrez Álvarez

SECRETARIO GENERAL

UNIDAD AZCAPOTZALCO

Dr. Romualdo López Zárate

RECTOR

Mtro. Abelardo González Aragón

SECRETARIO

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

Dr. Óscar Lozano Carrillo

DIRECTOR

Mtro. Miguel Pérez López

SECRETARIO ACADÉMICO

Dra. Marcela Suárez Escobar

JEFA DEL DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES

Dr. Saúl Jerónimo Romero

COORDINADOR DE DIFUSIÓN Y PUBLICACIONES

CONSEJO EDITORIAL

FERNANDO MARTÍNEZ RAMÍREZ (DIRECTOR)

EZEQUIEL MALDONADO LÓPEZ

TOMÁS BERNAL ALANÍS

ALEJANDRA SÁNCHEZ VALENCIA

VICENTE FRANCISCO TORRES

ÓSCAR MATA JUÁREZ

ALEJANDRO ORTIZ BULLÉ GOYRI

IVONNE MURILLO

SANDRO COHEN

ALEJANDRA HERRERA GALVÁN

COORDINACIÓN EDITORIAL DEL NÚMERO

EZEQUIEL MALDONADO Y MÓNICA ELENA RÍOS

DISTRIBUCIÓN

María de Lourdes Delgado Reyes

PORTADA Y DISEÑO DE INTERIORES: IVONNE MURILLO

IMPRESO EN MÉXICO

PRINTED IN MEXICO

INTRODUCCIÓN

Intelectuales indígenas en la encrucijada mexicana

EZEQUIEL Y MALDONADO MÓNICA ELENA RÍOS | 5

TEMA

El pensamiento indígena contemporáneo

FRANCISCO LÓPEZ BÁRCENAS | 13

Comisión de los Pueblos y Barrios Originarios y Comunidades Indígenas de la Asamblea Constituyente

MARDONIO CARBALLO | 21

Ña na ka'anyo Ñuu Yivi. Lo que pensamos en el mundo

JAIME GARCÍA LEYVA | 25

El nacionalismo y la diversidad lingüística

YÁSNAYA AGUILAR | 77

El relato de lo cotidiano y la transmisión de la vida comunitaria

JUDITH BAUTISTA PÉREZ | 45

Desde el corazón y pensamiento.

Experiencias de una investigadora nahua en la academia.

Reflexionando sobre la construcción del conocimiento y la ciencia desde miradas indígenas

LETICIA APARICIO SORIANO | 57

La diversidad social, lingüística y cultural: oportunidades para las políticas educativas en México

NEPTALÍ RAMÍREZ REYES | 63

Ensayos de género del suplemento *Nuestra Palabra*:

la lucha de las mujeres indígenas por la autorrepresentación

MÓNICA ELENA RÍOS | 67

Una muy otra intelectualidad indígena

EZEQUIEL MALDONADO | 81

**Tradición, historia y violencia en el arte escénico popular
indígena mexicano contemporáneo**

ALEJANDRO ORTIZ BULLÉ GOYRI | 93

Teatro totonaca contemporáneo

DOMINGO ADAME | 107

CREACIÓN

Poemas

IRMA PINEDA | 123

Poemario

THUB'INI MÄST'OHU | 127

Tío Chelo

NADIA LÓPEZ GARCÍA | 131

Viko Nzii ñuu sa'nu sa'a yuku ña'na Thu'ini Mäst'oho

ONÉSIMO UNA.NZÍÍ CRUZ MEJÍA | 137

Un día de estos...

URBANO RURAL | 141

VARIACIONES

**Tiempo, espacio y narración: filosofía e historiografía
(prolegómenos para una hermenéutica ontológica)**

FERNANDO MARTÍNEZ RAMÍREZ | 143

Francisco Tario: el amor incondicional en seres taciturnos

AURA SABINA | 173

Intelectuales indígenas en la encrucijada mexicana

EZEQUIEL MALDONADO Y MÓNICA ELENA RÍOS

En lengua *tu'un savi* o mixteca se dice "*Kuvi ka'nu ini-ni*" para expresar que se comprende algo; sin embargo, el significado literal de esta frase es "mi adentro es grande o mi adentro se abre". En este sentido, desde el pensamiento mixteco, necesitamos abrir nuestro ser para lograr el diálogo y el entendimiento.

El número 47 de la revista *Tema y Variaciones de Literatura* nos invita a "abrir nuestro ser" a diversas expresiones escritas de los pueblos originarios con el fin de lograr un entendimiento de los mismos. Este número presenta diversas producciones intelectuales indígenas que van desde el ensayo académico, el testimonio, el discurso, hasta la creación poética. Sus autores provienen de diferentes partes del país y representan un grupo que rompe con el estereotipo del "ser indígena" que se les ha impuesto desde el exterior. Por siglos a los indígenas se les ha negado la capacidad de producir conocimientos sobre sí mismos. Los textos aquí presentados confrontan las ideas estereotipadas y esencialistas que han dominado durante demasiado tiempo nuestra concepción de "lo indígena".

Este número se pensó como un espacio que permitiera el diálogo entre y con investigadores indígenas. Los autores aquí presentes nos proponen un cambio de perspectiva. Ahora son los indígenas quienes realizan sus propias investigaciones sobre sí mismos. Es por tanto necesario reconocer el aporte hecho desde los pueblos originarios.

Ya en el número 13 de nuestra revista, mayo de 1999, publicamos "Indianidades Literarias" con la presencia de Natalio Hernández, Juan Gregorio

Regino, Briceida Cuevas, Irma Pineda, Feliciano Sánchez Chan, Francisco de la Cruz, entre otros. En la Presentación señalamos:

En la actual etapa de proyectos globalizadores fundamentalistas signada por la incertidumbre, la pérdida de las certezas, la exclusión de millones y la búsqueda de nuevas utopías, otras rutas se abren con las luchas protagonizadas por *nuevos* sujetos portadores de novedosas y diversas expresiones culturales [...]. Todo gran cambio, toda gran ruptura ha estado precedida por el desconocimiento, la descalificación de quienes pierden la perspectiva de largo alcance que poseen tanto la historia como la vida humana, en su breve e infinita condición. De ahí que este número de *Tema y Variaciones de Literatura* ofrezca una visión panorámica, una mirada ¿oblicua? de la literatura indígena [...]. En la Academia no cobran aún carta de reconocimiento estos “temas”. Nacida y conformada en la más pura tradición etnocéntrica, tiene sin embargo la visión crítica que le da sentido, de ahí la presencia y la necesidad de reflexión que exigen las acciones de estos sujetos, los indios, que reflejan el crisol del universo que habitamos.

Abre este número el enérgico discurso “El pensamiento indígena contemporáneo” de Francisco López Bárcenas. El investigador mixteco insta a reconocer la contemporaneidad de los pueblos indígenas, asimismo demuestra que es inadmisibles seguir concibiendo a las comunidades originarias como atrasadas. López Bárcenas hace un recuento de cómo en las distintas etapas históricas de nuestra nación el pensamiento indígena ha estado presente. Muestra cómo se ha privilegiado un tipo de pensamiento que legitima las políticas del Estado y no ve por el bienestar comunitario. Del mismo modo, se ha marginado a las voces contestatarias. Finalmente, aboga por un pensamiento que permita a los pueblos originarios imaginar un futuro.

Presentamos del escritor nahua Mardonio Carballo su discurso por la instalación de la Comisión de los Pueblos y Barrios Originarios y Comunidades Indígenas Residentes de la Asamblea Constituyente de la Ciudad de México. A partir de su propia experiencia como migrante indígena, Carballo nos muestra una Ciudad de México que se nutre de la migración. Es innegable la presencia indígena en la capital: Carballo nos informa que el 10% de su población se asume como indígena, tanto originarios de la ciudad como migrantes. Este discurso pone en evidencia una verdad incuestionable: el enorme éxodo de la población indígena. Esa diáspora ha nutrido también otras urbes nacionales y extranjeras, sobre todo en Estados Unidos. Los migrantes indígenas llevan consigo su lengua y su cultura, los dos bastiones de su identidad, pero también aprenden a adaptarse a su nueva realidad. Con su discurso, Carballo nos

muestra que no podemos reducir a las comunidades indígenas a un territorio específico mayoritariamente rural. Debemos pensarlas como un ente en continuo movimiento que construye nuevos asentamientos en las ciudades donde erigen nuevas formas de resistencia cultural. Si no es así ¿cómo podemos explicar las nuevas manifestaciones como la de los jóvenes indígenas que se valen del rap o del rock para revitalizar su lengua? Esta enorme población, que continuamente cruza las fronteras y cuestiona el estereotipo de “lo indígena”, ha dejado de ser invisible y, como lo afirma Mardonio Carballo, se manifiesta con un “Aquí estamos”.

El texto de Jaime García Leyva “Lo que pensamos en el mundo” refleja la ideología del pueblo de la lluvia, *Ñuu Savi*, que hoy se expande en Oaxaca, Puebla y Guerrero, principalmente, pero un número significativo se ubica en Nezahualcóyotl, Chimalhuacán y el Valle de Chalco. En su migración a los Estados Unidos de Norteamérica se han establecido en Los Ángeles, San Diego, Chicago, Nueva York, y otros estados yanquis. En estos sitios de residencia llevan una cultura que “reinventan, refuncionalizan, y [donde] recrean su identidad apropiándose de espacios urbanos”. García Leyva comenta el significado del nacimiento en esta etnia desde el cual se vincula a la madre tierra y a su comunidad. También reseña la pertenencia a *Ñu’u yo*. Nuestra Tierra. “El carácter simbólico y sagrado de la relación entre la tierra, la naturaleza y la sociedad *Na Savi* se muestra a través de diversas prácticas rituales o ceremoniales”, parte fundamental de su cosmovisión.

En el subcapítulo “Es de respeto lo que hablamos. Que no se quiebre la palabra” se señala la importancia de una palabra indígena que no requiere de “papelitos que hablen”, de una voz auténtica a través de ancianos, mujeres, los pueblos que “rememoran historias de ayer lejanos mediante estilos discursivos basados en la oralidad, la argumentación, el paralelismo, las fórmulas rituales o los parangones y así conservan la historia colectiva que también guarda estrecha relación con el territorio, los rituales y la vida cotidiana”. Casi al final de su ensayo, “Invocación a la lluvia sagrada”, García Leyva menciona un elemento, la lluvia, que es fundamental para su identidad: “Este ritual data de un pasado mesoamericano que ha tenido continuidad, se ha modificado y reelaborado incorporando nuevos elementos y articula a *Na Savi* en torno a su identidad sagrada y reactiva constantemente su memoria colectiva y formas de organización social.”

La lingüista ayuuk Yásnaya Aguilar, en su ensayo “El nacionalismo y la diversidad lingüística”, demuestra que en nuestro país persiste una castellanización forzada que lleva a la violación de los derechos lingüísticos de los individuos y comunidades que poseen una lengua distinta al español. Sin embargo,

como afirma Yásnaya Aguilar, la existencia y el uso de estas lenguas implican “una resistencia permanente a discursos nacionalistas” en tanto que “hacen muy evidente que la supuesta homogeneidad e identidad común de los países es un engaño, un discurso construido”.

La socióloga zapoteca Judith Bautista, en su ensayo “El relato de lo cotidiano y la transmisión de la vida comunitaria”, pone de relieve una narrativa cotidiana que no sólo transmite la lengua de las comunidades originarias sino también “todo un universo simbólico, toda una manera de entender la vida, una manifestación oral acompañada de gestos, espacios físicos y temporales, que son parte integral de legitimar otro tipo de orden institucional”. Para Judith Bautista estas narrativas constituyen una forma de resistencia y de lucha de los pueblos indígenas. Es importante destacar que la autora inscribe su trabajo en una propuesta de diálogo “entre las distintas voces académicas, de activismo social y político, y de personas integrantes de los pueblos originarios que están realizando una labor de sistematización del pensamiento y epistemologías de sus propios pueblos”.

Por otro lado, Leticia Aparicio nos comparte el texto “Desde el corazón y el pensamiento: experiencias de una investigadora nahua en la academia”. Sus reflexiones giran en torno al papel de los intelectuales indígenas dentro de un espacio al que pocos miembros de comunidades originarias acceden: la universidad. La autora parte de la sistematización de su propia experiencia para mostrarnos cómo se puede realizar una práctica decolonizadora desde la academia a partir de mantener una mirada crítica y revalorar los conocimientos comunitarios. Como ejemplo de un espacio organizativo de intelectuales indígenas relata el caso de la Red Interdisciplinaria de Investigadores e Investigadoras de los Pueblos Indios de México (Red IINPIIM), cuyos miembros impartieron el diplomado “Investigación Intercultural y Modernidad desde los Pueblos Indígenas” en la Universidad Nacional Autónoma de México. Esta experiencia de formación nos muestra un cambio de paradigma donde los indígenas dejan de ser los “sujetos a capacitar o educar” para convertirse en quienes van a enseñar.

El antropólogo zapoteco Neptalí Ramírez Reyes trasciende el plano regional al exponer una propuesta a nivel nacional sobre la reforma educativa. En su texto “La diversidad lingüística y cultural: oportunidades para las políticas educativas en México” nos habla de la importancia de reconocer la interculturalidad, asimismo, propone la realización de contenidos regionales que permitan a los estudiantes contextualizar el conocimiento.

Por su parte, la mixteca Mónica Elena Ríos en su texto “Ensayos de género del suplemento *Nuestra Palabra*: la lucha de las mujeres indígenas por la autorrepresentación” pone de relieve una serie de ensayos escritos por mujeres

indígenas donde las autoras reflexionan sobre la condición de las mujeres en sus comunidades de origen. Estos textos, refiere la autora, “representan un espacio de resistencia donde las mujeres indígenas dejan de ser interpretadas por otros para tomar parte activa en su propia representación”.

En su ensayo “Una *muy otra* intelectualidad indígena”, Ezequiel Maldonado retoma a Guillermo Bonfil en su ya clásico *México profundo* y de ahí describe las ideas de Francisco López Bárcenas y de Jaime García Leyva, dos pensadores indígenas que, desde su peculiar y original punto de vista, polemizan sobre México desde la filosofía, la justicia indígena, el desarrollo y la lengua e identidad. En la parte central del ensayo, describe a los zapatistas chiapanecos que desde el ¡Ya basta! de 1994 han conformado un amplio y sólido grupo de promotores culturales, médicos, educadores que transitaron por una formación de cuadros *tradicional* y hoy se desempeñan como auténticos líderes en sus comunidades o intelectuales orgánicos al más puro estilo gramsciano. Ello habla de un relevo múltiple y complejo de estos cuadros, algunos nacidos en el fragor del 94, que apostaron por la vida y se incorporaron como promotores en educación, hablando dos y tres lenguas, en la salud, en la cultura de sus pueblos, y desecharon el destino manifiesto de toda guerrilla que formaría soldados, escuadrones y guerrilleros de tiempo completo.

Alejandro Ortiz Bullé-Goyri, con el ensayo “Algunas representaciones de la violencia en el arte escénico popular indígena de México”, reseña dos escenificaciones del teatro de extracción campesina de María Alicia Martínez Medrano, *Bodas de sangre* de García Lorca y *La tragedia del jaguar*, y las describe como dos ejemplos convencionales del teatro indígena y aclara que para un sector del público teatral la experiencia del LTICT pareciera ser el único testimonio del teatro indígena contemporáneo al igual que *La llorona*, un “espectáculo para turistas”. Sin embargo, aclara el autor, existen otras voces genuinas en este teatro indígena contemporáneo en donde la violencia es una de las líneas temáticas más claramente reconocidas. Así, comenta la obra *De todos para todos*, *Skotol ta Skotol*, creación colectiva donde se representa una sublevación de la fauna y la flora junto con hombres y mujeres ante atrocidades blanco-mestizas. También menciona a María Luisa Góngora Pacheco con *Nuestra vieja pobreza* y a Rodolfo Valencia, que dirigió *Los hombres de los bosques*. Finaliza describiendo la puesta en escena *Auto de fe de Maní* o *El choque de dos culturas* de Carlos A. Dzul Ek, representada en Yucatán en el epicentro donde se efectuó ese holocausto cultural.

El ensayo de Domingo Adame, “Teatro totonaca contemporáneo” describe variadas expresiones de lo que llama Teatro Comunitario Indígena Tradicional: ceremonias, danzas-drama, comedias, farsas, sainetes, églogas, autos,

entremeses, pastorelas: y dentro de esta expresión dramática describe los diversos esfuerzos en ese ámbito: Casa del Teatro, Centro de las Artes Indígenas, La Casa de las Artes de la Representación. Comenta sobre la importancia de la revista *Palabra de los Hombres Verdaderos* editada por Carlos Montemayor y D. Frischmann. También resalta el libro de *guiones* teatrales *A la luz del padre sol*, compilado por Domingo Francisco Velasco, importante contribución individual y principalmente colectiva. El análisis de estos *guiones* se realiza a través de la perspectiva teórica, la transdisciplinariedad, la cual “contempla la posibilidad de transitar libremente por diferentes niveles en el plano social: individual, de comunidades geográficas o históricas, planetario y cósmico”. La metodología de la transdisciplinariedad es una propuesta epistemológica complementaria al enfoque disciplinario que hace emerger de la relación entre disciplinas nuevos datos que las articulan para ofrecer una visión de la naturaleza y de la realidad. Al final del ensayo, habla sobre la obra *Tejedoras del destino*, mito totonaca sobre la creación del universo y sobre la desconexión y conexión de individuos o colectividades extraviados de su destino originario.

En este número contamos con la colaboración de tres poetas indígenas pertenecientes a distintas generaciones: la zapoteca Irma Pineda, el hñähñu Thub’ini Mäst’oho y la joven poeta ñuu savi Nadia López García. Asimismo, el mixteco Onésimo Una Nzii Cruz Mejía nos comparte un relato sobre la fiesta de muertos en la mixteca, “Viko Nzii ñuu sa’nu sa’a yuku ña’nav”. Acompaña el apartado de creación un poema de Urbano Rural titulado “Un día de estos...”

La sección “Variaciones” abre con un ensayo de Fernando Martínez Ramírez, “Tiempo, espacio y narración. Prolegómenos para una hermenéutica ontológica (Historiografía *versus* Filosofía)”. A partir de la problematización de la noción de *giro historiográfico* propio de la Historiografía Crítica, plantea la urgencia de volver a la búsqueda ontológica por el sentido, por la existencia en tanto problema filosófico fundamental, en un intento de escapar a un meta-saber –de segundo grado– donde lo único que importa es desmontar los intereses y determinaciones del sujeto de conocimiento, y nos olvidamos –arguye– que también es un sujeto de sentido. Martínez Ramírez propone una *hermenéutica ontológica*. Hace una reflexión primera sobre el tiempo y el espacio como categorías metafísicas y argumente que el carácter aporético de ambos conceptos encuentra una primera solución existencial en la *narratividad*. Al giro historiográfico problematizado opone un *revire metafísico*, una vuelta a la ontología desde la actividad hermenéutica.

En su texto “Francisco Tario: el amor incondicional en seres taciturnos”, Aura Sabina inicia con un panorama sobre la personalidad de Tario comentada por Esther Seligson y Alejandro Toledo, entre otros. Personalidad atípica que

incursiona en sus relatos en temas-obsesiones como lo fantástico, lo absurdo, la fantasía, el horror. Aura Sabina analiza dos cuentos "La noche del perro" y "Breve diario de un amor perdido"; en el primero, el perro describe la vida atormentada de su amo, poeta y hundido en el alcohol. En el "Breve diario..." narra los lamentos amorosos del personaje ante la pérdida de la amada. En los dos textos, Aura resalta la fidelidad, la lealtad y, siempre, el amor.

El pensamiento indígena contemporáneo

FRANCISCO LÓPEZ BÁRCENAS¹ | MIEMBRO DE LA ACADEMIA MEXICANA DE DERECHOS HUMANOS

Resumen

Cuando este Coloquio sobre Pensamiento Indígena Contemporáneo fue organizado, los indígenas pensaron que el país atravesaba por una crisis civilizatoria que se manifestaba de múltiples formas, que se asistía a la intervención del capitalismo para controlar la vida de los pueblos y sus recursos naturales. Las evidencias son alarmantes. Los pueblos indios son producto de una historia casi siempre violenta. Hoy, en pleno siglo XXI, estos pueblos siguen subordinados a poderes externos, continúan siendo colonias. Frente a todas estas condiciones, se han reunido para expresar su pensamiento: "Hoy tenemos el reto de pensar, pensarnos como pueblos indígenas y como sociedades diferentes en un contexto adverso, tenemos derecho a la autodeterminación. Tenemos que construir a partir de proyectos de futuro."

Toda práctica tiene sustento en los mitos de origen de cada pueblo, en sus ideas sobre el orden social, justicia, reciprocidad, para construir la igualdad. Esto tiene que ver con la forma en que se concibe el conocimiento. Mito y logos tienen su propia racionalidad, son formas distintas de explicar los fenómenos de la vida, que obedecen a situaciones históricas concretas. Hoy se construye un pensamiento indígena contemporáneo, se requiere que éste genere conciencia social.

Abstract

When this colloquium was organized, some indigenous people thought that the country is going through a civilizing crisis manifested in many ways. The evidence is shocking. The indigenous people are the product of history, which is most of the time violent. Now days in the 21st century the indigenous people are still attached to external powers, which keep them being part of the colony. From this considerations this people have gathered to express their own thought: *"Today we have the challenge of think , to*

¹ Licenciado y maestro en Derecho y Desarrollo Rural. Miembro de la Asociación Mexicana para las Naciones Unidas y de la Academia Mexicana de Derechos Humanos.

think ourselves as indigenous people and as different society in an unfavorable context , we have the right to determine our selves. We have to build on future projects" Every practice has its basis in the myths of origin of each people, in their own ideas about social order, justice and reciprocity to build equality.

This is related to the way of how knowledge is conceived. Myth and logos have their own rationality, they are different ways of explaining the phenomena of life, which are related to concrete historical situations. Today the indigenous thought is being conceived, but it requires a social awareness.

Palabras clave: crisis civilizatoria, colonialismo interno, subordinación, pensamiento indígena contemporáneo, conciencia social, autodeterminación, etnia.

Key words: civilized crisis, Internal colonialism, subordination, contemporary indigenous thought, social awareness, self- determination, ethnic group.

Para citar este artículo: López Bárcenas, Francisco, "El pensamiento indígena contemporáneo", en *Tema y Variaciones de Literatura*, núm. 47, semestre II de 2016, UAM-A, pp. 13-19.

I

Muchas gracias a todos y a todas por atender nuestra convocatoria y tomarse el tiempo para asistir a este coloquio al que hemos nombrado pensamiento indígena contemporáneo.

Especialmente agradezco a los hermanos de diversos pueblos indígenas que aceptaron acudir como ponentes, porque además del esfuerzo por llegar a este lugar se tomaron el tiempo para sistematizar sus ideas y exponerlas en esta ocasión y en este espacio, frente a todos nosotros.

Tenemos treinta y un participantes de dieciocho pueblos, entre ellos: Ayuuk, Chocholteco, Maya, Nahuatl, Ñomda'a, Ñuú savi, Ódam, Hñahnú, Purépecha, Rarámuri, Totonaco, Tseltal, Tsotsil, Yaqui, Yoreme, Wirrárika, Zapoteco, Zoque. Los organizadores somos conscientes de que no están todos los que debieran estar, pero hasta ahí llegó nuestro esfuerzo. Esperamos que este evento sea el inicio de un largo proceso donde volvamos a encontrarnos, sumando otros compañeros para continuar lo que hoy comienza.

También quiero agradecer al Instituto Nacional de Antropología e Historia, que a través de su Coordinación Nacional de Antropología acogió con entusiasmo la idea de generar un espacio para que pudiéramos reunirnos y

expresar nuestro pensamiento; a la Universidad Nacional Autónoma de México por su gentileza al facilitarnos este espacio, a la Suprema Corte de Justicia de la Nación y el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas por su esfuerzo para que hoy pudiéramos estar aquí juntos.

II

Cuando comenzamos a organizar este coloquio lo hicimos pensando que nuestro país atraviesa por una crisis a la cual bastantes científicos han calificado como una crisis civilizatoria,² misma que se manifiesta de múltiples formas: predominio del capital sobre la soberanía de los Estados, calentamiento de la tierra como nunca antes, devastación de la naturaleza para sacrificarla en el altar del mercado, grandes migraciones humanas que ya constituyen una de las más profundas tragedias de la historia, la desigualdad social, entre ellas.

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

lización del agua —el alimento indispensable para la vida—, y las industrias interesadas en apropiarse de la biodiversidad.

Al ocuparnos de las maneras en que las y los intelectuales indígenas racionalizamos o imaginamos la realidad en que transcurre la vida de los pueblos a que pertenecemos no podemos ignorar esta situación, porque las ideas no nacen de la nada, al contrario, nacen y se desarrollan de las situaciones concretas en que nos desenvolvemos y en la que se desenvuelven los pueblos a los cuales pertenecemos; se nutren de su relación con ideas externas, las que nos llevan a reflexionar y a fortalecer o debilitar nuestro pensamiento,³ retomando elementos de aquellas para incorporarlos a las nuestras, o perdiendo elementos que fueron importantes pero si no se usan socialmente pierden su importancia.

Otro aspecto que no podemos ignorar a la hora de reflexionar sobre nuestro quehacer es que somos producto de la historia. Una historia la mayoría de las veces violenta. Desde la invasión europea a las tierras del Anáhuac hasta la actualidad, con sus particularidades en cada etapa histórica, los pueblos de los cuales provenimos se asoman hacia el resto de la sociedad por heridas que no dejan de sangrar y por lo mismo no cicatrizan. Todavía en el siglo XXI nuestros pueblos siguen subordinados a poderes externos que deciden su presente y su futuro. Si-

² Toledo, Víctor M., “México: la batalla final es civilizatoria” I y II, *La Jornada*, 22 de julio y 5 de agosto de 2014.

³ Tapia, Luis, “Reflexiones sobre los márgenes de autodeterminación en nuestro pensamiento”, *De la forma primordial a América Latina como horizonte epistemológico*, Bolivia, Ciencias del Desarrollo-Universidad de San Marcos, 2013, p. 19.

guen siendo colonias. Esta es una situación que desde el poder no se reconoce porque cuestiona la ideología de igualdad, pero tampoco lo hacen muchos movimientos emancipatorios porque choca con su idea de futuro.

Lo cierto es que los pueblos indígenas en su mayoría habitan territorios con gobiernos sin reconocimiento por parte del poder central, se encuentran en una situación de desventaja frente a los grupos dominantes, a quienes se reconoce su derecho de administración económica, política y jurídicamente, impidiendo que los representantes de los pueblos se incorporen a ellos, a menos que sea en calidad de "asimilados", y sus derechos así como su situación económica, política, social y cultural son regulados e impuestos por el gobierno central. Por más que a algunos sectores sociales les incomode reconocerlo, esto se llama colonialismo interno.⁴

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

⁴ González Casanova, Pablo, *Colonialismo Interno (una redefinición)*, México, Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, octubre de 2013.

III

Para buscar respuestas a las anteriores interrogantes podemos comenzar asumiendo que los pueblos a los que pertenecemos representan sociedades contemporáneas, que no están atrasadas frente a ninguna otra. En consecuencia el pensamiento de los intelectuales indígenas, en cada una de las etapas de nuestra historia, ha sido contemporáneo. Si no, ¿cómo se explicarían los grandes avances científicos, tecnológicos, culturales y espirituales que después de la invasión europea asombraron a los conquistadores y que en mucho eran superiores a los que ellos, que se consideraban sociedades avanzadas, desconocían?, ¿cómo se explicaría la obra poética de Nezahualcóyotl, el Chilam Balam de los mayas o los códices mixtecos? El mundo indígena además de contemporáneo concibe la historia de manera cíclica, no lineal, por eso el pasado y el futuro siempre están en juego en cada coyuntura y el futuro depende más de nuestros actos que de nuestras palabras.⁵

Hemos hablado del pasado prehispánico pero lo mismo sucedió en el periodo de la conquista y los años que siguieron a la independencia. Aunque del primero se desconocen los aportes intelectuales de los miembros de los pueblos indígenas, debieron ser muchos y muy novedosos como para justificar las rebeliones contra la dominación. En el segundo ya se nota el discurso indígena aunque enmascarado en el discurso nacio-

⁵ Rivera Cusicanqui, Silvia, *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2010, pp. 54-55.

nal. La prueba palpable de que la realidad en que vivimos permea nuestras ideas es que, viviendo como vivieron, tiempos turbulentos de amenaza extranjera, su pensamiento no estuvo en relación con los derechos de los pueblos a los que pertenecían, sino en la forja de un estado fuerte, capaz de atender las necesidades de su población y también de hacerse respetar por otros Estados del mundo.

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

Pero no era la única forma de generar pensamiento propio sobre los pueblos indígenas. Hubo quien lo hizo desde el lado de los pueblos pero sus reflexiones quedaron marginadas. Un caso excepcional fue el movimiento intelectual surgido en la sierra norte y la región mixe del Estado de Oaxaca. Alimentado por la lucha de los pueblos en defensa de sus recursos naturales y la cons-

trucción de gobiernos propios, es decir, la construcción de formas emancipatorias de vida, se generó un movimiento intelectual que llegó a conocerse como *comunalidad*,⁶ mismo que todavía sigue dando mucho de qué hablar, a veces hasta de manera romántica o idílica.

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

De lo anterior puede sacarse una conclusión, que ya otros han presentado con anterioridad pero que es necesario tener siempre presente: las relaciones entre culturas son, en última instancia, relaciones sociales. Pero no cualquier tipo de relaciones sociales, sino relaciones de poder. El incremento de la cultura impuesta y de la cultura enajenada, visible hoy en muchas comunidades

⁶ Una exposición amplia sobre el tema se encuentra en: *Cuadernos del Sur*, año 18, núm. 34, enero-junio de 2013, Oaxaca, México. Dirección electrónica: <http://pacificosur.ciesas.edu.mx/Images/cds/cds34.pdf>

indígenas, no es el resultado de la confrontación entre elementos culturales, como frecuentemente se pretende hacer aparecer, sino del sometimiento de una cultura a otra.⁷

IV

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

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

facción de necesidades, el servicio comunal para que el pueblo funcione, entre otros.

Todas estas prácticas encuentran sustento en los mitos de origen de cada pueblo, en sus ideas sobre el orden social, la justicia, la reciprocidad para lo construcción de igualdad. Todo esto tiene que ver con la forma en que se concibe el conocimiento. En los últimos años ya se ha demostrado que tanto el *mito* como el *logos* tienen su propia racionalidad y uno no es la negación o superación del otro sino una forma racional *distinta* de explicar los fenómenos de la vida, que obedecen a situaciones históricas concretas, cada una con su propia sabiduría, entendida como la capacidad de exponer de manera ordenada los componentes de las respuestas fundamentales de la vida.⁸

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

Requerimos de la construcción de un conocimiento que genere conciencia social de que los pueblos son pueblos, que tienen derecho a seguir siéndolo, y nadie tiene el

⁷ Bonfil Batalla, Guillermo, "El etnodesarrollo: sus premisas jurídicas políticas y de organización", en: *Obras escogidas*, tomo 2, México, INI-CIESAS-INAH-Dirección de Culturas Populares-SRA-FIFONAFE, 1995, pp. 471-472.

⁸ Dussel, Enrique, *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*, México, Akal/Intepares, 2015, pp. 11-30.

derecho de negárselos; que su fortaleza está en su diferencia del resto de la sociedad dominante, que esa sociedad ha convertido la diferencia en pivote para la subordinación y que ahora los pueblos deben convertirla en instrumento de emancipación.

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

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

Eso es lo que concibo como pensamiento indígena contemporáneo. Espero que estas ideas sirvan para guiar nuestras exposiciones en estos dos días.

Bibliografía

- Bonfil Batalla, Guillermo, "El etnodesarrollo: sus premisas jurídicas políticas y de organización", en: *Obras Escogidas*, tomo 2, México, INI-CIESAS-INAH-Dirección de Culturas Populares-SRA-FIFONAFE, 1995,
- Dussel, Enrique, *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*, México, Akal/Intepares, 2015.
- González Casanova, Pablo, *Colonialismo Interno (una redefinición)*, México, Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, octubre de 2013.
- Rivera Cusicanqui, Silvia, *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2010.
- Tapia, Luis, "Reflexiones sobre los márgenes de autodeterminación en nuestro pensamiento", en: *De la forma primordial a América Latina como horizonte epistemológico*, Bolivia, Ciencias del Desarrollo-Universidad de San Marcos, 2013.
- Toledo, Víctor M., "México: la batalla final es civilizatoria" I y II, *La Jornada*, 22 de julio y 5 de agosto de 2014.

Comisión de Pueblos y Barrios Originarios y Comunidades Indígenas de la Asamblea Constituyente

MARDONIO CARBALLO | ESCRITOR Y COMUNICADOR NAHUA

Resumen

Discurso pronunciado durante la instalación de la Comisión de Pueblos y Barrios Originarios y Comunidades Indígenas Residentes de la Asamblea Constituyente de la Ciudad de México, el día 18 de octubre de 2016 en el Palacio de Minería. Mardonio Carballo fungió como presidente de la Comisión hasta el 14 de diciembre de 2016 cuando renunció al cargo. En su carta de renuncia expone las razones que lo llevaron a tomar esa decisión. Compartimos la transcripción de algunas de ellas: “Presidir la Comisión de Pueblos y Barrios Originarios y Comunidades Indígenas Residentes ha sido una de las tareas más difíciles de mi vida, no sólo por todo el trabajo que se ha realizado desde que se conformó la Constituyente, sino por la imposibilidad de construir algo digno para los pueblos indígenas [...]. Todo trabajo fue desvirtuado por intereses partidistas y personales para verse reflejados en una Constitución que ni siquiera es de nosotros. [...] Lo más indigno ha sido constatar en persona el racismo al que me vi enfrentado y desde el cual se construyó el articulado final de la Comisión. Fui invalidado, mi voz y mi experiencia de vida perdió fuerza y validez ante la violencia imperante en la Comisión, ante el hecho de crearme sujeto de derecho y objeto de estudio al mismo tiempo, es bajo la lógica de no discriminación racial que dejo el cargo.” (Carta de Mardonio Carballo dirigida al diputado Alejandro de Jesús Encinas Rodríguez, presidente de la mesa directiva de la Asamblea Constituyente de la Ciudad de México)

Abstract

Speech delivered during the installation of the Indigenous Peoples and Neighborhoods and Resident Indigenous Communities Commission of the Constituent Assembly of Mexico City on October 18, 2016 in the Palacio de Minería. Mardonio Carballo served as President of the Commission until December 14, 2016 when he resigned. In his letter of resignation he sets forth the reasons that led him to make that decision. We share the transcript of some of them: "Presiding the Commission of Indigenous Peoples and Neighborhoods and Indigenous Resident Communities has been one of the most difficult tasks of my life, not only for all the work that has been done since the Constituent Assembly, But by the impossibility of constructing something worthy for the indigenous peoples [...]. All work was distorted by partisan and personal interests to be reflected in a Constitution that is not even ours. [...] The most unworthy thing has been to verify in person the racism to which I was confronted and from which the final articulation of the Commission was constructed. I was invalid, my voice and my life experience lost strength and validity before the violence prevailing in the Commission, before believing me subject of law and object of study at the same time, it is under the logic of non-racial discrimination that left the charge." (Letter from Mardonio Carballo to Deputy Alejandro de Jesús Encinas Rodríguez, President of the Board of the Constituent Assembly of Mexico City)

Palabras clave: Comisión de Pueblos y Barrios Originarios y Comunidades Indígenas Residentes, invisibilización.

Keywords: Commission of Indigenous Peoples and Neighborhoods and Indigenous Resident Communities, invisibilization.

Para citar este artículo: Carballo, Mardonio, "Instalación de la Comisión de Pueblos y Barrios Originarios y Comunidades Indígenas Residentes de la Asamblea Constituyente de la Ciudad de México", en *Tema y Variaciones de Literatura*, núm. 47, semestre II de 2016, UAM-A, pp. 21-24.

Ken itztoken? Ni mitz on tlajpaloa pan to ueyitlajtoli i tokan mexcatl. Naman keman tij ketzazen ni ueyi-ka-manali-zejkotiliztli tlen ki zeliz nochi amochmen tlen miakin tlagamen, nanamen tlen ki tlajtlanilijken zekinok tatamen uan nanamen, tlen tlapaxaloton zekinon chinankome, nij neki ni kijtoz ze ome tlajtoli.

¿Cómo están? Les saludo en esta gran lengua llamada náhuatl o mexicana. Ahora que se instala esta Comisión que recibirá documentos de los muchos hombres, de las muchas mujeres que preguntaron a sus pares, que fueron a varios de sus pueblos para preguntar, quiero, se me permita decir unas cuantas palabras.

Hace 28 años llegué a vivir a la Ciudad de México. Me ha tocado recorrerla por muchas de sus calles. Sus colonias, sus barrios, por muchos de sus estilos de vida y la he mirado con los ojos que los múltiples oficios ejercidos aquí me han regalado. ¿Cómo no amar esta ciudad, su caos? Múltiples universos se conjugan aquí. Se hacen plurales, se juntan, se contaminan. Cómo no amar sus jacarandas y su sol de otoño. Me tocó festejar la primera elección democrática cuando Cuauhtémoc Cárdenas fue elegido jefe de gobierno por allá de 1997.

Amo esta ciudad monstruo, y la amo porque cuando se solidariza sale a las calles a hacer comunidad. La marcha del color de la tierra fue recibida aquí y el corazón del zócalo capitalino se hizo uno con el corazón real de México, ese que se encuentra en la periferia y que todos los días nos reclama su invisibilización. ¿Cómo no amar esta ciudad que hace más de treinta años salió a las calles a abrazar al otro y sacar de los escombros a sus pares vivos o muertos de entre fierros retorcidos y cemento y corrupción en el temblor de 1985? Amo esta ciudad, sí.

La Ciudad de México es de una monstruosidad que seduce, golpea, más de ocho millones de personas se abren paso a besos, codazos y tropezones. Alrededor del 10 % se asumen indígenas. Mujeres y hombres de dis-

tintos lugares del mundo se encuentran aquí. La naciente Ciudad de México repele al tiempo que abre los brazos. La antigua Tenochtitlán es una urbe con fuerza. En sus piedras se nota el paso de la historia. Ecos distantes, estelas que dan cuenta del camino. Chispas y luces. Flechas, espadas y arcabuces y llantos de noches tristes se guardan en el disco duro de la piedra. Chilangolandia de mis amores. Aquí estamos para hablar de los otros. De los primeros expulsados, de los primeros queridos por estas tierras codiciadas. De los primeros excluidos...

Mexko ueyialtepetl ni mo tlajtlania, ni mitz tlajtlania ken mo patlak mo tlazol, ken mo kuepki kokoliztli; miakin mazeualme nejnemin pan mo uejueyi ojtlime, uan ax ti kin ijlamiki, nezi ax keman tij machili i etiyopan mo tlalchi, pan mo kuitlapan, nezi ax keman mo kalketzken pan mo tetlkuitlapan... ni mazeualme mitz yoltitanan, uan mitz ijlian nikan ti itztoken...

Gran ciudad de México me pregunto, te pregunto ¿cómo se tornó tu amor en odio? Muchos indígenas caminan por tus grandes calles, y parece que no recuerdas, parece que nunca sentiste su peso en tu suelo, en tu espalda, parecería que nunca edificaron sus casas en tu espalda de piedra; estos indígenas te reconviene ahora, y te dicen aquí estamos.

Dato para no olvidar, en esta ciudad, reina del caos, las voces de las distintas, de los distintos se entrelazan; junto a los idiomas de privilegio desfilan las otrora privilegiadas, las voces de más antes se transfiguran, sus hablantes –algunos temerosos de la discriminación– se ocultan, pero el ocultamiento y la invisibilización no las ha hecho

desaparecer. Existen lenguas y pueblos indígenas en la Ciudad de México, originarios y migrantes. Alrededor de 800 mil personas se autoadscriben como tales. Ciudad de México, eres la gran Babel he ahí tu complejidad.

Esta Comisión que tengo el honor de presidir tiene una encomienda que es deuda. Impostergable el reconocimiento de los pueblos y barrios originarios y comunidades indígenas residentes. Esta alocución es una invitación a que nos sobrepongamos a la lógica partidista, a que trabajemos en aras de un futuro mejor de aquellos que han sido ex-

cluidos. A aquellos que hacen oficios mal pagados. A aquellas cuyas garantías laborales han sido violentadas. Por los presos en las cárceles que no tuvieron traductor en el proceso. A las víctimas de trata, mayoritariamente indígenas. Por aquellas que dejan a sus hijos en casa para cuidar a los de otras familias en otras casas. Esta alocución es un llamado que es grito y es reclamo. Ayok ke-man ze Mexkoueyialtepetl tlaj ax ti itzto-ken nochi. Nunca más una Ciudad de México sin todos.

Ña na ka'anyo Ñuu Yivi

Lo que pensamos en el mundo

JAIME GARCÍA LEYVA¹ | HISTORIADOR, ANTROPÓLOGO, PROFESOR INVESTIGADOR
DE LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE GUERRERO

Resumen

El Pueblo de la Lluvia, Ñuu Savi, posee una cultura milenaria que está hoy presente, sus adaptaciones y reconfiguración han sido constantes. Las ideas que componen su cosmovisión dan sentido a su vida, el tiempo y sus expectativas. El artículo desarrolla la historia, geografía, dinámica social. Enfatiza la importancia de la cultura como sustento de la identidad que se fundamenta en la lengua, la historia, la visión de mundo y los vínculos comunitarios, actualmente en las luchas por la defensa de sus recursos. Existen tres ciclos básicos en que se desarrolla su sistema de organización: 1. cambio de autoridades, 2. invocación a la lluvia sagrada, 3. invocación al alma de los muertos. Se ofrece una descripción detallada de estos aspectos centrales en su cultura y en su larga historia de agravios y resistencia. La dimensión simbólica se rastrea hasta la actualidad. García Leyva plantea hacer una historia desde abajo, a contracorriente, recuperar historia, dignidad, lengua y cultura.

Abstract

The People of the Rain Ñuu Savi has an ancient culture that is present today, its adaptations and reconfiguration have been constant. The ideas that make up your cosmivison give meaning to your life, time and your expectations. The article develops the history,

¹ Originario de La Victoria, Xalpatláhuac, Guerrero. Historiador por la Universidad Autónoma de Guerrero (UAGro), Maestro en antropología social por el CIESAS, Doctor en Antropología Social por la Universidad Autónoma de Barcelona (UAB). Ha realizado investigaciones sobre luchas indígenas, rituales y oralidad de los mixtecos de la Montaña de Guerrero; movimientos etnopolíticos e identidades juveniles. Es profesor investigador del Centro de Investigación de Enfermedades Tropicales de la UAGro, coordinador del Campus Montaña, un proyecto de educación superior en la región de la Montaña. Es miembro de Kahua Sisiki A.C. jaime.jaguar@gmail.com.mx

geography, social dynamics. It emphasizes the importance of culture as a basis for identity based on language, history, world views and community links, currently struggling to defend its resources. There are three basic cycles in which your organization system is developed: 1. change of authorities, 2. invocation to the sacred rain, 3. invocation to the soul of the dead. It gives a detailed description of these central aspects in their culture and in their long history of grievances and resistance. The symbolic dimension is traced to the present. García Leyva proposes to make a history from below, against the current, to recover history, dignity, language and culture.

Palabras clave: cultura, cosmovisión, pensamiento indio, identidad, Pueblo de la Lluvia.

Keywords: Culture, Cosmovision, Indian thought, identity, People of the Rain.

Para citar este artículo: García Leyva, Jaime, "Ña na ka'anyo Ñuu Yivi. Lo que pensamos en el mundo", en *Tema y Variaciones de Literatura*, núm. 47, semestre II de 2016, UAM-A, pp. 25-43.

El Pueblo de la Lluvia, Ñuu Savi, también nombrado con el vocablo náhuatl de mixtecos, es una cultura extendida en el territorio histórico que actualmente está administrativamente dividido en las entidades de Oaxaca, Puebla y Guerrero. Durante muchos siglos, a pesar del colonialismo español, y en etapas sucesivas de dominación, hasta la época contemporánea, ha mantenido una resistencia que se refleja en sus prácticas cotidianas, formas de organización social, lengua, sistema de salud, el respeto a la naturaleza, la religiosidad, el pensamiento y cosmovisión. Estos son elementos que le han permitido resistir los embates de autoridades, empresas y agentes externos. En este trayecto también las adaptaciones y reconfiguración cultural han sido constantes.

Uno de los ejes más importantes es la cosmovisión, que se refleja en el pensamiento, ideas y conceptos que se traducen en palabras, en acciones y en prácticas que nos definen y permiten establecer alianzas, respeto, vínculos, reafirmar los lazos comunitarios y vincularnos al medio natural y el entorno. Esas ideas en conjunto reflejan el pensamiento, principios ético morales, filosofía y cosmovisión que nos definen como hombres y mujeres de la lluvia, como pueblo y cultura.

Esta filosofía y pensamiento es también lo que da sentido a la vida, el tiempo y las expectativas y perspectivas que se tienen en torno a la estancia en

el Ñuu Yivi, el mundo, y las prácticas que se realizan, así como la vigencia de los ciclos en que la vida se desarrolla. Es sobre este tema del cual hablaré y compartiré mis palabras.

Ñuu Savi. El Pueblo de la Lluvia

Nosotros nos autodenominamos como Na Savi, la gente de la lluvia. El nombre se encuentra estrechamente relacionado con nuestra deidad sagrada Savi que significa “lluvia” pero que en términos de sacralidad adquiere un sentido de “lluvia sagrada”. Nuestra lengua materna es el Tu’u Savi, la Palabra de la lluvia. El concepto histórico cultural que nos reivindica y con el cual nos designamos en sentido amplio como cultura es Ñuu Savi, el pueblo de la lluvia.² El amplio territorio histórico donde cohabitamos es Ñu’u Savi, Tierra o territorio de la lluvia y actualmente comprende tres entidades federativas que son Oaxaca, Puebla y Guerrero (Ñuu Nduva, Ñuu Ita Ndio’o, Ñuu Koatyi). Algunos de los lugares donde habitan los integrantes del pueblo de la lluvia son en Kiu’un (la montaña); Ñu’u Ñi’ni (tierra caliente), Ñuu Ndivi (costa) y en la diversa geografía del amplio territorio que se cohabita y comparte con otros pueblos indígenas, los mestizos y afrodescendientes.

La palabra mixteca es de origen náhuatl y se refiere a “la gente del lugar de las nubes”. Con la llegada de los españoles se ha venido utilizando este término por otros pueblos y culturas para denominar al pueblo

Na Savi y a la región cultural como Mixteca. Sin embargo, en nuestra lengua las formas de asignarnos son distintas a las mencionadas por el vocablo de origen náhuatl.

La población Na Savi asciende, de acuerdo con las cifras del INEGI (2010), que toma como criterio y referencia a los hablantes de la lengua, a 494,478 mil personas. Estas cifras no incluyen a la población establecida en el interior del país y el extranjero. En cambio las autoridades comunitarias mantienen listas y censos que incluyen a los migrantes y sus hijos avecindados en otros lugares. Estos datos contribuyen a mantener la red de colaboración, participación y pertenencia con sus lugares de origen y como una forma de vinculación y adscripción.

El territorio es de características geográficas montañosas y ello impide las actividades agrícolas de manera extensiva. Varios municipios se ubican en las estadísticas con bajos niveles de desarrollo humano como es el caso de Cochoapa El Grande, en Guerrero, considerado como el más pobre de México y con niveles de vida similares a países africanos.

La situación de miseria económica, la pobreza de los suelos agrícolas, la búsqueda de mejoras sociales, entre otros problemas, han obligado a la población Na Savi a migrar y establecerse en centros urbanos de Guerrero, Puebla y Oaxaca. Un importante número se ha establecido en el área conurbada de la ciudad de México, en lugares como Nezahualcóyotl, Chimalhuacán y el Valle de Chalco. Así como también en Cuernavaca, Cuautla y Tlayacapan, Morelos; en Culiacán, Sinaloa; San Quintín y Tijuana, Baja California. La migración hacia los Estados Unidos

² De acuerdo con las variantes de la lengua de la lluvia tanto en Oaxaca, Guerrero y Puebla, existen diversos términos para referirse al pueblo de la lluvia como dzahui, dau, davi, savi, dahui, ñuu sau.

de Norteamérica se ha intensificado desde la década de 1980 y los ha llevado a establecerse en ciudades y suburbios urbanos de Los Ángeles, San Diego, Chicago, Nueva York, Virginia, Oregón, Minnesota, Atlanta, Houston, San Francisco y otros lugares donde arriban en busca de un mejor desarrollo ante la pobreza existente.

Los migrantes Na Savi, en el ámbito nacional e internacional, realizan actividades en el comercio informal, en centros fabriles, en la agroindustria, en la construcción y en trabajos y actividades poco remuneradas y sujetos a la explotación, sin garantías ni derechos laborales. A los lugares de desplazamiento llevan su cultura, que reinventan, refuncionalizan, y recrean su identidad apropiándose de espacios urbanos, fundan escuelas, barrios, organizaciones sociales y luchan por sus derechos en nuevos escenarios. En ocasiones mantienen una estrecha relación con sus lugares de origen o se desvinculan. La migración ha permitido el desplazamiento de numerosas familias que se ven obligadas a sobrevivir en condiciones adversas padeciendo los problemas económicos y las políticas de exclusión en el mundo contemporáneo. Uno de los resultados de este fenómeno al interior de las comunidades es la inyección de recursos económicos a sus familiares, lo cual les ayuda a soportar las penurias y la pobreza. También en los pueblos se yerguen humildes las casas de cañuelas, lodo y varas, que se combinan con las construidas de láminas de cartón, asbesto o material industrializado que reflejan los cambios sociales y la transformación del paisaje comunitario.

Los miembros del pueblo de la Lluvia siguen manteniendo un modo de producción doméstica basado en la agricultura y cultivos basados en la siembra de maíz mediante la roza, tumba y quema de la vegetación para sembrar en tlacololes. Debido a las condiciones geográficas y el terreno montañoso donde habitan Na Savi, sólo en algunas zonas se practica la agricultura intensiva. Otras actividades económicas son la recolección de frutas y verduras, el tejido de sombreros, la ganadería extensiva y en menor medida intensiva. A estas actividades se suman las de creación de misceláneas y tiendas de abarrotes, el comercio informal, la prestación de servicios y otras más que permiten la sobrevivencia en tiempos tan difíciles. En el amplio territorio se han creado circuitos económicos locales y regionales que dan vigor a las relaciones interétnicas y comerciales. La situación de exclusión económica es un rasgo de los pueblos Na Savi en el actual contexto neoliberal.

Durante varios siglos la división administrativa que impusieron los colonizadores dio lugar a la fragmentación del territorio Ñuu Savi. Actualmente se le conoce como la mixteca guerrerense, mixteca oaxaqueña y mixteca poblana. Además de otros calificativos como mixteca alta, mixteca baja o mixteca de la costa. Las políticas administrativas impulsadas por las autoridades en distintas etapas de la vida nacional dividió a los pueblos Na Savi en jurisdicciones insertándolos en procesos ajenos a sus formas organizativas. De igual manera los cacicazgos políticos regionales y autoridades estatales han determinado la fragmentación del territorio y del pueblo de manera arbitraria.

Na Savi han participado activamente en la historia. Han compartido una experiencia histórica de colonización, negación de su cultura, encomiendas, repartimientos, haciendas, explotación, represión, movilidad social, procesos de transculturación, evangelización, revueltas contra los poderes locales, articulación con otros movimientos sociales, políticas de desarrollo impulsadas desde las esferas gubernamentales y, en los últimos años, la incorporación a un movimiento indígena que lucha por el respeto a sus derechos más elementales. En épocas pasadas combatieron contra encomenderos, contra corregidores o caciques. En la Montaña de Guerrero acompañaron las luchas insurgentes de José María Morelos y Pavón, de Vicente Guerrero; acompañaron a Porfirio Díaz, a Emiliano Zapata y otros personajes históricos, además de estar involucrados en procesos de lucha contemporánea.

La identidad de Na Savi se cimienta en la lengua, la historia, la forma de concebir el mundo y en los vínculos comunitarios. Durante siglos se ha mantenido un sistema de organización social y ritual que reafirma nuestra identidad con las entidades sagradas como la lluvia (savi), el rayo (taxa), los vientos (tatyí), los cerros (yuku), las nubes (vĭko), las plantas y árboles, los animales (kiti), las cuevas (kahua), los ríos (yita), la tierra (ñu'ú), los muertos (ndijj), las semillas y granos como el maíz (nuni), el frijol (nduchi), la calabaza (yikin), los espíritus de la montaña y otras deidades. El núcleo simbólico de nuestra identidad radica en la lluvia. Yoko Savi es el espíritu de la lluvia sagrada que es invocada en el mes de abril y que provee de agua, alimentos, bendiciones, asegura la

vida y germina las semillas para que se de la vida en el mundo.

Las fiestas y rituales giran en torno a dos tiempos: el tiempo de secas y el de lluvias. En el mes de octubre y noviembre se realiza la fiesta de los muertos, *Vikō Ndji*. Esta festividad convoca a la reunión de los avecindados en distintos lugares y es la fecha en que se elige a las autoridades por ser el momento propicio y tener como invitados de honor a los espíritus de sus antepasados. Con esos actos se revitaliza y refuerza la memoria histórica colectiva que se expresa en asumir el mandato comunitario. Las autoridades deben cumplir con sus responsabilidades o de lo contrario el espíritu de los antepasados hará justicia en la comunidad otorgando armonía o castigos. En la vida religiosa el santoral católico ha sido reelaborado para adaptarlo con el sistema y calendario festivo propio. Así tenemos que a San Marcos se le vincula con Yoko Savi, la entidad y espíritu de la lluvia, y a San Miguel con el de la fertilidad.

El pueblo de la lluvia mantiene relaciones económicas, políticas o comerciales con otros pueblos y se muestran las diferencias a través de la lengua y en ocasiones implican relaciones conflictivas. En la lengua en Tu'un Savi se denomina a los miembros del pueblo *Me'phaa* como Na vaá o Na wuaá: los que viven abajo. Esto en alusión a su ubicación geográfica en zonas con menor altitud. De igual manera eso se interpreta de acuerdo con la cultura culinaria na vaá xaxi ko'ndo: los de abajo que comen ranas. En alusión a que dicho animal forma parte de la comida de este pueblo. A los integrantes del pueblo Nahua se les denomina Na Nkoo, Na

Ngoo: los que son de las serpientes; o Na Ñuu Nko'yo: los que son del lugar húmedo. Lo anterior en alusión a que se ubicaban en los valles húmedos y frescos del Altiplano y también por la importancia que daban a las serpientes en su cultura. A los españoles se les llamaba Na Chopi que es resultado de la contracción de la palabra Gachupín. A los españoles de manera despectiva se les denominaba na sa'an o na xa'an que alude a los "mantecosos" o los que "huelen mal". De ahí deriva que la gente externa o mestiza se le denomine como na sa'an o también se les siga denominando con los términos coloniales de "gente de razón" o na inka ñuu: los que son de otro pueblo.

A los ñomdaa nancue se les nombra como: na ka'an tu'un ñama, "los que hablan la lengua como de cañuela". Es en alusión a los sonidos que emiten al hablar que es como cuando el viento sopla entre las cañuelas. Los Me'phaa nombran a Na savi como Renee y le atribuyen distintos significados como: gente rebelde, brujos, que le gusta vestir de colores fuertes, que no saben comer, son discriminados, y que su lengua es corta porque no pronuncian bien las palabras. A Na Savi, de manera despectiva y racista, se nos denomina como: transavi (savi transa), mixterco (mixteco terco), mixtequillo (diminutivo de mixteco y con un sentido de desprecio), paisanito (diminutivo de paisano y desprecio), tu no savi tu si savi (tu no sabes tu si sabes), son de Metlatonto (son de Me-tlatónoc), son de Tontotepec (son de Tototepec), indio bajado a tamborazos de la Montaña, mixcuaro, güanco o huanco (que viene del náhuatl tlahuanco: borracho y sin razón, perdido), na-

cos, montañeros, gente necia, indios de allá arriba, entre otros calificativos con una carga de discriminación y racismo muy profunda que incluso muchos na savi han internalizado y los usan pero tiene que ver con una dominación muy profunda que proviene de la época colonial y de las formas de dominación en distintas etapas.

A pesar de las denominaciones y designaciones que otras personas y culturas realizan se mantiene la identidad y se reinvindicaban los conceptos de Ñuu Savi y Na Savi para seguir autodesignándonos como Pueblo de la Lluvia y Gente de la Lluvia y que cobra un mayor sentido de reivindicación en años recientes.

El nacimiento

El ciclo de vida de un Ta Savi o Ña Savi inicia desde la concepción. Es cuando los padres realizan diversas prácticas simbólicas asociadas con el pensamiento y las creencias que se tienen sobre la vida. A las mujeres le son reservadas ciertas tareas y se les prohíbe ir a las barrancas, ríos o ciénegas o salir en los días de luna llena dado que se puede ver afectado el embrión que se gesta en su vientre. El ciclo de la gestación es un momento en que prevalecen las ideas y concepción acerca de la vida. Para la mujer no sólo implica el cuidado personal, la responsabilidad sino la mística de ser proveedora de vida.

Al recién nacido se le corta el cordón umbilical y se guarda en un lugar seguro, se entierra o se pone en algún lugar del techo de la casa. En el caso de la placenta, si es hombre, se deposita en sombreros de palma o en un morral y se sube a la copa de los árboles.

Esto es para que los hombres provean de los recursos para la casa. En el caso de las mujeres se entierra cerca de la casa y de acuerdo con la cosmovisión es para que la mujer sea eficaz en las tareas de la conducción del hogar; de Ve'é Ká'nu (la casa grande, la casa sagrada). El padre toma un cántaro de barro y sopla para hacer sonidos atrás de la casa para ahuyentar a los espíritus malignos y el recién nacido no se enferme.

A los recién nacidos se les deja crecer las uñas y el cabello. Las uñas son para que el animal que los cuida (Kiti Xito), el animal que mira o vigila, tenga garras para defenderse. Y el cabello no se le debe de cortar para que no tenga dificultades para aprender su idioma y para hablar. Entonces, desde el nacimiento tener garras y palabra es también parte de la cosmovisión que nos habla del carácter de respetar y honrar la palabra. Por ello se cuida a los hijos y se les alecciona conforme van creciendo.

Las prácticas van variando en el amplio territorio Ñuu Savi, y también, debemos reconocerlo, se están perdiendo cada vez de una manera más acelerada, ya sea por el olvido desde los propios miembros del pueblo, ya sea por vergüenza o por racismo, o también porque la colonización cultural enseña que lo propio no vale.

El primer espacio que reconoce y del cual se va apropiando el sujeto es Ve'é (la casa), los padres y hermanos. Los de nuestra casa (Na ve'é yo), nuestros hermanos (Na nta'an yo). Y de esta manera se empiezan a crear los espacios de solidaridad, fraternales y de compañerismo colectivo. El esfuerzo al interior de la familia se manifiesta en el "sama nda'a na nta'anyo" (el cambio de

manos entre hermanos), que es la fuerza familiar de bienes simbólicos, materiales y de trabajo físico para las tareas familiares, agrícolas o comunitarias. El trabajo como servicio es parte del honor, el respeto y para que al sujeto no se le oculte el rostro (na a nikasi nuu yo). Es la mejor manera de adquirir el prestigio y respeto formal ante la familia.

En el segundo momento y mientras va creciendo el sujeto (ñani, ku'va), el hermano o la hermana, va adquiriendo responsabilidades, actitudes, principios y formas de comunicación que lo van integrando al Ñuu (pueblo), a la cultura, al escenario más amplio donde se mueve. Se va aleccionando en principios morales y éticos, en el trabajo y servicio, en el respeto a los mayores, en el conocimiento de los espacios sagrados y en la geografía del territorio. En la identidad como expresión de una continuidad histórica y de un pensamiento que se le transmite en los procesos cotidianos. Una identidad que se relaciona con la religiosidad y un pensamiento vivo latente que se le indica a través de la oralidad, este sistema de tradición oral que se ha mantenido vigente en los últimos cinco siglos, después de la colonización y cuando se vieron destruidos sus tesoros de la memoria.

En este sentido el sujeto se integra, participa, cumple, aprende, y reaprende en los procesos cotidianos y colectivos. Se va apropiando de elementos que lo van a definir en el escenario comunitario y que le van a otorgar identidad. Así va aprendiendo que ser Ta Savi o Ña' a Savi es un proceso relacional con sus semejantes, con la comunidad, con su historia, su vida religiosa y con el territorio. Savi (la lluvia) es la entidad sagrada

que provee la vida y las bendiciones. Habita en la cuevas, en la cima de las montañas, en las ciénegas, en los lugares considerados sagrados y se relaciona con el territorio, el Ñuu o Ñu'un, la tierra. Espacio que se define históricamente y en el cual ésta es y se apropia, no sólo como espacio geográfico que provee de los alimentos, sino como el territorio sagrado, como el lugar donde se asientan los pobladores y se lleva a cabo y reproduce la vida comunitaria.

Ñu'u yo. Nuestra tierra

Los pueblos Na Savi se han adaptado a los procesos económicos y relaciones de producción a que fueron sometidos, pero también han resistido manteniendo el eje y sustento de su cultura e identidad que es la lluvia, y también el territorio. La tierra, el agua y los recursos naturales representan elementos simbólicos y sagrados, además los cohesionan como pueblo y cultura y son ejes de nuestra identidad. Al mismo tiempo nos proveen de recursos y medios para la subsistencia. El carácter simbólico y sagrado de la relación entre la tierra, la naturaleza y la sociedad Na Savi se muestra a través de diversas prácticas rituales o ceremoniales. La tierra y el territorio tienen un significado simbólico y sagrado desde la cosmovisión. Por ello se les respeta y ante la injerencia de agentes externos que pretenden desarticular a las poblaciones, imponer políticas públicas, instalar mineras, explotar los bosques, privatizar la tierra y atentar contra los recursos de los pueblos, se impulsan acciones de defensa basados en el derecho, la historia, las costumbres y la cosmovisión.

Los procesos económicos y políticos que se han dado en las últimas décadas en Ñuu Savi han tendido a la búsqueda del desarrollo económico y el abatimiento de la pobreza, sin embargo dichas políticas públicas instauradas no han logrado tener el efecto de contrarrestar el nivel de desarrollo político y económico. Recientemente empezaron a aparecer empresarios madereros que explotan los bosques; empresas mineras transnacionales que buscan apoderarse de los recursos naturales con fines comerciales. Lo anterior ha convocado a la organización y movilización de pueblos y organizaciones sociales en oposición a dichos proyectos.

En el caso de la gente de la lluvia, la tierra y el territorio se encuentran entrelazados con su manera de entender y comprender el universo. Para Na Savi la relación con la tierra es muy estrecha. En la cosmogonía, es precisamente en las cuevas donde surge la creación del mito primigenio, y en donde, así platican los ancianos, el agua, el viento, el fuego, la tierra y la montaña, así como los granos de maíz y otras deidades, que se articulan para brindar los alimentos a los pueblos Na Savi. Desde la cosmovisión, el culto a la deidad de la Lluvia, Ñu'u Savi, se realiza en espacio abiertos, en la cima de los cerros más altos y en cavernas, de las cuales brota el agua nueva, el agua original, que mana de las profundidades a través de las filtraciones y manantiales subterráneos. Es decir, la lluvia surge inicialmente de la tierra, a la cual está íntimamente vinculada, ya que ambas constituyen en conjunto la fuerza germinal por excelencia. Por otra parte, ese mismo poder germinal presente en las cuevas es el elemento que la historia sagrada mixteca regis-

tra como el que otorgó fuerza vital a los fundadores de sus más importantes linajes. De ahí que tanto la vida vegetal como los linajes humanos tengan su origen en las cavernas sagradas que existen en el Ñu'u Savi.

Otra forma de relación con la tierra es cuando alguien se espanta. Cuando esto sucede, las personas toman un puño de tierra y se lo llevan a los rezaderos o curanderos para que éstos invoquen a los espíritus y se les ofrece un pago en especie a los espíritus como son flores, velas, copal, recursos y dinero. Se le llama Tayi Ka'nu (silla sagrada), que consiste en una ofrenda y rezos en el lugar en que el individuo sufrió el espanto y se solicita a los espíritus que la salud de la persona retorne.

Ñu'u es el concepto que alude a la tierra, el espacio material en que nos encontramos. Por tanto y de acuerdo con esa raíz lingüística: Ñuu yo, es nuestro pueblo, y engloba a la tierra y los elementos materiales en que nos encontramos, pero se refiere a nuestro pueblo como espacio colectivo en el cual se da la vida. Así el Ñuu yoo es nuestro pueblo y también nuestra tierra. Así tenemos que el Ñuu Yivi: es el Pueblo de la Gente, pero la connotación es que se relaciona con el mundo. El lugar donde habitan los hombres vivos, la humanidad. De ahí que exista el Ñuu Ndi, pueblo sagrado, de los muertos.

Tiene entonces una connotación e incluso un sentido histórico. Es el espacio social habitado que fue ocupado en un momento de su desarrollo, apropiado y resignificado, que abarca una área y que impone, incluso, una frontera regional, delimitada por rocas, barrancas, ríos, señas o fronteras naturales, que los mismos habitantes han definido y

que en algún momento fue apropiado u ocupado por diversas situaciones. Además ha sido modificado, reposicionado, utilizado, y reapropiado. En algún momento de la historia es y ha sido con base en posicionamientos graduales o recurriendo a instancias institucionales y defendiéndolo con sus documentos ancestrales o títulos primordiales.

Otra forma de ver a la tierra, a nuestra tierra, Ñu'u yo: es desde la visión de los lugares sagrados. No sólo alude a la serranía montañosa sino que está asociado a los nombres de los pueblos y los elementos naturales:

Yuku Savi	Cerro de la Lluvia
Yoso Nuni	Llano del maíz
Yoso Ndiva'yi	Llano del Coyote
Yichi Kunu	Camino Hondo
Yivi Ka'nu	Barranca Grande
Ita Ta'nu	Río Sinuoso, Quebrado
Ita Toon	Río Negro, Arroyo Prieto

Si nosotros atendemos la cuestión del territorio desde el aspecto sagrado, los cerros son lugares donde habitan las deidades, los espíritus y se les considera sagrados y de respeto. En la geografía de la Montaña existen muchos lugares de este tipo. La población acude a la cima de las montañas más importantes para realizar rezos e invocaciones. En la cima de los cerros se realizan los encuentros con los espíritus y las fuerzas de la naturaleza. Algunas elevaciones y montañas son muy importantes y se encuentran distribuidos en diversos lugares de la geografía de Ñuu Savi. Las partes del cuerpo se denominan como parte esencial de una Montaña: Sini Yuku (Cabeza o Cima del Cerro); Soko Yuku (Cuello del Cerro); Tóko Yuku

(Cintura del Cerro); Ko'ó ndo Yuku (Colina del Cerro), Xa'a Yuku (Pie del Cerro). El significado de la tierra también integra la geografía simbólica, sagrada y los recursos naturales que dan vida a los pueblos y culturas de la Montaña.

Históricamente el territorio de los pueblos Na Savi ha sido un objetivo para los gobiernos y autoridades en distintas épocas. En las últimas décadas las nuevas formas de colonialismo se observan con la incursión e intromisión de madereros, empresas comerciales y las corporaciones mineras con recursos extranjeros que buscan acceder, usufructuar y apoderarse del bosque, el agua, los minerales, las plantas medicinales y otros elementos.

En la lucha por la defensa y reivindicación del territorio convergen iniciativas de ciudadanos y los pueblos indígenas con diversos niveles de experiencia y organización. Las organizaciones etnopolíticas han sido de las más activas y se mueven y oponen a las iniciativas contemporáneas de agresión al territorio y al saqueo de los recursos naturales. En el fondo los pueblos empiezan a establecer una nueva correlación de fuerzas que cuestiona el actual modelo de desarrollo neoliberal y reivindican una manera más digna de vivir. Para Na Savi se trata de: Na kundoyo, na ku taku yo va'a xi'in na nta'an yo, xi'in na ve'e yo. Que significa "vivir o estar bien con nuestros hermanos y los de nuestra casa o familia".

El "estar" se refiere al "existir" en la vida, con los hermanos, que implica formar parte de un colectivo más amplio que inicia precisamente en el ámbito familiar pero se amplía a la comunidad. "Vivir bien" significa co-

habitar en un espacio social y territorial en armonía personal, colectiva, y tener los recursos necesarios para vivir con justicia. "Kuu taku yo" se refiere a existir, palpitar, germinar como na yivi, como personas y seres humanos en nuestra tierra. Por eso, es común decir: ¿An sivi ta yivi ku ún?, ¿qué acaso no eres gente? Entonces ser gente es tener un nombre, un lugar, un sentido de adscripción, un lugar y una tierra. Es para que no se oculte el rostro. El ser y existir se relaciona entonces no sólo con la existencia sino con el espacio social y territorial donde el sujeto se mueve, habita y construye sus procesos sociales.

Entre un sector de los maestros, dirigentes políticos y algunos académicos, se ha empezado a construir la idea y concepto de Ñuu Savi como un espacio vinculado al territorio y de la nación. Este concepto se ha venido utilizando, primero por profesores bilingües, y ahora por los miembros de la Academia Ve'e Tu'un Savi; así como por los Comités de Desarrollo Lingüístico de cada una de las entidades. Forma parte de la revitalización de un discurso contemporáneo que viene cobrando fuerza, que alude al territorio histórico y que fue fragmentado en un momento por las políticas administrativas coloniales y del siglo XIX. La recuperación de este concepto alude a una área geográfica y cultural de historias y resistencias compartidas así como de reivindicación de derechos sociales y justicia. En este planteamiento resurge con mayor solidez la defensa de la lengua materna como eje articulador, la historia y el territorio. La lengua es una reivindicación que surge a fines de la década de 1970 y se articula con los procesos de educación indígena y de la estandarización de la lecto-

escritura. Sin embargo, gradualmente, se ha ido fortaleciendo y compartiendo experiencias de lucha y exigencia de otros derechos.

En la lucha por el territorio, se van innovando las formas de accionar. Desde la toma de oficinas y bloqueos carreteros, el impedimento de la entrada de maquinaria de las empresas mineras, la oposición a la entrada de agentes gubernamentales, hasta las de difusión a través de boletines, pasquines, volantes, radios comunitarias, páginas de internet y redes sociales. Esta resistencia se ha convertido también en un memorial de agravios y de héroes comunitarios en nombre de los cuales se llama a la lucha por la defensa del territorio.³

**Ña to´o kuu ña ka´an yo.
Na a ka´nu ndusu
Es de respeto lo que hablamos.
Que no se quiebre la palabra**

Relegadas a una condición de diabólicas, negadas y desvalorizadas, las lenguas fueron condenadas a desaparecer. Pero la resistencia de los pueblos ha sido magra. Los ancianos, mujeres y el pueblo rememoran historias de ayer mediante estilos discursivos basados en la oralidad, la argu-

³ Las reivindicaciones son pacíficas y se dan en el marco jurídico constitucional. A pesar de ello los dirigentes, líderes, autoridades comunitarias y ciudadanos han sido objeto de la criminalización de su lucha. Son frecuentes los encarcelamientos, la represión, la intimidación, la militarización de comunidades indígenas, el hostigamiento, amenazas y asesinatos. Las autoridades han mantenido una postura de cerrazón al diálogo y no resuelven los problemas de la población indígena.

mentación, el paralelismo, las fórmulas rituales o los parangones, y así conservan la historia colectiva que también guarda estrecha relación con el territorio, los rituales y la vida cotidiana.

Na savi otorgan un alto valor y respeto a la lengua en la vida cotidiana, en eventos rituales y en el nombramiento de autoridades comunitarias. El actuar como se habla o con lo que se compromete el individuo es importante dado que “empeña su palabra”. Por ello el cumplimiento de sus actividades implica reconocimiento, prestigio, honor o respeto. De ahí que respetar “lo que se dice en los eventos o ceremonias de cambio de autoridades es respetar a la comunidad y a los hermanos y hermanas.⁴ Como lo definen: es de respeto lo que hablamos; *Ña to´o va ku ña ka´an yo*”.

Los individuos que asumen cargos comunitarios se comprometen, con sus propias palabras, ante la comunidad, a mantener una actitud de respeto, solemnidad y rectitud. Cuando no cumplen con lo establecido en su discurso pronunciado en la asamblea o ritual cívico o religioso, se dice que “no respetan sus palabras, su voz”. Esto acarrea el descrédito individual y a su parentela. En caso contrario, cuando se obra y actúa como lo han establecido, se cumplen sus actividades, se ha mostrado responsable y ha convertido sus palabras en hechos. Entonces se “hace valer la palabra”, además de ganar respeto entre la comunidad.

⁴ Ñani: Hermano; Ku´va: hermana. Son gentilicios que reutilizan para referirse a los habitantes. Puede no haber lazos parentales, pero se asume como parte de una familia extensa, en hermandad.

“La palabra es respeto, que no se quiebre la palabra.” Así dicen los rezaderos cuando llaman a las almas de sus antepasados, cuando suben a las colinas, los cerros y las montañas el 27 de octubre para llamar a sus muertos. Es la lengua y la palabra las que guían. No son reglas escritas, son las prácticas de la costumbre que continúan vigentes y por medio de las cuales se transmite la experiencia, el conocimiento, las ideas, las historias, las leyendas, la narrativa mítica y el modo de ver el mundo.

La palabra sigue siendo una máxima de respeto, así como el espíritu de sacrificio, el servicio, el honor y la dignidad.

El aleccionamiento del sujeto es en torno a la lengua, las prácticas rituales, el tiempo, los conocimientos, a la medicina, las formas de organización comunitaria; y también en torno a diversos ciclos y momentos de la vida. Y algunos de estos elementos son los tres ciclos básicos en que se desarrolla el sistema de organización comunitaria basado en:

Sama na Ve'e Tyuun. Cambio de autoridades
Kana yo Yoko Savi. Invocación a la lluvia
sagrada
Ní kana yó níma ndii. Invocar el alma de los
muertos

Estos tres ciclos en que se divide la vida de Na Savi, es el espacio temporal, anual, en que se organiza la vida organizacional y que articula, une y establece los patrones de conducta, principios de trabajo y revitaliza a los pueblos.

Sama na Ve'e Tyuun. Cambio de autoridades

En el principio de los tiempos los dioses bajaron del cielo para entregar el bastón de Venus, la vara de mando, a los hombres de la lluvia para que guiaran a su pueblo. El relato corresponde al Códice Zouche Nuttal, un documento en el cual se conserva la memoria de las deidades e historia de la gente de la lluvia. Actualmente Na Savi (la gente de la lluvia) en el territorio de Oaxaca, Puebla y Guerrero elige a sus autoridades en octubre, en la fiesta de los muertos (Vikó Ndi). Se realiza en esta fecha porque, de acuerdo con su visión del mundo, las almas de sus antepasados vienen y comparten la comida, la bebida, lo cosechado y fungen como testigos de honor en las reuniones celebradas para elegir a sus autoridades.

Las almas guían, vigilan, orientan y señalan el camino correcto a los elegidos para que no incurran en errores. De esta manera el pueblo marchará sin pleitos, sin divisiones ni enfermedades y en armonía. El cambio de autoridades se realiza en enero, el mes de la renovación, el año nuevo (kuiya xaa). La actividad forma parte del ciclo de ejercicio de poder comunitario y permite revitalizar el sistema organizativo basado en el cumplimiento de cargos. Es, también, una función colectiva que asegura a los sujetos un lugar, membresía, reconocimiento y la reproducción de una costumbre ancestral que se ha modificado, reinventado, fortalecido y sigue vigente.

El nombramiento de autoridades se articula con un proceso ritual colectivo en el que intervienen los curanderos, rezaderos,

señores grandes (tata xikua'a), autoridades y el pueblo que acude a la cima de los cerros sagrados, a las ciénegas, la iglesia, las tumbas de los ancestros y otros lugares de adoración para orar y solicitar a las almas y espíritus que iluminen a las autoridades. Con plegarias, rezos y discursos, basados en estrategias de la oralidad, los ancianos, depositarios de la sabiduría comunitaria, dan consejos y recomendaciones a las autoridades. Otros elementos fundamentales son la música, bebida, baile, comida y fiesta que acompañan el cambio de autoridades. Son elegidas en su comunidad. Posteriormente acuden a la cabecera municipal para ser reconocidas oficialmente por los ediles municipales.

Para elegir a las autoridades se busca a personas con cualidades como espíritu de servicio, colaboración y responsabilidad en los trabajos comunitarios. Una característica importante es la capacidad de convocatoria, consenso y ejercicio congruente de la justicia que promueva el diálogo al interior del grupo como una manera de "hacer valer su rostro". Ser autoridad, representante del pueblo o comisario, otorga respeto, prestigio y honorabilidad. La autoridad emana del reconocimiento y respeto del pueblo, la comunidad, la elección, la consulta, la asamblea y el mandato colectivo. Cumple con lo que ordena y dispone el pueblo. Si se desvía es sujeto a la crítica, señalamientos, regaños y su actitud, si es negativa, puede traer consecuencias fatales a la comunidad. En un ceremonia pública, en la comisaría o los ayuntamientos, le son entregadas las varas de mando y de respeto (yitun ta'ó), el símbolo del poder y la justicia comunitarios, además de flores, velas, los bienes de la co-

misaría y los documentos ancestrales que acompañan el andar de los pueblos en sus gestiones, luchas, esperanzas y sueños.

Quien porta las varas de mando es el guía, el que "camina adelante", quien representa los intereses del pueblo y obedece al colectivo. La responsabilidad dura un año y significa cumplir el servicio de trabajo y el calendario ritual, así como otros lo hicieron antes. Brindar servicio significa el sacrificio personal como ofrenda colectiva y a los espíritus para que exista armonía entre la gente. A las autoridades se les denomina Na Ve'e Tyuun: los que sirven o trabajan para el pueblo. En la comisaría (Ve'e Tyuun), la casa del trabajo, los señores grandes dan consejos y palabras de respeto (tu'un xavi) a las autoridades. Los ancianos rememoran historias ancestrales y dan ejemplos para que las autoridades se conduzcan con honor y servicio.

La legitimidad de las autoridades recae en su actividad, en el trabajo realizado por y para el pueblo, en su capacidad de ser voceras, guías y representantes del sentir colectivo. Sus actividades no son aisladas y están sujetos a la vigilancia constante de la población que las acompaña, respalda, brinda consejos o bien las amonesta públicamente. Las fiestas son el espacio de reunión de autoridades y el punto para compartir la experiencia de ejercer el poder. Las autoridades comunitarias cumplen, organizan, colaboran y participan en los eventos del pueblo, las fiestas patronales, los rituales o reuniones. También actúan como juez para solucionar los conflictos intracomunitarios, además de ser interlocutores con las autoridades e individuos externos a la comunidad. El servicio brindado a la comunidad otorga prestigio y

experiencia en la vida y es uno de los caminos que lo llevará a convertirse en Tata Xikua'a (señor grande). El ejercicio de un cargo comunitario implica no sólo cumplir con las tareas colectivas correspondientes. También adiestra a los sujetos en el desempeño y aprendizaje de ciertas tareas.

Los procesos económicos y políticos en los que se insertan Na Savi los ha obligado a replantear sus formas de organización social. Una estrategia actual es elegir como autoridades a profesores bilingües o individuos con capacidad de leer y escribir. Esto les permite mayor interlocución y negociación con los representantes gubernamentales o externos. Un fenómeno latente es la cooperación por parte de los partidos políticos, sectas religiosas u organizaciones que por vía de prebendas, otorgamiento de recursos económicos o apoyos, entre otros, ha provocado la ruptura del tejido social comunitario y permeado la estructura social. De esta manera se provoca la existencia de comisarías paralelas, confrontaciones y, en algunos casos, la violencia comunitaria. Aún así la elección y el cambio de autoridades es una forma de ejercicio del poder comunitario que adquiere relevancia política para Na Savi y, en las últimas décadas, estratégicamente replantean su papel como protagonistas en la historia y hechos contemporáneos. Una manera de autogobernarse y de ser pueblo, estar presentes como sujetos y actores políticos revitalizando su organización social. Un ejercicio autónomo del poder para y por el bien del pueblo.

Kana yo Yoko Savi. Invocación a la lluvia sagrada

La entidad sagrada para Na Savi es la lluvia y otorga identidad al pueblo. Entre el 19 y el 24 de abril es cuando acuden a la cima de los cerros para celebrar rituales e invocar con rezos, plegarias y fiesta al espíritu de la lluvia (Kana yo yoko savi). Este ritual data de un pasado mesoamericano que ha tenido continuidad, se ha modificado y reelaborado incorporando nuevos elementos y articula a Na Savi en torno a su identidad sagrada y reactiva constantemente su memoria colectiva y formas de organización social.

La celebración se ha articulado con los santos católicos. Así San Marcos representa a la lluvia. Y en torno a este santo se inician las actividades del ciclo agrícola. La transposición de dicho santo ha obligado a modificar ciertos patrones rituales. La lluvia es un espíritu que habita en su casa, en la cima de los cerros. Ahí duerme durante varios meses en el tiempo de secas. En abril es necesario subir a la cima para llamar a las nubes, el viento y el agua de los 13 mares que ayudarán para la buena siembra y cosecha de las semillas de maíz, frijol, calabaza, chile, chilacayote y la vegetación en las comunidades. Es necesario despertar a la lluvia, a Savi.

El ritual en torno a la lluvia convoca a todos los habitantes quienes asumen roles específicos. Desde el 19 de abril inician las actividades para celebrar a Savi, lo que implica la colaboración de los individuos, los ancianos, los mayordomos, las autoridades comunitarias, Ta yiva sí'i (el padre y madre), las mujeres y los niños. La actividad más importante es subir a la cima de los cerros sa-

grados para llamar a Savi, en ocasiones representado por piedras redondas o ídolos considerados de un alto valor y respeto para la gente dada su importancia como proveedor del agua, las bendiciones y las buenas cosechas.

Ta yiva si'i (el padre y madre) es el especialista de la palabra, encargado de llamar al espíritu de la lluvia. Éste le invoca con un rezo imbricado de palabras poéticas, respeto y solemnidad, además de recurrir a estrategias de la oralidad. Utiliza en su rezo, que dura de una a ocho horas, argumentaciones, fórmulas rituales, persuasiones, repeticiones y paralelismos. También se vale de elementos materiales como manojos de flores, velas, cigarros, copal, aguardiente, las varas de mando, ramas de ocote y sacrifican animales como chivos y gallinas. El rezo es una parte importante del proceso ritual. Si se cumple es muy probable que las bendiciones sean benéficas para el pueblo. En caso contrario, si no se cumple con lo establecido y se violenta el ritual, caerán las desgracias sobre los habitantes, vendrán aguaceros y huracanes, las serpientes se meterán en las casas, el maíz no va a crecer, habrá sequía. El especialista de la palabra es un señor grande (tata xikua'a) conocedor de las estrategias de la oralidad y un hombre de conocimiento en los pueblos. Su aprendizaje viene de la enseñanza de sus padres y abuelos así como de la experiencia asumida en cargos comunitarios. Es un hombre de respeto en los pueblos.

Con la invocación a la lluvia se inicia el ciclo agrícola. Es uno de los rituales más importantes y se encuentra articulado con otros eventos de su calendario religioso y

agrícola. Las actividades como la preparación del tlacolol, la tierra para sembrar, se prolonga con la siembra, el cuidado de la milpa, la cosecha y el compartir los productos. La petición de lluvias significa ir a pedir permiso e invocar al espíritu del agua para que les provea de fertilidad y buenos augurios. Continúa con distintas actividades y se prolonga hasta el mes de septiembre cuando los primeros elotes empiezan a germinar y son ofrendados a San Miguel, el 29 de septiembre, y a las almas de los muertos en octubre y noviembre.

El ciclo agrícola también involucra las formas comunitarias de organización como el cambio de mano entre hermanos (Sama Ndaa Na nta'ayo). Éste consiste en el apoyo mutuo en las faenas agrícolas y colaboración entre compadres, hermanos, amigos y miembros del pueblo y que posteriormente es correspondido a quien lo solicite. Esta figura organizativa articula a la población en el trabajo.

El ritual de invocación a la lluvia representa un entramado que permite a na savi la reproducción cotidiana de la identidad a partir de prácticas concretas y simbólicas. Además en torno a la lluvia, el agua, las nubes y otras actividades y deidades, se tejen historias, cuentos, mitos y leyendas que circulan en las parcelas y los tlacololes donde se trabaja y se honra a su entidad mítica. Una experiencia milenaria, que se ha diversificado y reelaborado, pero que articula a na'savi y les permite recrear su memoria colectiva y sus formas de organización social en el México contemporáneo.

Ñí kana yó níma ndii. Invocar el alma de los muertos

Honrar las almas de nuestros muertos es vital. Vikó Ndjí: la fiesta de los muertos es una celebración que se realiza en octubre y los primeros días de noviembre. Desde Ñuu ndii, el mundo de los muertos, las almas retornan para ayudar a los habitantes del Ñuu Yivi (el mundo de la gente). Vienen a compartir los alimentos y los productos cosechados. En la fiesta abunda la comida, las flores y el copal. Hay alegría, música y bebida. Todo en un marco de respeto porque las almas vienen a hacer justicia y dar aliento y fuerzas a Na savi para que continúen viviendo y resistiendo. Las almas procuran y protegen de las fuerzas negativas y las enfermedades. Otorgan bendiciones y velan por la comunidad. Procuran buenas cosechas y la salud. Las almas se manifiestan con el aire de las tardes, en la comida, en las velas, el fuego, en los sueños y por medio de diversas señales.

Ta ní kana níma (el que invoca a las almas), en la noche del 27 de octubre, en conjunto con las autoridades comunitarias, acude a la cima de los cerros sagrados e invoca a los muertos mediante rezos y plegarias. Un lenguaje ritual sólo conocido por algunos miembros de Ñuu Savi. Basado en estrategias y fórmulas de un discurso solemne, durante horas, y ofreciendo las varas de mando, velas, manojos de plantas, flores de campasúchil, copal, cigarros, cerillos y aguardiente. El invocador las apila junto a las cruces y reza por los mayordomos y las autoridades. Invoca para que los muertos vengan, den fuerza a los habitantes y hagan justicia. Se les invoca de la siguiente manera:

Mii ndo nakoto ndo nuu ndi / Ustedes vean nuestro
[rostro

Na koto ndo xi'inna / Vean por ellos
na kí'in ndo kue'e / agarren la enfermedad
na kí'in ndo kuita / agarren la maldad
vitiñ vaxi ndo koo justicia / ahora vienen para hacer
[justicia.

Ña ná taku tu'un / Que reviva la palabra
ña ná taku tachi / que reviva el espíritu
ña ná taku ndusu / que reviva la voz.

Ánima ndee tu'un / Alma de palabra fuerte
ánima ndeetachi / alma de espíritu fuerte
ánima ndee ndusu / alma de voz fuerte

Ta mii ndi un koo tu'un dí / Y nosotros no tenemos
[palabras

un koo tachi ndí / no tenemos espíritu
un koo tu'un dí / no tenemos palabras
un koo ndusu ndí / no tenemos eco

Ta vitiñ vaxi ndo koo justicia / Ahora vienen para
[hacer justicia.

Así Na Savi muestran apego a su costumbre, mantienen el respeto entre sí y con las almas de sus ancestros, que los protegen en cada actividad. No hay temor, sólo respeto por los ancestros que vienen, conviven y los vigilan. Hacen y reafirman su costumbre e historia cotidiana. Las palabras son para que a Na Savi no se les “oculte el rostro”, “no tengan vergüenza” y para “cumplir con la costumbre por el bien del pueblo”.

Una larga historia de agravios y resistencia

Somos un pueblo con una cultura de más de tres mil años de historia. Somos el produc-

to de una construcción colectiva, con una constante adaptación tecnológica, cultural, económica, de organización social y a las condiciones del territorio. La historia nos muestra un pueblo rico en expresiones artísticas. Un pueblo guerrero que logró imponerse y ser un señorío con amplia extensión y que, en lo subsecuente, la Colonia obligó a nuestros antepasados a ser negados. A resistir y aprender a caminar con la firme esperanza de ver un amanecer distinto. Hoy nos corresponde como pueblo de la lluvia mirar y reflexionar, repensarnos profundamente para empezar a construir un país que no nos niegue ni excluya.

Hemos mantenido una relación con nuestro entorno y las deidades en un sistema religioso vinculado a la fertilidad de la lluvia, la tierra, las nubes, el viento, el rayo, los animales y nuestra gente. En nuestras acciones se observan orientaciones que se relacionan con nuestra forma propia de mirar y habitar en el mundo, con nuestras creencias, pensamientos y un sistema de símbolos propios y de religión cristiana que hemos integrado. El territorio es el espacio material en el cual desplegamos nuestros rituales, y la espiritualidad que nos acompaña para seguir haciendo un camino digno por nuestras familias y nuestra gente. Tenemos una continuidad cultural, histórica, y defendemos un territorio. Este territorio que hoy es amenazado por intereses de malos gobiernos y de empresas transnacionales. En nuestros pueblos se observa la continuidad, en nuestras prácticas cotidianas, en el reconocimiento del pasado, en nuestro presente de adversidades y sueños y en el futuro que seguimos construyendo.

En la historia oficial se nos adscribe con términos externos que no reflejan el sentido que nosotros consideramos. Replantear esa historia de bronce, de héroes y caudillos, debe ser un reto y desafío contemporáneo. Tenemos que volver el rostro a nosotros, a los ancianos, a las mujeres, hombres y gente sencilla, común y que teje sus acciones en la vida cotidiana. Nuestro reto es hacer una historia desde abajo, a contracorriente, desde los modestos esfuerzos en los que nos vemos inmersos y recuperar nuestra historia, dignidad, lengua y cultura.

La larga tradición de resistencia y continuidad de Na Savi se encuentra en una serie de elementos que nos brindan identidad y se cimentan en:

- La continuidad histórica como pueblo que proviene del legado cultural mesoamericano, que ha sido configurado durante siglos de dominación y generado un mestizaje con elementos externos.
- La organización comunitaria, instituciones y la estructura jerárquica de cargos, así como las nomas, la costumbre, el derecho consuetudinario, que han permitido mantener una cohesión bajo una estructura jurídica y un sistema normativo propio que permite decidir de manera colectiva.
- El territorio histórico como el espacio material y simbólico donde se reproduce la cultura y que nos provee de alimentos y medios para subsistir. Un territorio que implica una vinculación y genera valores de arraigo, respeto y defensa.

- La organización religiosa, la cosmovisión, el sistema de creencias y la religiosidad que provee de membresía en la comunidad.
- La lengua como medio de comunicación, enseñanza y que se revitaliza en el ámbito familiar, privado, público y en los espacios rituales bajo sistemas de comunicación basados en la oralidad y la tradición oral.
- La resistencia silenciosa o abierta como recursos para seguir sobreviviendo ante las políticas y acciones etnocidas.

Ante lo anterior y en la perspectiva de construir, escribir y reelaborar nuestra historia y recurrir a la articulación de diversas disciplinas sociales, es importante destacar que el trabajo de reconstrucción histórica requiere de disciplina, esfuerzo, coraje y utilizar métodos, técnicas, fuentes y herramientas actuales para escribir nuestra versión de la historia. Pero no basta con que se recupere, escriba o se difunda. Antes de ello debemos comparar, rectificar, replantear y revisar bien los datos históricos de una manera crítica y someter a juicios de comparación las fuentes para así divulgar nuestra historia.

La recuperación de nuestra historia ha sido acompañada de luchas contemporáneas, por demandas sociales y reclamos históricos que exigen el reconocimiento de la especificidad étnica y cultural, el derecho a la diferencia, el respeto a nuestras instituciones, el idioma, las ideas y la búsqueda de la igualdad de derechos frente al Estado. La tarea que tenemos es dar cuenta de estos procesos y dar a conocer la voz de los sujetos inmersos en movimientos y luchas en distin-

tos contextos. Las manifestaciones políticas indígenas contemporáneas de Na Savi son el resultado de una larga experiencia de luchas y derrotas, que ha asimilado experiencias, innovado y resistido en la vida cotidiana y en sus prácticas comunitarias.

La historia por escribir debe dar cuenta de la diferencia, del origen y el desarrollo de la desigualdad, las configuraciones históricas, los cambios culturales, las transformaciones económicas y las luchas de resistencia. El análisis de los hechos sociales debe ser visto en una perspectiva de larga duración para observar las continuidades y las rupturas de una historia regional que es profunda en la carga de violencia y agravios hacia la gente.

Replantear nuestra historia implica ver los hechos históricos, conocer de dónde venimos, el porqué estamos en esta situación actual, cuáles han sido las causas profundas que nos mantienen en el atraso económico y la exclusión social. Conocer quienes han sido los causantes de la desdicha de nuestro pueblo y cómo han actuado en distintos momentos los gobiernos para mantenernos oprimidos. Es importante conocer nuestras fortalezas, puntos de encuentro, diferencias, alianzas históricas y cómo ha sido nuestro desarrollo como sociedad y por qué aún seguimos en esta situación. Necesitamos una historia que reinterprete nuestro andar en el tiempo como sujetos sociales y responda a nuestras expectativas, sueños, necesidades y nos brinde ideas para aspirar a un mejor mañana. Se requiere escribir nuestros pasos, nuestro camino y mirar hacia el mañana. Ese sigue siendo nuestro mayor desafío.

El pueblo Na Savi proviene de una historia milenaria. Después de la colonización, nuestros sabios guardaron los secretos y conocimientos, voces, palabra y dignidad. Escondieron en las montañas, en el agua, en las piedras, en la milpa y en los fogones, las palabras y la voluntad de caminar. Transmitieron historias y secretos de boca a oído, en rituales y fiestas, en asambleas, en una historia bajo las velas, en la resistencia cotidiana, en el silencio de la palabra. Escondieron la palabra en *ini nima yo*, en el “adentro profundo del alma”.

Esas historias habladas, contadas, son los que guían a muchos ahora. Y saben que hay que aprender las reglas del otro para jugar y exigir un lugar. Pero no olvidar nuestra propia historia. Las formas propias de ver el mundo siguen vigentes y se han com-

binado con las de tradición religiosa católica y también con posturas políticas. En el fondo, es una manera de mirar, entender el mundo y habitarlo de acuerdo a una filosofía de la vida y valores que se articulan con las reivindicaciones de autogestión, justicia y autonomía.

Quiero terminar con las frases que unos rezanderos en la cima de las montañas, al invocar a las almas de los antepasados, indican:

An koo na naa / Que no haya quien se oscurezca
 An koo nanda'va / Que no haya quien se apague
 an ka'nu ndo tu'un/ no quiebren la palabra
 an ka'nu ndo tachi / no quiebren el aliento
 mii ndi na nda'vi sa'ya Ñuu Yivi / de nosotros humil-
 [des hijos del mundo.]

El nacionalismo y la diversidad lingüística

YÁSNEYA ELENA AGUILAR GIL | COLEGIO MIXE, COLMIX

Resumen

Este ensayo pone de manifiesto la manera en que continuamente son violentados los derechos lingüísticos. Los discursos nacionalistas imponen una identidad común que privilegia una lengua única y niega la diversidad lingüística. Sin embargo, la existencia y el uso de lenguas distintas a las lenguas oficiales constituyen una resistencia permanente a los discursos nacionalistas.

Abstract

This essay reveals how linguistic rights are continually violated. Nationalist discourses impose a common identity that privileges a single language and denies linguistic diversity. However, the existence and use of different languages than the official languages constitute a permanent resistance to nationalist discourses.

Palabras clave: derechos lingüísticos, lenguas indígenas, nacionalismo, identidad, diversidad lingüística.

Key words: linguistic rights, indigenous languages, nationalism, identity, linguistic diversity.

Para citar este artículo: Aguilar Gil, Yásnaya Elena, "El nacionalismo y la diversidad lingüística", en *Tema y Variaciones de Literatura*, núm. 47, semestre II de 2016, UAM-A, pp. 45-47.

Las lenguas del mundo, desde los sistemas orales hasta las lenguas de señas, empapan casi todas las actividades humanas. Una gran parte del discurso interno de las personas corre también dentro de ríos lingüísticos. Es difícil pensar en alguna actividad humana en la que el uso de una lengua no esté presente. Los humanos adquirimos alguno o varios de estos sistemas de comunicación en la infancia pero las posibilidades de desarrollar nuestras vidas a través de estos sistemas en sus diferentes ámbitos cambian dependiendo de factores totalmente externos.

Una niña que adquiere una lengua como el neerlandés, que cuenta con un número relativamente discreto de hablantes, tiene garantizado el derecho a adquirir nuevos conocimientos en su propia lengua, de enfrentar procesos judiciales o crear literatura en ella, incluso puede, a través de su propia lengua, aprender otras segundas lenguas. Por contraste, una niña que ha adquirido el chontal de Oaxaca como lengua materna tiene un destino determinado: no podrá utilizar la lengua que ha adquirido para muchas de las actividades fundamentales de su vida, entre ellas, recibir educación, acceder al sistema de salud o llevar a cabo procesos tan básicos y determinantes como alfabetizarse. El entorno le mutila el ejercicio de actividades sociales y mentales a través de su propia lengua. Existe, me parece, una gran violencia cognitiva en estos impedimentos. La desigualdad y la violación de los derechos lingüísticos repercute en procesos íntimos como los cognitivos y atraviesa así la experiencia del mundo. Los derechos lingüísticos son más que derechos culturales, afectan todo aque-

llo que necesita de lo lingüístico, lo personal y lo social, lo público y lo privado. Los derechos lingüísticos establecen las condiciones para el ejercicio de otros derechos.

El futuro de una persona parece estar determinado entonces por la lengua que adquirió como lengua materna. Sin embargo, las razones son totalmente extralingüísticas; todas las lenguas realizan las mismas funciones y pueden ser utilizadas en todos los ámbitos si se permite.

Las diferencias entre las lenguas, y por la tanto de sus hablantes, obedecen a su estatus político y este estatus político está determinado por algo que en principio parecería no estar relacionado: la conformación de un mundo dividido en estados-nación. El hecho de un mundo dividido en países, aproximadamente 200 según datos de la Organización de las Naciones Unidas, parece obvia pero no siempre fue así. Una de las características principales de los estados modernos que ahora llamamos países es el desarrollo de prácticas nacionalistas con el objetivo de crear la ilusión de homogeneidad en su interior. Así, los estados son narrados como entidades con un pasado común, una identidad compartida, un sentido de pertenencia más allá del estatus legal que otorga un determinado pasaporte.

Para lograr cuajar esta ilusión, las prácticas nacionalistas incluyen la negación de las diferencias internas, entre ellas, las diferencias lingüísticas, particularmente, hacen muy evidente que la supuesta homogeneidad e identidad común de los países es un engaño, un discurso construido. Las equivalencias sobre las que descansan los nacionalismos que sostienen la idea de país (una

sola nación, una sola lengua, una sola identidad, una sola bandera, una sola historia) se derrumban ante un hecho innegable: la existencia de naciones dentro de cada país que hablan lenguas muy distintas entre sí. La diversidad lingüística desdice, negando en múltiples lenguas, el discurso de cualquier nacionalismo.

Si consideramos que en el mundo se hablan aproximadamente 7000 lenguas y solo existen aproximadamente 200 países o estados-nación, se hace evidente que muy pocos, si no es que ninguno, son homogéneos lingüísticamente hablando. Bajo la lógica de las prácticas nacionalistas, los estados modernos normalmente reivindican el uso de una sola lengua: la lengua que tiene el estatus legal de lengua oficial o la lengua que usa el estado en todos los ámbitos de su administración. La existencia de más lenguas contradice el discurso nacionalista y por eso podemos constatar que en la mayoría de los casos los estados emprendieron, sobre todo durante el siglo xx, políticas lingüísticas concretas para desaparecer las lenguas distintas a las utilizadas para redactar sus constituciones. Ante esta situación no sorprende pues que la diversidad lingüística del mundo se encuentre tan amenazada como nunca antes en la historia, justo después de la conformación de un mundo dividido en estados-nación amalgamados con nacionalismo. Las lenguas indígenas y todas las lenguas que no son lenguas de estado son una

afrenta a la ideología misma que determina la organización política del mundo.

El caso de México es más que elocuente: la política lingüística mejor orquestada ha sido la castellanización forzada. Ahora el discurso y el marco legal han cambiado pero las prácticas castellanizantes en contra de la diversidad de lenguas siguen latentes y han dado frutos: predicciones alarmantes sobre la vitalidad de las lenguas del país. Esta vitalidad está ligada a la imposibilidad del ejercicio de los derechos lingüísticos por parte de hablantes concretos, a la violación sistemática de sus derechos, a los castigos físicos y psicológicos por hablar una lengua distinta a la que usa y valora el estado mexicano. Lo político se vuelve entonces terriblemente personal y el uso de las lenguas indígenas o las lenguas distintas a las que usan los estados se vuelve una declaración de principios contra el nacionalismo, contra ese discurso nacionalista que, por ahora, en el Estados Unidos de Donald Trump, ha borrado toda huella del castellano en el sitio virtual de la Casa Blanca que ahora más que nunca parece gritar, con ese acto silenciador, que debe ser pensada solo como White House. En este contexto, la existencia y el uso de lenguas distintas a las lenguas de estado se vuelve más que necesarios, se convierten en una resistencia permanente a discursos nacionalistas que, como ha enseñado la historia, son más que peligrosos. Lo lingüístico es personal y como ya sabemos, lo personal es político.

El relato de lo cotidiano y la transmisión de la vida comunitaria¹

JUDITH BAUTISTA PÉREZ² | ZAPOTECA. MAESTRA EN SOCIOLOGÍA POR LA UNIVERSIDAD
IBEROAMERICANA

Resumen

Los relatos orales cotidianos que hombres y mujeres realizan en una población zapoteca ubicada en la Sierra Norte del Estado de Oaxaca, son una de las expresiones en las que la transmisión de la vida comunitaria se concreta. La utilización cada vez más avasalladora del “español” refleja profundos cambios en la creación y re-creación de esa vida comunitaria. En el presente artículo, se señalan dos momentos concretos de los espacios en los que el zapoteco (idioma originario de esta entidad) se utiliza como una acción de resistencia y de propuesta; y la importancia de este uso y estos espacios como transmisores de la vida comunitaria en dicha población.

Abstract

The daily oral stories that men and women perform in a Zapotec population located in the Sierra Norte of the State of Oaxaca are one of the expressions in which the transmission of community life takes shape. The increasingly overwhelming use of “Spanish” reflects profound changes in the creation and re-creation of that community life. In this article, two specific moments of the spaces in which the Zapotec (original language of this entity) is used as an action of resistance and of proposal are indicated in this article;

¹ Ponencia presentada en la Mesa 3: Luchas y aportes de los pueblos originarios por el reconocimiento pleno desde las narrativas y lenguas propias. Tercer Congreso Internacional “Deconstrucción y Genealogía del Doncepto de Dignidad de los Pueblos Originarios en el Pensamiento latinoamericano”. Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria (UNAM), 17-21 de marzo de 2014. Ciudad de México.

² Maestría en Sociología/Universidad Iberoamericana. Integrante del Colectivo para Eliminar el Racismo en México (COPERA) <https://colectivocopera.org/>
Zapoteca de la Sierra Norte del estado de Oaxaca. judith_bautista_perez@yahoo.com.mx

and the importance of this use and these spaces as transmitters of community life in this population.

Palabras clave: racismo internalizado, relatos orales, resistencia cultural.

Key words: Internalized racism, oral histories, cultural resistance.

Para citar este artículo: Bautista Pérez, Judith, "El relato de lo cotidiano y la transmisión de la vida comunitaria", en *Tema y Variaciones de Literatura*, núm. 47, semestre II de 2016, UAM-A, pp. 49-55.

Los que citamos estas reflexiones, nos damos cuenta que la lengua materna, tiene una relevancia primordial en la generación de conocimientos, en la construcción del pensamiento, en la potenciación de la creatividad e invención, y sobre todo, en la cimentación de la identidad y dignidad comunitarias, legado de los abuelos, en donde cada vez estamos en deuda con ellos, en la medida que olvidamos el uso de nuestra lengua materna, o peor aún, si ya no les enseñamos a los hijos a hablar nuestro idioma, dejando su futuro en manos de los verdugos y de los que siempre han deseado nuestra extinción como seres humanos y como pueblos.

Palemón Vargas Hernández, Santa María Tlahuitoltepec Mixe, Oaxaca Wejën-Kajën. *Las dimensiones del pensamiento y generación del pensamiento comunal.*

Considero que a estas alturas en las ciencias sociales hay corrientes epistemológicas que han puesto en cuestionamiento algunos prejuicios para acercarse o realizar análisis y estudios de sociedades no-occidentales. En ese sentido, considero acertado que se plantee no la lectura de estas expresiones sino la explicación desde otras perspectivas de pensamiento construidas desde los mismos pueblos originarios, por ejemplo. Aunque en el caso específico del presente trabajo, este ejercicio es apenas un comienzo, me ha parecido importante señalar e insistir en la necesidad que desde los espacios académicos se establezcan puentes de discusión y reflexión entre las distintas voces académicas, de activismo social y político, y de personas integrantes de los pueblos originarios que están realizando una labor de sistematización del pensamiento y epistemologías de sus propios pueblos. De esta manera, y con sus propios alcances, trabajos como el presente son un esfuerzo de acercamiento, un abo-

no a lo que en muchos lugares ya se está haciendo o comienza a dibujarse. Con esta muy breve precisión, es que comienzo el presente texto.

Actualmente, los pueblos originarios tienen sobre sí mismos una carga de responsabilidad histórica que les está siendo asignada desde el aparato estatal; y por la sociedad en general, para “conservar” su lengua. Sin embargo, siglos de políticas de asimilación, de racismo institucional e institucionalizado, de vida cotidiana en la que utilizar la lengua oficializada es la única opción para acceder a una comunicación e interacción efectiva con el mundo (efectiva en tanto se obtiene un flujo del lenguaje, un entendimiento “exitoso”) han hecho que el destino de las lenguas indígenas sea el de su desaparición. Las lenguas indígenas son importantes sólo en tanto que para los hablantes lo sea utilizarlas. De nada servirá realizar estudios lingüísticos mesurados sobre ellas si cada día los hablantes van siendo menos; y si el universo simbólico que se recrea con ellas, va cambiando justo sus significados, su sentido de ser y estar en el mundo y concretarse por medio de cantos, pláticas, discusiones, rituales, recetas de cocina, regaños, enseñanzas o recreaciones de la historia por medio de la oralidad.

Así, las luchas y aportes de los pueblos originarios por el reconocimiento pleno desde las narrativas y lenguas propias, implican en sí mismas, un trabajo de búsqueda sobre nuestra dignidad como pueblos. Hacerlo desde nuestras lenguas propias, en donde el desplazamiento lingüístico aún no es un hecho aniquilador, significa realizar una intensa labor de búsqueda a través de la narrati-

va. Lo anterior no significa que los espacios en los que el español es ya de un uso absoluto no se puedan realizar esta búsqueda, sólo que en estos casos es indiscutible que esas formas de nombrar sí matizan las maneras en las que el mundo se construye y entiende. Cabe resaltar con esto que el uso del español, zapoteco u alguna otra lengua indígena, no es en sí mismo el “problema” sino lo que da cuenta su utilización. En el caso del desplazamiento lingüístico de las lenguas originarias, se observa el funcionamiento del racismo en una expresión sutil pero fulminante: se observa el funcionamiento de un *racismo internalizado*³.

En los pueblos en los que la utilización de las lenguas originarias es parte de la cotidianidad –por ejemplo, la transmisión de mitos fundacionales narrada en las lenguas originarias–, ello lleva consigo y matiza la percepción y reglas sobre el cómo funciona la vida comunitaria: sus reglas, sus sentidos, los sobreentendidos, los valores, las palabras principales. Por ejemplo, posiblemente en algunas lenguas no exista una palabra para “dignidad” pero sí se entiende a la perfección

³ Con racismo internalizado me refiero a la adopción de mecanismos, discursos, ideologías, prácticas y percepciones racistas que el mismo sujeto de racismo opera hacia sí mismo y hacia la población a la que se le asigne una identificación racializada. Un ejemplo de ello en cuanto al uso o desuso de las lenguas indígenas implica que el sujeto toma la iniciativa/decisión de ya no hablar la lengua indígena que por lo general es la primera lengua (materna) (L1) para progresivamente utilizar la segunda lengua (L2) que por lo general es el español. Además de ello, esta decisión la transmite hacia otros integrantes de su familia y comunidad; y basándose en una serie de categorías jerárquicas, señala y sanciona, omite o impulsa el uso del español y el desuso de la lengua originaria.

cuando duele el corazón al momento de haber recibido un injustificado maltrato y nuestro corazón esté triste porque fue humillado. Y entonces, a través del contraste entre un estado anímico y físico, se siente y entiende de qué estamos hablando cuando desde fuera se nombra la “dignidad”, sabemos su significado porque lo vivimos. Y de hecho, esta noción de dignidad es para muchos pueblos originarios, un principio rector ético y de vida para sí mismos y sus comunidades.

De esta manera, encuentro en el relato oral un aspecto fundamental para transmitir todo un universo simbólico, toda una manera de entender la vida, una manifestación oral acompañada de gestos, espacios físicos y temporales, que son parte integral para legitimar otro tipo de orden institucional.

En la vida cotidiana, el relato es fundamental. Se relatan hechos concretos sucedidos en un espacio temporal determinado; por ejemplo, narrar cómo la bisabuela “echaba” las tortillas sin que quedaran tiesas y sin molino eléctrico o de mano sino utilizando nada más que el metate. Narrar a detalle las maneras: el lugar en el que estaba dispuesta la lumbre, quién traía la leña y cómo le apodaban a la bisabuela por ser experta en ese arte de echar tortillas; todo esto recrea lógicas de socialidad y socialización. El momento de la narración en sí misma, da cuenta de lugares de intimidad, a quién va dirigida dicha narración y en qué contexto se da. El objetivo al transmitir dicha experiencia puede ser distinto dependiendo de a quién se le narra. Puede ser a la nieta que escucha atenta la lección sobre cómo eran aquellos tiempos o para enfatizar la importancia de la colaboración o la valoración a

esa mujer o ese hombre por haber sido fundamental para garantizar nuestra existencia en este momento en donde estamos.

Dar cuenta de un hecho también puede ser con el objetivo de control social. Por ejemplo, los rumores sobre un tema importante en ese momento en el pueblo, pueden establecer de manera sutil y a veces no tanto, las reglas y códigos de conducta sobre cuestiones específicas como la impartición de justicia, o los códigos de ética propios del lugar.

Cabe resaltar que el relato se da en lugares de intimidad que transmiten códigos de conducta, conocimientos médicos o gastronómicos, sistematizan información; pero no sólo se transmite por medio de una conversación, así, extirpada de un contexto, sino que va acompañada de un ambiente determinado y de acciones en las que se piensa y siente el mundo, se crea y re-crea. Los relatos de las comunidades indígenas son pues otras explicaciones de su existencia. Nuestros relatos entre nosotros dan cuenta de los lugares que son importantes: hombres y mujeres manifestamos un compromiso y responsabilidad comunitaria por medio de ellos. Cabe señalar que el relato incluye voces, silencios, espacios, tonos, cantos, en fin, momentos que le dan sentido a lo que se narra. Los espacios en los que suceden estas narraciones también son importantes, y puede ser la cocina, la milpa, momentos rituales en una boda, en un entierro, etcétera. Lo que refleja una experiencia cotidiana en la que el pensamiento y la acción impregnan la vida de ida y vuelta.

También es pertinente señalar las rupturas; sobre todo con los ancianos y ancianas. Esto obedece a una percepción cada

vez más distinta de lo que funcionalmente se espera de la lengua y lo que implica una ruptura con las voces y silencios de los *enne gula* (persona mayor): cada vez que se dejan de escuchar, valorar, reproducir y moldear nuestra historia a través del relato, nos estamos quedando cada vez más lejanos de nuestras relaciones con nuestros muertos, de las voces que nos recuerdan a cada paso quiénes somos y que somos bienvenidos en este mundo.

Me gustaría señalar también la importancia de las metáforas al momento de relatar. En el zapoteco, la utilización de un sistema conceptual basado en metáforas proporciona una serie de códigos que, como he señalado, da cuenta de una manera particular de entender el mundo, “es como si la capacidad de comprender la experiencia por medio de metáforas fuera uno más de los sentidos, como ver, tocar u oír, como si las metáforas proporcionaran la única manera de percibir y experimentar muchas cosas en el mundo”⁴. Si bien el uso de la metáfora no es exclusiva del zapoteco y en general de las lenguas originarias ya que en sí el “...sistema conceptual humano está estructurado y se define de manera metafórica”⁵, su forma y frecuencia específicos reflejan “los rasgos de una cultura en su forma más cotidiana”. Por ejemplo, durante las bodas tradicionales (entendiendo éstas como aquellas en las que se utilizan algunos de los rituales propios de esta celebración y concreción de la relación entre dos personas y sus familias, además de

los ya conocidos y empleados en sociedades mestizas), hay un momento previo a la ceremonia principal (que es en sí todos los rituales que la integran), en el que la familia del novio le encarga a una persona o dos, ir al monte a buscar unas plantitas con las que se elaborarán unos collares y un ramillete que le es entregado a la familia de la novia cuando, en el transcurso de la fiesta, llega a la comida que la familia del novio ofrece en su casa. Los significados de estas plantas y su descripción no son lo que quiero resaltar, sino el momento en el que las personas (que son varones mayores) van por ellas al bosque y el momento en el que regresan a casa de la familia del novio a entregar a los padres este encargo. Hay un momento íntimo, en el que le avisan a los padres algún detalle que sucedió en ese encargo y especifican si en su camino se encontraron a algún animal que llamara su atención. Por ejemplo, si vieron *to vetsina'* (un venado) significará que el hogar que se está formando será un hogar noble y bendecido. Este momento de intimidad es por lo general en zapoteco y no se difunde la información a nadie más que al círculo íntimo de la familia del novio. Este lenguaje metafórico en la forma de narrar y en el hecho mismo descrito da cuenta del universo simbólico que “ordena los elementos que la componen y ubica todos los acontecimientos colectivos dentro de una unidad coherente que incluye el pasado, el presente y el futuro”, de esta manera, “...el universo simbólico proporciona una amplia

⁴ George Lakoff y Mark Johnson, *Metáforas de la vida cotidiana*, Madrid, Cátedra, 1998, p. 283.

⁵ *Ibid.*, p. 42.

integración de *todos* los procesos institucionales aislados⁶ que se reproducen en estos momentos como una necesidad de construir sentido y reproducir, como decía, un orden institucional determinado y de esta manera enfrentar el caos. Esto sucede debido a que la realidad se construye socialmente y el diálogo cara a cara realizado en zapoteco, así como la intensidad y frecuencia de ésta, determinan, reproducen y reflejan rasgos de la vida comunitaria en este pueblo. De manera cotidiana se resiste a la desaparición de otra manera de entender el mundo; es decir, “a medida que el hombre se externaliza, construye el mundo *en* el que se externaliza”. Esto no sólo entre personas; sino definitivamente entre el otro interlocutor fundamental que es el bosque.

Por otra parte, otro de los espacios en los que el zapoteco se utiliza como una acción de resistencia y de propuesta como transmisor de la vida comunitaria es el de la narración de algún suceso acontecido en el pasado, sea que se transmita parte de la experiencia familiar, o comunitaria o el relato de un cuento, mito o leyenda. Aunque estas historias ya se narran también en español. Cabe resaltar que hacerlo en zapoteco determina, insisto, el tipo de universo simbólico que se está reproduciendo. Por lo general son las personas mayores las que realizan esta narración, y la hacen alrededor del fuego, por las noches. Hay un cuento en particular que trata sobre cómo un ratón engaña a la cucaracha, a una gallina, a una zorra y a un

tirador (cazador) para obtener maíz y sobrevivir una época de carestía⁷. La acción de *rerha laatsa* o recordar que hace la persona, transforma la memoria en “un campo de acción en que continuamente se negocian las percepciones de ser y estar en el mundo”⁸. Así, la acción de recordar adquiere un significado histórico en el que se transmite información importante en el que el pasado se vuelve presente y en el que tanto quien relata como quien atiende el relato, están en ese momento construyendo pensamiento, potenciando la invención, la creación y cimentando/reforzando la identidad y la dignidad de mi pueblo, como se decía en un principio.

Estos ejemplos revisados de cierta manera fugaz, son un bosquejo sobre las dinámicas de transmisión de vida, de saberes, de sentirse en el mundo. De entender los procesos de lucha, de dignidad, de vida de los pueblos originarios. Entender esto es crucial y una decisión de no morir. De resistir y de luchar en la vida cotidiana.

Bibliografía

- George Lakoff y Mark Johnson, *Metáforas de la vida cotidiana*, Ediciones Cátedra, España, 1998.
- Peter L. Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Amorrortu Editores, 1999
- Xaab Nop Vargas Vásquez, (coordinador), *Wejën-Kajën. Las dimensiones del pensamiento y*

⁶ Peter L. Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1999, p. 133.

⁷ Relato grabado en el año 2003 en la comunidad de San Juan Atepec, Ixtlán de Juárez, Oaxaca.

⁸ Peter L. Berger y Thomas Luckmann, *op. cit.*, p. 15.

generación del pensamiento comunal, H. Ayuntamiento Constitucional de Santa María Tlahuitoltepec Mixe, 2008.

Archivo personal. Transcripción de entrevistas realizadas en el año 2003 en San Juan Atepec; Ixtlán de Juárez, Oaxaca.

Desde el corazón y pensamiento Experiencias de una investigadora nahua en la academia

Reflexionando sobre la construcción del conocimiento y la ciencia desde miradas indígenas

LETICIA APARICIO SORIANO | MAESTRA EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS. DOCENTE
EN LA ESCUELA NACIONAL DE TRABAJO SOCIAL (UNAM).

Resumen

El presente ensayo es una reflexión sobre el trabajo académico realizado por investigadores indígenas. Muestra la forma en que los profesionistas indígenas se apropian de los conocimientos académicos sin dejar de lado los conocimientos de sus comunidades de origen.

Abstract

This essay is a reflection about the academic work done by indigenous researchers. It shows the way in which indigenous professionals are appropriating academic knowledge without forgetting the knowledge obtained in their places of origin.

Palabras claves: investigadores indígenas, conocimiento indígena, discriminación, racismo académico.

Key words: Indigenous researchers, indigenous knowledge, discrimination, academic racism.

Para citar este artículo: Aparicio Soriano, Leticia, "Desde el corazón y pensamiento. Experiencias de una investigadora nahua en la academia: reflexionando sobre la construcción del conocimiento y la ciencia desde miradas indígenas", en *Tema y Variaciones de Literatura*, núm. 47, semestre II de 2016, UAM-A, pp. 57-61.

La Universidad Nacional Autónoma de México representa una trinchera de lucha diaria al ingresar a su espacio académico. Me permite ejercer la docencia pero también seguir construyendo y deconstruyendo elementos teóricos para la lectura e interpretación de la realidad social, política y cultural de los seres humanos, así como recientemente proponer herramientas para la praxis en una sociedad más equitativa a partir de una visión y una filosofía planteadas desde los pueblos indígenas; es un espacio académico que, aunque se critique limitado hacia las formas de pensar diversas como las de los pueblos originarios, brinda la posibilidad de abrir brecha para jugar un rol crítico y cuestionar posicionamientos académicos eurocentricos, excluyentes, hegemónicos y en muchos casos reproductores de colonización.

Desde una experiencia propia, el tipo de conocimientos colonizantes que se ponen en tela de juicio deben dar crédito a la ciencia indígena, que no son sólo saberes: es necesario traer a la luz la sabiduría ancestral acumulada durante siglos.

Estas inquietudes me llevaron a buscar insertarme en espacios educativos, académicos y de investigación de amplios alcances en el continente, ya que desde estos nichos quizá los cuestionamientos, el replanteamiento de las visiones de la ciencia actual y los saberes de los pueblos originarios tengan la posibilidad de ser ampliamente analizados y difundidos. Dichas plataformas han sido la Universidad de Texas en Austin, el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, así como mi alma mater, la UNAM, instituciones que en su momento me han dado no sólo la posibilidad de acceder a diversas herramientas teórico-metodológicas, sino también de construir planteamientos académicos desde la otredad, por lo que surgen interrogantes, ya que se debaten definiciones, conceptualizaciones y teorías que debemos estu-

diar y abordar. ¿Cuáles son las fortalezas y las carencias desde donde nos situamos como profesionales? Se insiste en la necesidad no sólo de teorizar sino también de trabajar con comunidades excluidas. ¿Qué hacer para que nuestro actuar profesional no se instale en mero asistencialismo y sólo en la atención de las necesidades inmediatas? ¿Cómo no caer en paternalismos y clientelismos? ¿Cómo evitar romper con las lógicas propias de las comunidades donde se trabaja? ¿Cuál es nuestro papel desde la academia? Son preguntas constantes que cada día se plantean en el quehacer profesional, desde lo ético, pues de lo contrario se corre el riesgo de legitimar y perpetuar la inequidad, la marginación, la exclusión, la pobreza, y tantos otros grandes problemas sociales que tenemos como humanidad.

Desde un punto de vista profesional es importante cuestionar constantemente dichos supuestos, sin ello no podemos ni debemos actuar. Hoy en día es imprescindible partir de lo crítico, de lo decolonizante, lo horizontal, lo participativo e incluyente. Visiones con las que podamos promover que los seres humanos hablen, actúen y construyan por sí mismos las respuestas a sus problemáticas y demandas. Por otra parte, promover que los llamados saberes o conocimientos científicos indígenas sean reconocidos como un elemento de identidad reivindicadora y de las luchas de resistencia que los pueblos han tenido que llevar a cabo como un mecanismo decolonial. Éste es un posicionamiento que se ha tratado de desarrollar desde la academia, en el ejercicio de la profesión.

Cada vez más los seres humanos necesitamos formular respuestas integrales des-

de distintas miradas a los complejos problemas sociales. También en este campo, la academia (considerando las pocas, o prácticamente nulas oportunidades que existen para las y los indígenas en este espacio) me ha dado la satisfacción de generar propuestas trabajando en grupos multidisciplinares, desempeñando mi labor al lado de profesionistas indígenas y no indígenas. Asimismo, las causas de diferentes problemáticas sociales no sólo son abordadas y entendidas en su dimensión local, sino como fenómenos sociales que suceden más allá de sus fronteras. Así, he tenido la oportunidad de realizar mi trabajo con pueblos originarios, dentro y fuera de México, en contextos urbanos y rurales, con quienes se comparten visiones y problemáticas desde distintas cosmovisiones derivadas de sus contextos culturales diferenciados. Trabajar con y desde estas miradas me ha llevado a ser parte de la Red de Investigadores e Investigadoras Indígenas de México (Red IINPIM), un colectivo de profesionistas pertenecientes a pueblos originarios, que cursaron estudios de posgrado en instituciones reconocidas y de alto prestigio, ubicadas en distintas partes del mundo. La organización se conformó con el fin de buscar alternativas para que el conocimiento de los pueblos, así como los aprendidos en la academia, sean ahora patrimonio de los mismos y sean aprovechados y puestos al servicio de las comunidades.

A través del diseño, planeación, promoción y gestión de propuestas de divulgación científica en torno a educación, derechos, género, defensa del territorio, entre otros temas, se proponen, a partir de la Red IINPIM, capacitaciones, cursos, seminarios y

diplomados cuyos contenidos son diseñados e impartidos por académicos/cas de pueblos originarios. Todo ello a partir de vivencias de investigación intercultural en las que se genera conocimiento científico como integrantes de comunidades étnicas y lo aprendido a la luz de teorías de la academia clásica. Esta labor también tiene como intención contribuir en la formación intercultural de personas y comunidades no indígenas.

Cabe mencionar la complejidad de esta apuesta, ya que el contexto mexicano relacionado con emprender acciones que promuevan la interculturalidad es adverso. Existen pocos espacios e instituciones sensibles y conocedoras del tema. Es posible que la experiencia, siendo indígenas los actores del mismo proceso, pase por momentos de discriminación, clasismo e incluso racismo institucional. Sin embargo, con los esfuerzos de integrantes de la Red IINPIM se ha podido abrir brecha, en una plataforma educativa no indígena pero con visión para promover la interculturalidad, es decir, un Centro de Educación Continua de la UNAM, lo cual significa una oportunidad y un reto constante.

Sueños, anhelos y voluntades han motivado andar un camino en que el sentimiento y el pensamiento se conjugan para crear una propuesta de formación académica en la que se vean reflejadas las cosmovisiones indígenas. Me refiero al diplomado: Investigación Intercultural y Modernidad desde los Pueblos Indígenas.

La importancia de este programa radica en la necesidad de profesionalizar a los interesados en la co-investigación en poblaciones indígenas y de esta manera mejorar el impacto de los programas de trabajo con

pueblos originarios al fusionar prácticas locales con metodologías de investigación y praxis de la ciencias sociales. El diseño modular de este diplomado ha sido integrado por la experiencia académica y comunitaria de los socios de la Red IINPIM.

Por su parte, como coordinadora del mismo he tenido el honor de resguardar y orientar todas sus fases. Cada sesión implicó un proceso de alto compromiso pero también de plena satisfacción. Asimismo, una oportunidad de seguir trabajando, construyendo, deconstruyendo, criticando y reflexionando temas de trascendencia que afectan a pueblos indígenas. Una actividad de mucha dedicación y esfuerzo pero al mismo tiempo un acto de amor.

Como parte de los resultados de la experiencia que estoy compartiendo, he de comentar que se generó gran interés en el tema, se solicitó ampliamente la inscripción a los cursos. Causó muchas expectativas ya que se promovió que indígenas ahora fueran especialistas a cargo de formar investigadores. Llamó la atención que personas de pueblos originarios se pronunciaran por no ser siempre los que están en proceso de aprendizaje, o el objeto de investigación, como ha sucedido una y otra vez; ahora ellos y ellas se encargarían de ser formadores.

Académicamente los resultados fueron muy positivos en términos de evaluación a contenidos y ponentes. Los estudiantes afirman que rebasó sus expectativas y rompió con muchas de las formas clásicas de ver a los indígenas.

Cabe mencionar que existieron dificultades, una de ellas fue de tipo presupuestal, ya que al ser una propuesta meramen-

te autogestiva, se perdió la oportunidad de contar con la participación de compañeros que residen en regiones muy alejadas de la Ciudad de México, como la península de Yucatán, sobre todo por costos de traslado.

En México, a pesar de la gama de instituciones gubernamentales creadas para atender especificidades de pueblos indígenas, desde mi experiencia me atrevo a mencionar que no hay un trabajo serio sobre educación intercultural, pues en realidad lo que opera son burocracias que no tienen la sensibilidad ni el perfil para el abordaje del tema. Nuevamente ocurre que hay un trato discriminatorio y racista hacia indígenas académicos e investigadores desde estas instancias, al negar la participación en espacios de toma de decisiones.

Reflexiones finales

Tal vez el planteamiento del diplomado resulte muy mecánico al coadyuvar en romper paradigmas de cómo se ve y trata a indígenas: de investigados a investigadores; sin embargo, en un primer momento se considera que merece crítica constructiva para la retroalimentación ya que se encuentra todavía en su etapa de consolidación.

Coordinar el diplomado como parte de los proyectos de la Red IINPIM me ha dado mucha experiencia profesional, pero sobre todo la oportunidad de generar una vivencia cuya base es el convencimiento, la lucha, y el amor como elementos de lo que se lleva a cabo con pasión.

En el mundo de la academia y de sus diferentes dinámicas, me encuentro imaginando, visualizando, creando como tantas mujeres que luchamos desde nuestros espacios de trabajo, combinando elementos identitarios ancestrales, adaptándolos a la modernidad, cada día tocamos puertas y abrimos nuevos caminos a fin de seguir trabajando desde el corazón y el pensamiento.

La diversidad social, lingüística y cultural: oportunidades para las políticas educativas en México

NEPTALÍ RAMÍREZ REYES | DR. EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL Y CULTURAL

Resumen

En el documento se analiza la diversidad social, lingüística y cultural que existe en las aulas de educación básica en México. La diversidad no es un problema, sino una oportunidad para planear, diseñar y desarrollar políticas educativas que respondan a las exigencias del presente. Se afirma la pertinencia de generar contenidos educativos que surjan desde el contexto y la experiencia local, sin perder de vista que se vive en un mundo globalizado. Por último, se sustenta la contextualización de los procesos educativos y la diversificación curricular.

Abstract

The paper analyzes the social, linguistic and cultural diversity that exists in basic education classrooms in Mexico. Diversity is not a problem, but an opportunity to plan, design and develop educational policies that respond to the demands of the present. It affirms the pertinence of generating educational contents that arise from the context and the local experience, without losing of view that one lives in a globalized world. Finally, the contextualization of educational processes and curricular diversification is supported.

Palabras clave: diversidad, contextualización educativa, interculturalidad, políticas educativas.

Key words: diversity, educational contextualization, interculturality, education policies.

Para citar este artículo: Ramírez Reyes, Neptalí, "La diversidad social, lingüística y cultural: oportunidades para las políticas educativas en México", en *Tema y Variaciones de Literatura*, núm. 47, semestre II de 2016, UAM-A, pp. 63-70.

Los sentidos y el desarrollo de habilidades

De manera cotidiana los sentidos tienen una infinidad de estímulos que influyen en el desarrollo de habilidades, destrezas, valores y actitudes. Este mecanismo fisiológico e instrumento sensorial permite captar las realidades que nos rodean, informarnos, conocer y relacionarnos con el entorno. Gracias a los sentidos, los encuentros cercanos con múltiples manifestaciones humanas, distintos dramas sociales, diferentes escenas culturales y diversas lenguas gestan pautas de comportamiento, así como discursos individuales, grupales y colectivos. Además, moldean formas de sentir y pensar la realidad en cada contexto donde se desarrolla la vida humana. Esto se puede advertir individual y colectivamente través de expresiones culturales y manifestaciones sociales.

Los sentidos captan impresiones que permiten aprender, transformar, construir y desarrollar la vida humana. En tal sentido, cada contexto espacial, temporal, social, cultural y político, tanto en el campo como en la ciudad, resulta ser un ambiente de aprendizaje genuino. En cada escenario existen sujetos, actores sociales y acontecimientos de diversas cualidades, realidades únicas que identifican y hacen diferente no sólo a un espacio específico sino a quienes ahí desarrollan su vida.

El individuo en su contexto, con la ayuda de los sentidos y la inteligencia, percibe una serie de impresiones e información que se procesa para adquirir, desarrollar y construir un bagaje nutrido de hechos sociales que se visualizan, de manera interna y externa, en las dinámicas sociales y culturales. Así, la sociedad y la cultura evidencian formas de vida que muestran un cúmulo de contenidos no escritos, como es el caso de las culturas y grupos étnicos mexicanos. El contenido es la sustancia que constituye una manifestación (un ritual, una fiesta, una danza, entre otras dinámicas socioculturales), el fondo de una expresión (un discurso), la base de un hecho social, el fundamento de un fenómeno simbólico. Además, es el sustento de la forma y el interior de cualquier estructura y representación social.

En tal sentido, la sociedad y la cultura están conformadas por una serie de contenidos explícitos e implícitos, pero que no siempre se han escrito. De

este modo, es importante pasar de la oralidad, del universo simbólico de los gestos externos y de los significados internos a la palabra escrita. Particularmente, cuando se hace referencia a temas educativos relacionados con la diversidad social, lingüística y cultural del país.

El aula como espejo del país

La niñez en las aulas no es homogénea sino heterogénea porque diversas son las realidades sociales, lingüísticas y culturales que se viven en la cotidianidad de los salones y las escuelas de México. En conjunto estos lugares se convierten todos los días en un punto de encuentro y de convivencia en la diversidad. En tal sentido, tanto en la escuela como en la comunidad se puede observar un dinamismo significativo y un ambiente de aprendizaje con amplios estímulos para la convivencia y el desarrollo de aprendizajes de niños y niñas de diferentes contextos, culturas, lenguas originarias y variantes lingüísticas.

El aula es un espejo del país y referente de la diversidad existente. En el espejo se reflejan y descubren ambientes de aprendizajes vigentes y escenarios naturales en las comunidades, los pueblos y las ciudades. El aula y la escuela muestran, en conjunto, un dinamismo que configura una de las múltiples particularidades del país: la diversidad.

Justo porque existe una importante diversidad, el sistema educativo mexicano requiere no únicamente de una reforma educativa, ni del fortalecimiento de la actualización, la profesionalización y la capacitación. Requiere de un paso forzoso y fundamental: la generación de contenidos

escritos, diversos y actuales, socialmente pertinentes y culturalmente útiles.

Estos contenidos permiten dar respuestas a las realidades del siglo XXI, ya que son insumo preciso para revitalizar, fortalecer, consolidar, significar y desarrollar nuevas prácticas educativas y pedagógicas. No se puede atender a la diversidad cuando no existen las herramientas, los instrumentos, los soportes y los medios necesarios para este proceso. Los contenidos han de ser diversos porque diversa es la realidad educativa, las culturas, los grupos sociales y las lenguas.

Un punto de unidad

Asumir que la diversidad es un punto de unidad, una fortaleza y una solución que enriquece el presente, implica actuación e involucramiento activo tanto en su continuación como en su fortalecimiento constante. Por lo tanto, es forzoso desplegar actitudes positivas y prácticas interculturales desde la cotidianidad. Particularmente, desde las aulas puesto que son el espacio formal u oficial para favorecer la convivencia y la educación en y para la diversidad social, lingüística y cultural.

La interculturalidad compete a todas las personas y no sólo a los pueblos originarios, como se ha subrayado erróneamente una y otra vez. Aunque es necesario reconocer que han sido los grupos indígenas quienes han demostrado tenazmente que la interculturalidad incumbe al universo de mexicanos y mexicanas, ya que vivimos en un lugar donde la diversidad es la pauta y no la excepción. La interculturalidad favorece

una ilustración mutua entre sujetos diferentes. La diversidad enriquece a las personas, los pueblos y las instituciones que generan las diferentes culturas del país. La continuidad de la diversidad es un indicio de convivencia, coexistencia, mutualidad y respeto a la dignidad humana.

¿Conformarse con la Reforma Educativa?

Por respeto a la niñez ningún actor educativo debe asumir que la “reciente” reforma es la solución a los problemas del sistema educativo. Sería una irresponsabilidad institucional y un desacierto social, una cortedad de miras y la repetición de errores debido a que se privilegia la formalidad legislativa, el orden administrativo, pero no el fondo educativo y pedagógico que se necesita actualmente.

Hacer que una reforma se traduzca en resultados implica transitar de la voluntad a la acción, a la praxis, a la construcción de hechos desde la cotidianidad de las aulas. No se trata solamente de una ejecución burocrática, sino de una praxis sistemática con capacidades y medios que se tienen al alcance.

Sin embargo, tanto las capacidades como los medios son muy limitados. Se quiere impulsar el cambio con los mismos procedimientos institucionales, con las mismas prácticas educativas, con las mismas dinámicas pedagógicas y con los mismos contenidos. Así no es posible una transformación de fondo del sistema educativo mexicano.

Por esta razón, es importante apelar al sujeto que está en las instituciones, al docente que se encuentra en las aulas, a los padres y madres de familia y a la sociedad

en su conjunto para que se revitalice la reflexión y se encauce una praxis desde nuestro propio contexto y a partir de nuestra propia experiencia. Para ello es importante discernir que es esencial asumir la responsabilidad que corresponde a cada actor educativo y desarrollar una praxis desde el contexto institucional y social en el que se desea hacer realidad la reforma educativa, ya que después de aprobada e implementada, limitados son los cambios de fondo que se pueden visualizar en las aulas.

La reforma como referente para el cambio del sistema educativo está incompleta si no se generan contenidos que orienten nuevas prácticas pedagógicas y didácticas en las aulas. Si bien, es adecuado reconocer que la generación de contenidos tampoco es la solución. No obstante, se da un paso necesario que le otorga más coherencia a la reforma, ya que se interviene visualizando el proceso educativo de la niñez y no exclusivamente a las inercias administrativas de las instancias oficiales y los aspectos laborales de los docentes.

Ante la ausencia de contenidos, no son pocos los maestros en diferentes entidades del país que se han dado cuenta del problema y, lo más importante, han comenzado a generar contenidos escritos alternativos. De esta manera, los docentes han dado un paso decisivo y evidentemente, han rebasado a las instituciones.

En virtud de lo anterior, es importante que la diversidad social, lingüística y cultural se visualice no como un problema, sino como una oportunidad para planear, diseñar y desarrollar políticas educativas situadas educativamente en el presente.

Los principios pedagógicos y las contradicciones educativas

Situarse educativamente en el presente implica actuar para que los principios pedagógicos orienten prácticas distintas y disminuyan las contradicciones educativas. Recordar que los principios pedagógicos *son condiciones esenciales para la implementación del currículo, la transformación de la práctica docente, el logro de los aprendizajes y la mejora de la calidad educativa*.¹

Los principios pedagógicos que de manera particular deben orientar nuevas políticas educativas y a la brevedad posible son:

- Centrar la atención en los estudiantes y sus procesos de aprendizaje.
- Generar ambientes de aprendizaje.
- Trabajo en colaboración para construir el aprendizaje.
- Usar materiales educativos para favorecer el aprendizaje.
- Favorecer la inclusión para atender la diversidad.
- Renovar el pacto entre el estudiante, el docente, la familia y la escuela.

Es importante que los principios referidos detonen nuevas ideas, nuevas prácticas éticas no sólo en los docentes, sino en la sociedad y en la institución encargada de la educación pública en el país. Para el primero, es trascendental insistir tenazmente y desde la práctica que el centro es el estudiante y

su proceso educativo. Ahí, en el aula y con el alumnado, es donde el quehacer educativo tiene sentido y es el lugar en el que se ejerce un poder de servicio y se cultiva una vocación. En tanto que, para la segunda, las instituciones, es necesario que asuma una ética pública, signifique su rol administrativo y burocrático y visualice estos como un medio para brindar un servicio educativo que tiene como finalidad última a la niñez.

De esta forma, los principios son puntos de partida para fundamentar el quehacer educativo. Pero no sólo son ideas que deben orientar el pensamiento institucional, sino razones para suscitar la praxis de todos los actores involucrados en la educación.

La contextualización y la diversificación curricular

Contextualizar y diversificar no es ni debería ser un discurso, sino el cimiento de la praxis educativa. Por ello cabe la pregunta: ¿se está contextualizando y diversificando si no se han incluido contenidos propios del acervo cultural de los pueblos indígenas, de la experiencia de los grupos migrantes o de la diversidad social, lingüística y cultural del país para encauzar procesos educativos? La respuesta es que se está contextualizando, no por las acciones institucionales, sino por la actuación directa de docentes de educación indígena que han discernido que no pueden repetir errores de décadas pasadas.

La contextualización implica, de manera insoslayable, la inclusión de contenidos (conocimientos ancestrales y actuales, saberes locales, cosmovisión, discursos, flora, fauna, costumbres, tradiciones, rituales, entre otros

¹ Secretaría de Educación Pública. Acuerdo número 592 por el que se establece la Articulación de la Educación Básica, Ciudad de México, SEP, 2011, p. 19.

elementos sociales y culturales) propios para forjar un proceso educativo que permita ensanchar habilidades y destrezas, valores y actitudes; en fin, desarrollar competencias para la vida, el contexto y las circunstancias actuales.

En efecto, es a través de la contextualización y la diversificación como se reconoce la importancia del otro, se valoran sus conocimientos y formas de vida. Sobre todo, contextualizar implica tomar en cuenta y usar los elementos del contexto en el que se desarrollan los procesos educativos. Por eso se insiste en la generación de contenidos propios; caso contrario, habría una contradicción y una clara omisión institucional. Si no hay contenidos, entonces ¿cómo se está atendiendo a la diversidad social, lingüística y cultural del país? Si no hay contenidos variados, las actividades, las situaciones didácticas, las secuencias, las estrategias y los ambientes de aprendizaje son los mismos. Si son los mismos, entonces no se está atendiendo a la diversidad adecuadamente en el país.

Oportunidades para las políticas públicas educativas en México

Ante el panorama descrito en las páginas anteriores, las instituciones encargadas de la educación pública en el país, particularmente aquellas involucradas en la educación básica, tienen un importante ámbito de oportunidades. Considero que hay dos puntos de encuentro; uno, la generación de contenidos escritos, propios de la diversidad social, lingüística y cultural; dos, orientar los principios pedagógicos hacia la praxis educativa.

Estos puntos de encuentro pueden ser detonadores de nuevas políticas educativas. Sostengo que 1) la educación básica no se mueve si no hay tantos contenidos como diversidad social, lingüística y cultural en el país y 2) que la transformación de la práctica docente, el logro de aprendizajes y la mejora de la calidad educativa no se harán realidad en tanto que los principios pedagógicos no se orienten hacia la praxis educativa.

Para que la educación básica se mueva y pueda atender a la diversidad social, lingüística y cultural, es necesario que se modifiquen esquemas tradicionales de pensamiento y acción institucional, se sitúe en el presente y se actúe en consecuencia. Un buen punto de partida es dejar de concebir al docente solamente como un simple protagonista. Si bien el protagonista es el personaje principal y desempeña la parte primordial de una acción, no es el autor. Y este cambio no es semántico sino de orientación práctica y coherencia educativa.

Cuando se erige una obra literaria el escritor imagina, inventa y crea tanto a los protagonistas como a los diversos actores, desarrolla la trama e hila el desarrollo de los acontecimientos. Los protagonistas y los actores siguen las pautas del novelista, del cuentista, del creador. En tanto que los autores crean, causan las cosas, hacen que sucedan los hechos, marcan las pautas; asumen que su papel es generar ideas, construir situaciones, innovar prácticas, generar contenidos, la sustancia o la esencia del quehacer educativo.

Por eso es importante que institucionalmente se actúe para que el docente pase de ser un protagonista principal a ser un

autor de las transformaciones educativas. Ser autor implica que se reflexione y se actúe desde el contexto y a partir de la propia experiencia educativa.

En tal sentido, una política pública educativa situada en el presente puede ser planeada, diseñada y desarrollada para orientar, encauzar, encaminar y facilitar el desarrollo de las habilidades del autor, es decir, del docente. Este autor puede generar contenidos escritos nuevos y propios del contexto social y cultural.

Generar contenidos, es una práctica que hasta ahora se ha venido desarrollado de manera alternativa (y focalizada) y por iniciativa de los mismos docentes de Educación Indígena en diversas entidades del país. Los contenidos escritos por los docentes son una respuesta que se genera in situ debido a que los contenidos oficiales son insuficientes y muy limitados para atender a la diversidad social, lingüística y cultural del país.

Los pasos que han llevado a cabo para generar contenidos son los siguientes:

- Elección de un tema o elemento social, cultural o lingüístico de interés para el autor.
- Delimitación del aspecto, subelemento o manifestación cultural específica susceptible de ser escrita.
- Formulación de preguntas para orientar el proceso de redacción.
- Establecimiento de objetivos claros.
- Descripción del contenido.
- Reflexión y redacción de la utilidad pedagógica del contenido generado.
- Sistematización del proceso metodológico para generar contenidos.

- Análisis de lo aprendido durante el proceso desarrollado.

La generación de contenidos es un punto de partida para hacer evidente que en verdad se está centrando la atención en los estudiantes y en sus procesos educativos. Al haber nuevos contenidos se tienen insumos para usar y construir ambientes y/o escenarios de aprendizaje; se avanza en la generación de materiales educativos para estimular el aprendizaje contextualizado y diversificado; se favorece tanto la inclusión como la atención a la diversidad social, lingüística y cultural; se trabaja colaborativamente para construir aprendizajes y se renueva el pacto entre estudiantes, docentes, familia, escuela y comunidad.

Sobre todo, la generación de contenidos escritos permite detonar nuevas prácticas pedagógicas y didácticas. Abre la puerta para transitar de una práctica inercial a una praxis educativa. De esta forma, los principios pedagógicos revitalizan el quehacer educativo, fortalecen la figura del docente, consolidan la significación del trabajo y las acciones educativas. Más aún, con la diversidad de contenidos se tiene conocimiento estratégico. Y éste permite el desarrollo de los mecanismos cognitivos para que el alumnado se sitúe activamente en el presente. Entre más contenidos existan para el ejercicio educativo, mayores competencias para la vida se desarrollarán en el alumnado.

Ante tal evidencia, es absurdo no aprovechar las actuales oportunidades para planear, diseñar y desarrollar nuevas políticas educativas, que permitan avanzar hacia la redefinición, la construcción, la conjunción

de acciones que resuelvan los problemas reales que prevalecen en las aulas: lo educativo y lo pedagógico.

Un paso decisivo es orientar los principios pedagógicos hacia la praxis educativa y la generación de contenidos –por parte de los docentes– desde el contexto. Esto que parece insignificante no lo es, debido a que suscita nuevas prácticas desde el aula y con la niñez. En la medida en que haya más contenidos, más enriquecedor será el abordaje de las diversas asignaturas de los

distintos campos formativos que existen en la educación básica. Pero, sobre todo, se podrán desarrollar mejores estrategias y tácticas para atender a la diversidad social, lingüística y cultural que prevalece en las aulas de México.

Referencias bibliográficas

Secretaría de Educación Pública. Acuerdo número 592 por el que se establece la Articulación de la Educación Básica. México, SEP, 2011.

Ensayos de género del suplemento *Nuestra Palabra*: la lucha de las mujeres indígenas por la autorrepresentación

MÓNICA ELENA RÍOS¹ | MIXTECA. MAESTRA EN LITERATURA MEXICANA CONTEMPORÁNEA.
UAM-AZCAPOTZALCO

Resumen

El presente trabajo tiene como objetivo mostrar la importancia del ensayo de género en la construcción de la imagen de las mujeres indígenas realizada por sí mismas. Asimismo, pone en evidencia cómo la escritura es un espacio que permite a las intelectuales indígenas reflexionar sobre su condición. Este trabajo se centra en los textos publicados a principios de la década de los noventa en el suplemento *Nuestra Palabra* del periódico *El Nacional*.

Abstract

The present work aims to show the importance of the literature in the construction of the image of indigenous women carried out by themselves. The main analysis of this work is related to the self-representation in the indigenous women's gender essays. These essays appear in the early nineties in newspaper *Nuestra Palabra*.

¹ Mixteca, originaria de Santo Domingo Tonalá, Oaxaca. Maestra en Literatura Mexicana Contemporánea por la Universidad Autónoma Metropolitana- Azcapotzalco. Miembro de la Red IINPIM- Investigadores Indígenas y de la Asamblea Nacional Política de Mujeres Indígenas.

Palabras clave: literatura indígena mexicana, ensayo indígena, escritoras indígenas, mujeres indígenas, género.

Key words: Mexican indigenous literature, indigenous essays, indigenous women writers, indigenous women, gender studies.

Para citar este artículo: Ríos, Mónica Elena, "Ensayos de género del Suplemento *Nuestra Palabra*: la lucha de las mujeres indígenas por la autorrepresentación", en *Tema y Variaciones de Literatura*, núm. 47, semestre II de 2016, UAM-A, pp. 71-80.

*Ahora nosotros tenemos la voz
No nos callarán por nada
Tenemos la palabra
El silencio está roto.*

Bety Cariño

Los ensayos de género son aquellos textos cuya autoría es femenina y su temática gira en torno a la condición de las mujeres en una sociedad determinada. Las mujeres indígenas han realizado un corpus extenso que podemos incluir dentro del ensayo de género.² Sus autoras toman la palabra y luchan por su derecho a la autorrepresentación. El objetivo del presente trabajo es evidenciar la manera en que las mujeres indígenas construyen una imagen propia. Me centraré en los textos que se publicaron en el suplemento *Nuestra Palabra* a principios de los años noventa en el periódico *El Nacional*.

Ensayo de género

Purificación Mayobre destaca que las mujeres "han sido objetualizadas, cosificadas, reducidas a lo que en la jerga filosófica se denomina ser-en-sí, no teniendo acceso a la autoconciencia, al ser-para-sí, a la autorrepresentación, es decir, a la posibilidad de ser sujeto, de tener capacidad de nombrar y significar

² Un estudio más extenso sobre este corpus se puede consultar en: Mónica Elena Ríos, "Ensayos de mujeres indígenas: de la resistencia a la reflexión". Tesis de maestría Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco, México, 2015.

el mundo”³. Sin embargo, la literatura, de manera particular el ensayo, es un espacio idóneo para autorrepresentarse, es decir, para construir una imagen propia.

Existe una serie de textos ensayísticos realizados por escritoras latinoamericanas cuya temática es discurrir sobre la condición de la mujer en la sociedad. A estos textos Mary Louise Pratt los denominó “Ensayos de género”. Para la autora los ensayos constituyen una literatura contestataria que se propone “interrumpir el monólogo masculino’ [...] o al menos confrontar la pretensión masculina de monopolizar la cultura, la historia y la autoridad intelectual”.⁴ Dentro de estos escritos encontramos: “La mujer” (1860) de la cubana Gertrudis Gómez de Avellaneda, “Las obreras del pensamiento en América Latina” (1895) de la peruana Clorinda Matto de Turner, *Influencia de la mujer en la formación del alma americana* (1930) de la venezolana Teresa de la Parra y *Mujer que sabe* Latín (1975) de la mexicana Rosario Castellanos.

Mary Louise Pratt puntualiza que “no es un *corpus* homogéneo, sino un conjunto de textos que abordan las discusiones sobre el deber ser de la mujer desde perspectivas eclécticas, con relación a las ideologías pa-

triarcales del género.”⁵ Estos textos presentan dos modalidades: la primera es la enumeración histórica de mujeres ejemplares; la segunda, el comentario analítico sobre la condición espiritual y social de las mujeres.

Los textos que podemos integrar dentro del ensayo de género comparten características comunes a nivel temático ya que discurren sobre el estatuto de la mujer en la sociedad a la que pertenecen. Sin embargo, no sólo es la afinidad temática la que nos va a permitir señalarlos como pertenecientes a este grupo, es importante destacar que la autoría es femenina. Por supuesto que los hombres también han escrito sobre las mujeres, de hecho ha sido un tema constante a lo largo de la literatura, no obstante el ensayo de género se encuentra a un nivel discursivo distinto. Aralia López en “Justificación teórica: fundamentos feministas para la crítica literaria” (texto fundamental para los estudios de género desde la literatura) plantea que existen tres niveles del discurso: 1) *El discurso de lo femenino*, 2) *El discurso femenino*, 3) *El discurso feminista*.

1) *El discurso de lo femenino* es aquel que describe y prescribe cómo debe ser la mujer. La autoría es masculina, es decir, es la mujer pensada por los hombres. Para Aralia López es un discurso tradicional que

plantea una concepción esencialista de la feminidad como unidad ontológica, partiendo de su desocialización y deshistorización. Es decir, le niega a las mujeres su condición de

³ Purificación Mayobre Rodríguez, “Marco conceptual en la socialización de género. Una mirada desde la filosofía”. En línea http://pmayobre.webs.uvigo.es/pdf/proqualitas_equal_marco_conceptual_en_la_socializacion_de_genero.pdf [consulta 2 de junio de 2015].

⁴ Mary Louise Pratt, “No me interrumpas: las mujeres y el ensayo latinoamericano”, en *Debate Feminista. Fragmentos y Proposiciones*, año 11, vol. 21, abril 2000, p. 76.

⁵ *Ibid.*

entes histórico-culturales, suprimiendo o encubriendo su historicidad.⁶

Aralia López afirma que este discurso insiste en la representación del *eterno femenino*.

2) El *discurso femenino* es la mujer pensada por las propias mujeres. Este discurso también puede reproducir las prescripciones y descripciones del *discurso de lo femenino*, sin embargo su importancia radica, según lo muestra la investigadora cubana, en que representa ya la posibilidad de un 'filosofar' de las mujeres.

3) *El discurso feminista*, donde la mujer no sólo es pensada por las propias mujeres sino que asume una posición crítica e incluso reivindicatoria. Es un "contradiscurso o contrarrazón en el marco referencial del discurso y la razón patriarcales, en la medida en que surge como autoconciencia del género femenino, sujeto plural, bajo la norma de 'un querernos y sabernos a nosotras mismas como valiosas'"⁷. El discurso feminista contradice la supresión histórica, el no-ser, que se le ha dado a la mujer.

En el ensayo de género encontramos tanto el segundo como el tercer nivel descritos por la investigadora cubana. Son textos donde se muestra a la mujer pensada y hablada por las mujeres mismas, El ensayo de género es en última instancia un contradiscurso que permite a las mujeres construir una imagen propia alejada de los estereotipos

que les han sido impuestos, donde las autoras reclaman, tomando palabras de Lucero Tenorio-Gavín, "una voz pública a pesar de la opresión de una cultura que las preferiría calladas."⁸

Suplemento *Nuestra Palabra*

A principios de los años noventa del siglo pasado la literatura indígena recibe un fuerte impulso por parte de las instituciones estatales. La conmemoración por los 500 años de la llegada de Cristóbal Colón a lo que ahora llamamos América estaba cerca. Para los festejos se decidió dejar a un lado la palabra "Conquista" y sustituirla por "Encuentro" con lo cual se anulaba cualquier conflicto, de tal forma que se llamó a la conmemoración "Encuentro de dos mundos". En esa época se realizaron diversas reuniones de escritores y se establecieron apoyos otorgados por el Fondo Nacional para la Cultura y las Artes (FONCA), asimismo, se estableció el premio Nezahualcóyotl de literatura en lenguas indígenas. El suplemento *Nuestra Palabra* surge en este contexto ya que recibió apoyo gubernamental para su creación. Se concibió como una obra del Estado Mexicano que proporcionaba un espacio abierto a las demandas de los pueblos indígenas según anota su primera editorial.

El suplemento *Nuestra Palabra* se publicó de 1990 a 1993 en el periódico *El Na-*

⁶ Aralia López, "Justificación teórica: fundamentos feministas para la crítica literaria", en *Sin imágenes falsas, sin falsos espejos. Narradoras mexicanas del siglo xx*, México, El Colegio de México, 1995, p. 21.

⁷ *Ibid.*, p. 22

⁸ Lucero Tenorio-Gavín, "Ensayistas latinoamericanas: asuntos de género literario, identidad femenina y concientización por la escritura", en *Entre mujeres. Colaboraciones, influencias e intertextualidades en la literatura y el arte latinoamericanos*, Chile, RIL Editores, 2005 p. 219.

cional y llegó a 49 números. En su primer año de vida la publicación salía cada quince días, para el segundo año se redujo a una vez al mes. El primer número apareció el 10 de enero de 1990. El último número es del 29 de enero de 1993. Se hizo en colaboración con el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, la Dirección General de Culturas Populares y el Instituto Nacional Indigenista. En su portada aparece el título en seis lenguas indígenas: zapoteco, náhuatl, mixe, tzotzil, maya y purépecha, como indicio de la pluralidad e inclusión que pretendía la publicación.

En los primeros números Natalio Hernández y Rafael Gamallo Pinel son los encargados de seleccionar los contenidos. Para el número del 17 de abril de 1990 Natalio Hernández asume la coordinación del suplemento. Sin embargo, en el número del 25 de octubre de 1991 la coordinación del suplemento es tomada por José C. Serrano Cuevas ya que Natalio Hernández ocupa la subdirección de difusión del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. Para 1992 quienes seleccionan los contenidos son los intelectuales indígenas Jacinto Arias, tzotzil, y Macario Matus, zapoteco.

Era evidente en los primeros números la adhesión a los ideales del Estado Mexicano, muestra de ello es el número dedicado a la Solidaridad entre los pueblos indígenas.⁹ Con el tiempo la publicación se fue

⁹ Se conoció como Solidaridad al programa social del gobierno federal durante el mandato de Carlos Salinas de Gortari (1988-1994). El Programa Nacional de Solidaridad Social (PRONASOL) pretendía mejorar las condiciones de vida de la población más marginada, entre ellas, las comunidades indígenas.

desmarcando de esta ideología y empieza a denunciar las difíciles condiciones de vida de las comunidades originarias. Un buen ejemplo de esto es la editorial del 31 de julio de 1992:

Después de 500 años de despojos, humillaciones y violencia; orillados a vivir en las peores condiciones de vivienda, salud, educación y nutrición, uno se pregunta ¿Cómo resisten los pueblos indígenas y qué los motiva a continuar preservando su cultura y arraigo comunitario?¹⁰

El número correspondiente al 26 de junio de 1992 dedica un espacio a abordar el conflicto religioso en Chiapas y las expulsiones de un numeroso grupo de familias de sus comunidades de origen. En este número aparece un magnífico ensayo de Jacinto Arias titulado "*Ku'ninbetik slekil yutzil ti inyoetike, xi ta alet / Del indiocidio al consumo de las indianidades o "¿indiofagia?"*". En este texto Jacinto Arias expone que un ideal común entre las comunidades es la autonomía territorial y de gobierno. Asimismo, explica la forma en que los pueblos indígenas han sido sometidos a un proceso de folclorización:

Entrada la segunda mitad de los 70 los Centros Coordinadores del Instituto Nacional Indigenista probaban su ineficiencia, ya que la categoría social de indios seguía tal vez con más vida. De ahí surge la nueva tendencia de valorar las indianidades sobre todo en lo que los turistas ven de atractivo, como son

¹⁰ Editorial suplemento *Nuestra Palabra*, 31 de julio de 1992, p. 2.

las fiestas, música, danza, artesanías, tradición oral, recursos oratorios, etc. Pero esta valoración no tiene la finalidad de enriquecer el patrimonio indiano, sino de enajenarlo extrayéndole de su contenido social, moldeándolo al gusto y quitándole lo que parezcan asperezas y tosquedades a los ojos de la cultura occidental.¹¹

El suplemento *Nuestra Palabra* no era una publicación exclusivamente literaria, sin embargo, brindó un espacio significativo a esta expresión por lo cual se erigió como un referente para la literatura de los pueblos originarios en tanto que la mayor parte de los escritores indígenas de la época publicaron en sus páginas. Si bien, antes del suplemento ya habían existido publicaciones indígenas como *Mexihcatl Itonalama*¹², *Neza*¹³ o *Guchachi' Reza*¹⁴, *Nuestra Palabra* constituyó un intento muy afortunado de unidad entre las distintas expresiones culturales de las comunidades originarias.

¹¹ Arias, Jacinto, 'Ku'ninbetik slekil yutzil ti inyoetike, xi ta ael / Del indiocidio al consumo de las indianidades o '¿indiofagia?'"', en suplemento *Nuestra Palabra de El Nacional*, año III, número 6, 26 de junio de 1992, pp. 9 y 10.

¹² Publicado enteramente en náhuatl y editado por Miguel Barrios en 1950.

¹³ Órgano de la Sociedad Nueva de Estudiantes Juchitecos fundado por Andrés Henestrosa y editado de 1935 a 1937.

¹⁴ Publicación juchiteca cuyo primer número aparece en 1980. Entre sus colaboradores se encontraban Francisco Toledo y Macario Matus.

Ensayos de género de *Nuestra Palabra*

Los primeros ensayos de género que aparecieron en el suplemento *Nuestra Palabra* se encuentran en el número del 20 de diciembre de 1991, casi dos años después de que el suplemento saliera a la luz pública. Estos textos son "Mujer, te'extej" y "La mujer... pensamiento y voz del corazón", de Margarita Cortés y María Luisa Góngora Pacheco respectivamente. Ambos ensayos surgieron como ponencias para el Segundo Encuentro Nacional de Escritores Indígenas y están realizados en español.¹⁵

El 24 de abril de 1992 apareció un número monográfico sobre la mujer indígena. Los textos están publicados de manera bilingüe. En total tenemos cinco ensayos de género:

1. Donaciana Martín, "*Ra b'ehña / La mujer indígena quiere participar*"
2. Petrona de la Cruz, "*Antz ta sozt'leb ya-btel ta skotol k'ak'al / La mujer zinacantecana en la vida cotidiana*"
3. Margarita Melania Cortés, "*Vintso te'extej ixpejkin di pim/ La madre indígena*"
4. Isabel Juárez Espinosa, "*Te batz'il antz ta tzeltal / La mujer indígena tzeltal*"

¹⁵ El II Encuentro Nacional de Escritores en Lenguas indígenas" se celebró en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, del 13 al 16 de noviembre de 1999. A dicho encuentro acudieron 70 escritores pertenecientes a 27 etnias. Los temas abordados en dicho encuentro fueron: identidad étnica, aculturación, gramática y lingüística, participación de la mujer, defensa territorial, formación profesional y compromiso político.

5. María Luisa Góngora Pacheco, "*U masewal ko'olel tu lu'umil Yucatán / La mujer maya de Yucatán*"

En el ejemplar del 18 de diciembre de 1992, aparece el texto "*Te me'chuntike layak'ik jilel jkuxlejaltik / La mujer maya, fuente de cultura*" de Isabel Juárez Espinosa. Finalmente, en el último número del suplemento, con fecha del 29 de enero de 1993, se publicó el ensayo "*Te bit'il swenta te batz'il me'il ta sjoylejal Chiapas / La madre soltera de los altos de Chiapas*", cuya autoría también es de Isabel Juárez Espinosa.

En total se publicaron nueve textos que podemos considerar como parte del ensayo de género. Sus autoras tienen diversas procedencias étnicas y provienen de distintos ámbitos. Donaciana Martín es una escritora *hñähñu* (otomí) que ha realizado diversas recopilaciones de relatos de su cultura. Asimismo, ha sido una fuerte impulsora de la escritura en su lengua materna, al igual que la lingüista *ayuuk* (mixe) Margarita Cortés. Por otro lado, tenemos a Isabel Juárez Espinosa, *tzeltzal* y *Petrona de la Cruz, tzo'tzil*, ambas dramaturgas. En 1994 Isabel Juárez y Petrona de la Cruz fundan FOMMA (Fortaleza de la Mujer Maya, A.C.), un centro para mujeres indígenas en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, donde crearon un grupo de teatro. Petrona de la Cruz recibió en 1992 el Premio Chiapas Rosario Castellanos en Literatura. Sus obras han sido representadas en diversos países como Australia, Estados Unidos y Canadá. Finalmente tenemos a María Luisa Góngora Pacheco quien ha promovido la enseñanza de la lengua maya. Actualmente Góngora Pacheco se desem-

peña como directora del grupo teatral *Chan Dzunu'un* (Pequeño colibrí) del municipio de Oxkutzcab con quien representa sus creaciones entre las que sobresale la dedicada a la luchadora social Felipa Poot asesinada en 1936.

Los ensayos de estas autoras muestran la manera en que las mujeres indígenas se perciben a sí mismas, describen sus actividades diarias y los problemas a los que se deben enfrentar. La mayoría son textos bilingües y en general de poca extensión. Prevalce en ellos la primera persona gramatical plural, nosotros, sobre la primera persona del singular, yo, lo cual demuestra que las autoras se asumen como parte de la comunidad que describen.

En estos textos uno de los recursos más utilizados es la enumeración, sobre todo para hablar de los quehaceres domésticos. Asimismo, es común el uso de adjetivos para comparar y realizar valoraciones. La mayoría de los textos utilizan términos y/o frases como "difícil", "sufrir", y "no se valora" para referirse a las labores femeninas y muchas hablan de la "inferioridad" que se les atribuye. Las ensayistas realizan un discurso paralelo, contestatario, que construye una nueva imagen de la mujer indígena. Este discurso, que confronta el deber ser impuesto a las mujeres desde sus comunidades, erige una imagen positiva de ellas mediante el empleo de complementos nominales del tipo: "la que vale", "portadora de cultura", "respetuosa", "poseedora de un conocimiento tradicional.", "valiente", "digna".

Un buen ejemplo de la estructura de estos textos es "*Vintso te'extejx ixpejkin di pim*" / "La madre indígena" de Margarita

Cortés. La autora cuestiona a quienes conciben que la única educación válida es la que se enseña en la escuela, de tal manera que se desdeñan los conocimientos transmitidos por las mujeres. El texto se estructura a partir de la refutación que la autora realiza de este pensamiento que ella considera erróneo de tal suerte que presenta una dicotomía irreconciliable. Por ejemplo, encontramos que al planteamiento de que “la palabra de la mujer no sirve” opone la idea de que la mujer tiene conocimientos, “la mujer sabe, la mujer piensa”. El uso de verbos en presente indicativo permite reforzar la idea de que las mujeres realizan una labor activa dentro de su comunidad.

Encontramos constantes apelaciones al lector a partir del uso de preguntas retóricas: “¿puede uno decir que esto no forma parte de la educación?”, “¿se puede decir que no existe una educación en el hogar?” Igualmente encontramos distintas apelaciones dirigidas a los miembros de la comunidad: “hay que pensar”, “debemos reflexionar”. Utiliza el recurso de la enumeración, que como ya se mencionó, es muy socorrido por la mayoría de las ensayistas. Es de notar que este recurso permite la acumulación de acciones con lo cual las labores de las mujeres indígenas parecen no cesar:

Como ustedes saben, la mujer queda en casa con los hijos al salir el hombre a trabajar; por lo tanto, es la madre a quien le toca ver por sus hijos y aconsejarlos, también es a ella a quien le corresponde enseñar a hacer los trabajos, como son: barrer, traer agua, lavar la

ropa, hacer la comida, curar, coser, bordar, tejer; en cuanto se refiere a la niña.¹⁶

Los ensayos de género publicados en *Nuestra Palabra* son un buen ejemplo de las preocupaciones y reflexiones que a principios de la década de los noventa rondaban por el movimiento indígena. Si bien retoman algunas nociones esencialistas¹⁷, como ver a

¹⁶ Margarita Cortés, “Vintso te’extejx ixpejkin di pim” / “La madre indígena” en *Nuestra Palabra*, suplemento de *El Nacional*, abril 1992, p. 6.

¹⁷ Las nociones esencialistas generalmente están asociadas a la pureza étnica y a un pasado idealizado y glorioso donde se convivía en armonía con la naturaleza. El esencialismo considera a la mujer exclusivamente en su rol de reproductora y transmisora de la cultura y desecha las otras posibilidades de ser mujer indígena. Si bien, en cierto momento estas nociones han ayudado a dar cohesión e identidad al movimiento indígena, no se puede negar que también han evitado un pensamiento crítico y de confrontación dentro del mismo. Aída Hernández señala que: “Entre los peligros que encierra esta estrategia política está el que el movimiento mismo se crea su discurso y no enfrenta los problemas reales de anti-democracia, depredación o violencia que marcan la vida cotidiana de muchos pueblos indígenas. Si se niega la existencia de problemas internos, no hay necesidad de enfrentarlos y buscar soluciones políticas a los mismos.” Aída Hernández, “Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico Las mujeres indígenas y sus demandas de género” en *Debate Feminista*. Racismo y Mestizaje, año 12, vol. 24, octubre 2001, pp. 216-217. Por su parte bell hooks señala que el concepto de pureza étnica niega los aspectos positivos en que las culturas subordinadas han sido influidas por las dominantes (u otras subordinadas), sin embargo, el discurso esencialista tiende a convertirse en objeto de consumo para los occidentales: “[...] los grupos marginados, considerados como Otro, que han sido ignorados, hechos invisibles, pueden quedar seducidos por el acento en la Otridad, por su comercialización, porque ofrece la promesa de reconocimiento y reconciliación. [...] El Otro reconocido debe asumir formas recono-

la mujer solamente como madre y portadora de la cultura, podemos notar ciertas rupturas o fisuras. El discurso contestatario que se está tejiendo refuta las prescripciones a las que han sido sometidas las mujeres indígenas en sus comunidades. Sobre todo muestra una queja generalizada por lo poco valoradas que son sus actividades. Asimismo, existe una fuerte necesidad de demostrar la valía de sus labores.

Reflexiones finales

El género ensayístico ha acompañado la lucha de las mujeres indígenas por la auto-representación. La escritura se ha convertido en un espacio de resistencia donde las mujeres indígenas dejan de ser interpretadas por otros para tomar parte activa en su propia representación. Asimismo, les permite convertirse en sujetos que toman la palabra para pensarse e interpretarse sin intermediarios.

Los ensayos de géneros escritos por mujeres indígenas constituyen una crítica a los estereotipos forjados sobre ellas. Las ensayistas del suplemento *Nuestra Palabra* lograron demostrar la importancia de la mujer dentro de las comunidades originarias para lo cual crearon una imagen positiva de sí mismas y de sus pueblos. Esta reflexión la continuaron las zapatistas, quienes defendieron la capacidad de las comunidades de cambiar las costumbres que atentan contra las mujeres. Afortunadamente, en esta segunda década del siglo XXI, las intelectuales indígenas continúan analizando su condi-

cibles". bell hooks, "Devorar al otro: deseo y resistencia", p. 733.

ción y nos muestran los múltiples caminos de ser mujer indígena: luchadoras sociales, académicas, locutoras, poetas, etcétera. Las ensayistas indígenas son una muestra de que ha llegado lo que la escritora y luchadora social mixteca Bety Cariño denominó "el tiempo de las mujeres insumisas".

Bibliografía

- Arias, Jacinto, "*Ku'ninbetik slekil yutzil ti inyoetike, xi ta alel* / Del indiciidio al consumo de las indianidades o "¿indiofagia?", en suplemento *Nuestra Palabra* de *El Nacional*, año III, número 6, 26 de junio de 1992.
- Cruz, Petrona de la (tzotzil), "*Antz ta sotz'leb yabtel ta skotol k'ak'al* / La mujer zinacantecana en la vida cotidiana", en suplemento *Nuestra Palabra*, número 4, 24 de abril de 1992.
- Cortés, Margarita (mixe / ayuuk), "*Vintso te'extej ixpejkin di pim*" / "La madre indígena", en suplemento *Nuestra Palabra*, número 4, 24 de abril de 1992.
- , "Mujer te'extej", en suplemento *Nuestra Palabra*, número 12, 20 de diciembre de 1991.
- Góngora Pacheco, María Luisa (maya de Yucatán), "*La mujer... pensamiento y voz del corazón*", en suplemento *Nuestra Palabra*, número 12, 20 de diciembre de 1991.
- , "*U masewal ko'olel tu'u'mil Yucatán*" / "La mujer maya de Yucatán", en suplemento *Nuestra Palabra*, número 4, 24 de abril de 1992.
- Hernández, Aída, "Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico Las mujeres indígenas y sus demandas de género", en *Debate Feminista. Racismo y Mestizaje*, año 12, vol. 24, octubre 2001.

- Hooks, Bell. "Devorar al otro: deseo y resistencia", en *Textos de teorías y crítica literarias. Del formalismo a los estudios postcoloniales*. Selección y apuntes introductorios de Nara Araújo y Teresa Delgado, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa / Universidad de La Habana, 2003.
- Juárez Espinosa, Isabel (tzeltal), "Te batz'il antz ta tzeltal" / "La mujer indígena tzeltal", en suplemento *Nuestra Palabra*, número 4, 24 de abril de 1992.
- _____, "Te me'chuntike layak'ik jilel jkuxlejaltik / la mujer maya, fuente de cultura", en suplemento *Nuestra Palabra*, número 4, 12-18 de diciembre de 1992.
- _____, "Te bit'il swenta te batz'il me'il ta sjoylejajal Chiapas/ La madre soltera de los altos de Chiapas", en suplemento *Nuestra Palabra*, número 1, 29 de enero de 1993.
- López, Aralia, "Justificación teórica: fundamentos feministas para la crítica literaria", en *Sin imágenes falsas, sin falsos espejos. Narradoras mexicanas del siglo xx*, México, El Colegio de México, 1995.
- Martin, Donaciana (otomí/ ñhañhu), "La mujer indígena y su tradición cultural, Ra b'ehña / La mujer indígena quiere participar", en suplemento *Nuestra Palabra*, número 4, 24 de abril de 1992.
- Mayobre Rodríguez, Purificación, "Marco conceptual en la socialización de género. Una mirada desde la filosofía", en línea http://pmayobre.webs.uvigo.es/pdf/proqualitas_equal_marco_conceptual_en_la_socializacion_de_genero.pdf [consulta 2 de junio de 2015].
- Pratt, Mary Louise, "No me interrumpas: las mujeres y el ensayo latinoamericano", en *Debate Feminista. Fragmentos y Proposiciones*, año 11, vol. 21, abril 2000.
- Tenorio-Gavín, Lucero, "Ensayistas latinoamericanas: asuntos de género literario, identidad femenina y concientización por la escritura", en *Entre mujeres. Colaboraciones, influencias e intertextualidades en la literatura y el arte latinoamericanos*, Chile, RIL Editores, 2005.

Una *muy otra* intelectualidad indígena

EZEQUIEL MALDONADO¹ | UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA, AZCAPOTZALCO

Resumen

En este breve ensayo, una aproximación al tema, destaco dos ponencias del reciente coloquio “Pensamiento Indígena Contemporáneo”, que reunió a intelectuales indios de dieciocho pueblos como el yoreme y el maya, el zapoteco y el zoque; se dieron a la tarea de “Pensar México” desde la perspectiva indígena. También describo la significación de las nuevas generaciones de zapatistas con una pléyade de jóvenes intelectuales al servicio de sus pueblos en la educación, la salud, la prestación de servicios. Esta nueva intelectualidad contrasta con aquella que, en el siglo xx y la creación del indigenismo como política de Estado, desarrolló su pensamiento y se colocó al lado del poder. Por último, señalo las características de esa nueva intelectualidad indígena.

Abstract

In this brief essay, I highlight two works from the recent colloquium “Contemporary Indigenous Thought” which brought together Indian intellectuals from eighteen towns, such as Yoreme and Maya, Zapoteco and Zoque; which focused on the reflection of Mexico through an indigenous perspective. This essay also describes the significance of the new generations of “Zapatistas”, a new lineage of young intellectuals at the service of their people in education, health, and the provision of services. This new intellectuality contrasts with the indigenism of the twentieth century which is considered as a state policy, that developed its thinking and placed itself next to power. Finally, this work points out the characteristics of this new indigenous intellectuality.

Palabras clave: intelectuales, intelectualidad indígena, pueblos, pensamiento, nueva generación, indigenismo, México profundo.

¹ Profesor-investigador. Departamento de Humanidades, Área de Literatura. UAM Azcapotzalco.

Key words: intellectuals, indigenous intellectuality, people, thought, new generation, indigenism, deep Mexico.

Para citar este artículo: Maldonado, Ezequiel, "Una muy otra intelectualidad indígena", en *Tema y Variaciones de Literatura*, núm. 47, semestre II de 2016, UAM-A, pp. 81-91.

Guillermo Bonfil, en su clásico *México Profundo*, planteó hace casi cuarenta años, que después de cinco siglos de dominación, agresión brutal o sutil contra la cultura de los pueblos indios, no se logró impedir la sobrevivencia histórica del núcleo fundamental de ese México profundo. También señaló los variados caminos de la resistencia india con una intrincada red de estrategias donde despliegan su imaginación en el amplio espacio de la cultura y la vida cotidiana de nuestros pueblos. ¿Cómo entender esos procesos que hicieron posible la permanencia de las culturas indias? Bonfil señala tres momentos: la resistencia, la innovación y la apropiación.² Como todo proceso dinámico, la resistencia sigue presente al través del patrimonio cultural vigente, la defensa de tierra y territorio, y se combina con la innovación y la apropiación. Sin embargo, un hecho clave para su reproducción como pueblos originarios es la resistencia lingüística, la preservación de sus lenguas y con ello mantener "los códigos más profundos que expresan una manera de ver y entender el mundo"³.

Pues bien, estos códigos fueron puestos a prueba en el coloquio "Pensamiento Indígena Contemporáneo", efectuado recientemente en la Ciudad de México,⁴ que reunió a 31 participantes de 18 pueblos indígenas. Ahí se discutieron cuatro temas: "Filosofía de los pueblos indígenas", "Justicia indígena", "Desarrollo", y "Lengua e identidad". El tema clave para todas estas ponencias pareciera ser el que el maestro Francisco López Bárcenas intituló "¿Qué significa pensar México en el siglo XXI, desde una perspectiva indígena?" Este pensamiento se planteó desde una posición de igualdad frente a otras sociedades,

² Guillermo Bonfil Batalla, *México Profundo. Una civilización negada*, México, De Bolsillo, 2005, p. 191.

³ *Ibid.*, p. 199.

⁴ El Coloquio se efectuó en el Centro Cultural Tlatelolco, el 9 y 10 de agosto de 2016, y fue auspiciado por el INAH, la UNAM, la Suprema Corte de Justicia de la Nación y el INALI.

no a partir del atraso en que el poder ubica a nuestros pueblos, y también desde un pensamiento contemporáneo, el de intelectuales indios, como aclara López Bárcenas:

¿Cómo se explicarían los grandes avances científicos, tecnológicos, culturales y espirituales que después de la invasión europea asombraron a los conquistadores y que en mucho eran superiores a los que ellos, que se consideraban sociedades avanzadas, conocían? ¿Cómo se explicaría la obra poética de Netzahualcóyotl, el *Chilam Balam* de los mayas o los códices mixtecos? El mundo indígena, además de contemporáneo, concibe la historia de manera cíclica, no lineal, por eso el pasado y el futuro siempre están en juego en cada coyuntura y el futuro depende más de nuestros actos que de nuestras palabras.⁵

En palabras de Bonfil, en este texto y en la mayoría de las ponencias volvieron a surgir las estrategias de los pueblos indios, pero principalmente: la resistencia, la innovación, la apropiación en los aportes de estos pueblos, no sólo en la cultura sino, como lo manifiesta Jaime García Leyva del pueblo Ñuu Savi, en las gestas insurgentes, acompañando a José María Morelos y Vicente Guerrero, a Emiliano Zapata, y al estar involucrados en la lucha contemporánea⁶. Al

comentar el significado de “Empeñar la palabra”, García Leyva señala:

La palabra es respeto, que no se quiebre la palabra. Así dicen los rezanderos cuando llaman a las almas de sus antepasados. Cuando suben a las colinas, los cerros y las montañas el 27 de octubre para llamar a sus muertos. Es la lengua y la palabra las que guían. No son reglas escritas, son las prácticas de la costumbre que continúan vigentes y por medio de las cuales se trasmite la experiencia, el conocimiento, las ideas, las historias, las leyendas, la narrativa mítica y el modo de ver el mundo... La palabra sigue siendo una máxima de respeto, así como el espíritu de sacrificio, el servicio, el honor, la dignidad.⁷

Esta sabiduría ya sería un aporte fundamental para un mundo al revés: “gobernantes” sin palabra o con palabra quebrada, sin dignidad, sin honor, en un atisbo de cordura, acudieran a venerar a los miles de difuntos en una país transformado en cementerio.

En el Coloquio “Pensar México” se trastocaron los papeles y pensaron los excluidos del pensamiento hegemónico, pues sus lenguas no tienen cabida en las universidades, y se considera su pensamiento como mito o leyenda. Por ejemplo, iniciativas nacionales para racionalizar la vida del país, los Acuerdos de San Andrés, fueron rechazadas por los partidos políticos y la clase en el poder; los relatos y poesía indígenas, novelas y leyendas, son marginados de la Ciudad Letrada y se les ubica en suplementos como

⁵ Francisco López Bárcenas, “¿Qué significa pensar México en el siglo XXI, desde una perspectiva indígena?”, en *La Jornada del Campo*, suplemento informativo de *La Jornada*, 15 de octubre de 2016.

⁶ Vid. Jaime García Leyva, “Lo que pensamos en el mundo” y “Empeñar la palabra”, en este número de *Tema y Variaciones de Literatura*.

⁷ *Ibid.*

Ojarasca u otros de corte antropológico o etnográfico. La trascendencia del Coloquio, sin ánimo de ponderar o minimizar otros esfuerzos indígenas, nos remite al Congreso Indígena de octubre de 1974, efectuado en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, con delgados tzeltales, tzotziles, tojolabales y choles, es decir, cuatro lenguas mayenses y el español⁸. También a los documentos que reunió Julio Garduño en *El final del silencio*, entre ellos la llamada "Carta de Pátzcuaro", en 1975⁹, a pesar de ser iniciativa del Estado. Estamos ante hechos inéditos de filósofos indios que abren puertas y ventanas con un pensamiento que nos ofrece claves para salir del actual atolladero a que nos ha llevado el sistema neoliberal, con pensamientos únicos e inflexibles, con su dictadura del mercado.

Una nueva generación indígena

En mayo de 2014, en medio de una recurrente crisis del sistema neoliberal, con una clase política enredada en el narcotráfico y en un contexto en el que asesinan al compañero Galeano, base de apoyo zapatista, el sub Marcos, entre otras cuestiones señaló:

En estos 20 años ha habido un relevo múltiple y complejo en el EZLN... Algunos han advertido sólo el evidente: el generacional... Ahora están haciendo la lucha y dirigiendo la resistencia quienes eran pequeños o no

habían nacido al inicio del alzamiento. Pero algunos estudiosos no se han percatado de otros relevos: el de clase: del origen clase mediero ilustrado, al indígena campesino. El de raza: de la dirección mestiza a la dirección netamente indígena. Y el más importante: el relevo de pensamiento: del vanguardismo revolucionario al mandar obedeciendo; de la toma del Poder de Arriba a la creación del poder de abajo; de la política profesional a la política cotidiana; de los líderes, a los pueblos; de la marginación de género, a la participación directa de las mujeres; de la burla a lo otro, a la celebración de la diferencia [...].¹⁰

Este relevo múltiple y complejo del que habla el sub Marcos hizo su primera aparición en el escenario chiapaneco el 21 de diciembre de 2012: más de 40 mil zapatistas, sobre todo niños(as) y jóvenes de las nuevas generaciones, realizaron cinco marchas silenciosas y simultáneas en municipios chiapanecos con un primer comunicado: "¿ESCUCHARON? Es el sonido de su mundo derrumbándose. Es el del nuestro resurgiendo. El día que fue el día, era noche. Y noche será el día que será el día."¹¹ Los zapatistas, en su nueva convocatoria, afirmaron: "No es el nuestro un mensaje de resignación... No lo es de guerra, de muerte y destrucción... Nuestro mensaje es de lucha y resistencia..."¹² Para una prensa y medios masivos que pro-

⁸ Vid. Antonio García de León, *Fronteras interiores. Chiapas: una modernidad particular*, México, Océano, 2002, pp. 166-169.

⁹ Julio Garduño Cervantes, *El final del silencio. Documentos indígenas de México*, México, Premiá Editora, 1983.

¹⁰ Vid. *Enlace Zapatista*, "Entre la luz y la sombra", 25 de mayo de 2014.

¹¹ *Comunicados del EZLN del 21 de diciembre de 2012 al 14 de febrero de 2013*, México, Ce-Acatl, A.C., 2013, p. 21.

¹² *Ibid.*, p. 23.

pagan reiteradamente la desaparición zapatista en ámbitos de violencia institucional y criminal, que es lo mismo, estos pueblos, enfrascados en un silencio activo retomaban de nuevo la palabra.

De un plumazo auténtico, el EZLN volvía a reiterar su línea política, su posición ideológica y sus principios frente a ingenuos o de mala fe que atribuían derrotas electorales al zapatismo. En un mundo sin honor, sin lealtad y sin principios, el EZLN volvía a mostrar una ética inflexible y otra forma de hacer política. Más adelante, los zapatistas invitarían a miles de mexicanos a “La Escuela”, con la idea de verificar logros en salud, educación, autonomía. En este contexto, avanza en las características de una generación, mujeres y hombres, que nació en el fragor de una guerra de baja y alta intensidad y que se formó en el impulso de una nueva historia, de una nueva educación, una nueva salud, y de valores *otros* en el marco de construcción de su autonomía.

En el documento al que nos hemos referido, *Comunicados del EZLN*, 25 de mayo de 2014, los zapatistas señalan que su insurrección en 1994 era parte de una guerra de resistencia ante *la muerte y la destrucción, el despojo y la humillación, la explotación y el silencio impuestos al vencido*, que ya venían padeciendo siglos antes. Ahora, después del 94, ya era una guerra cualitativamente distinta, pues se confrontaban valores, ideas, concepción de la vida y del universo indígenas, frente a la clase dominante, contra su mundo, sus valores, su ideología. Es la etapa en que la clase en el poder y sus partidos políticos traiciona “Los acuerdos de San Andrés”, y donde los zapatistas

llevan a la práctica sus proyectos de autonomía en sus pueblos, en los Caracoles. En un país sumido en una espiral de violencia sin precedente, en donde se confunde la criminalidad organizada, el narcotráfico, con criminalidad no organizada, gobierno y aparatos represores, ejército y policía, el proyecto zapatista avanza con logros sorprendentes en educación, salud, formación de cuadros, organización de comunidades bajo el lema mandar obedeciendo.

Es en esa fase en que se interrogan “¿qué sigue?”, con esta y otras preguntas. “¿Preparar a los que siguen en la ruta de la muerte? ¿Formar más y mejores soldados? ¿Invertir empeños en mejorar nuestra maltrecha maquinaria de guerra? ¿Simular diálogos y disposición para la paz, pero seguir preparando nuevos golpes? ¿Matar o morir como único destino? ¿O debíamos reconstruir el camino de la vida, ése que habían roto y siguen rompiendo desde arriba?”¹³ En esas interrogantes los zapatistas aclaran que su dilema no estaba entre negociar o combatir, sino entre morir o vivir. Tomaron una decisión paradójica en un grupo inicialmente guerrillero y que, de acuerdo con sus circunstancias y a una lectura certera del país y de su población, adoptaron trascendentales decisiones:

En lugar de dedicarnos a formar guerrilleros, soldados y escuadrones, preparamos promotores de educación, de salud, y se fueron levantando las bases de la autonomía que hoy maravilla al mundo. En lugar de construir

¹³ *Enlace zapatista*, “Entre la luz y la sombra”, *op. cit.*, p. 15.

cuarteles, mejorar nuestro armamento, levantar muros y trincheras, se levantaron escuelas, se construyeron hospitales y centros de salud, mejoramos nuestras condiciones de vida. En lugar de luchar por ocupar un lugar en el Partenón de las muertes individualizadas de abajo, elegimos construir la vida. Esto en medio de una guerra que no por sorda era menos letal.¹⁴

En efecto, más que una capacitación guerrillera, señala Baronnet, estas nuevas generaciones reciben una formación ideológica en actos políticos comunales y regionales, nacionales e internacionales. Su socialización política se vincula en los procesos autogestionarios de sus pueblos, ya que desde niños crecieron en ambientes de guerra, del propio Estado mexicano y de grupos paramilitares.¹⁵

En decisiones heterodoxas o que van en contra del sentido común de quienes surgieron como una guerrilla y con un arsenal teórico-político de raigambre marxista-leninista, pareciera que eligieron transitar por una vía inédita en los anales de las luchas populares en que la consigna primordial era luchar por la patria o morir y que ahora cambiaba en luchar por la patria es vivir; o aquella célebre consigna "Patria o muerte" se trastoca en "Patria y vida".

Una nueva generación no nace de manera espontánea, su alumbramiento requiere un largo proceso, una larga y meditada

toma de decisiones de quienes asumieron un papel inicial y protagónico pero que asumirán un rol diferente al que se habían propuesto. Los Tachos y los Moisés, las Ramonas y las Esther se formaron como guerrilleros(as) y, en el fragor de la batalla le declararon la guerra al supremo gobierno. ¿Cómo cambiar o trastocar ese papel inicial como guerrilleros, milicianos de tiempo completo y preparados para morir o matar? ¿Cómo trastocar esa lógica infernal de una guerra irregular con tácticas y estrategia militares, con la formación de cuadros clandestinos en campo y ciudad? El camino elegido implicó tareas titánicas y complejas en una nueva salud y agronomía, en una nueva justicia y nueva educación. Esta tarea, la educativa, será fundamental en ese cambio de estafeta, en ese tránsito de lo viejo a lo nuevo, de una mentalidad guerrera a una de construcción de escuelas y hospitales, centros deportivos y comercialización de café y miel, en suma, gobiernos autónomos.

En la educación nueva, los zapatistas demostrarán que es posible transformar la mentalidad y costumbres arraigadas a nuevas formas de pensar y derrumbar mitos e ideas acerca del destino manifiesto de los pueblos. Si bien en la educación en general surgirán cuadros militantes y una nueva intelectualidad indígena, esa transformación se verificará sobre todo en las mujeres. La transformación en hábitos, costumbres y tradiciones en las mujeres será la prueba del añejo de una genuina revolución. En la antigua tradición militante de una izquierda marxista ortodoxa, el cambio de *status* femenino se vería ya cumplidas las metas de la revolución, en una avanzada fase del pro-

¹⁴ *Ibid.*, p. 16.

¹⁵ Vid. Bruno Baronnet, *Autonomía y educación indígena*, Ecuador-Quito, Ediciones Abya-Yala, 2012, pp. 168-169.

ceso. Los y las zapatistas quemaron etapas, en su resistencia y rebeldía, y no tuvieron la paciencia necesaria –ya tenían cinco siglos de espera– para que hubiese condiciones revolucionarias en donde la condición femenina trascendiera el *status* impuesto por el capitalismo y el sistema neoliberal imperante.

En el inicio de un proyecto alternativo a la educación indígena federal, los zapatistas impulsan las primeras escuelas primarias autónomas a través de un programa piloto en Nuevo Guadalupe Tepeyac y San José del Río con comunidades tojolabales y tzeltales, principalmente, con el apoyo y solidaridad del proyecto “Semillita del sol”, que muestra a cabalidad la presencia “foránea”, solidaridad italiana, francesa, alemana, pero respetando los principios de los colectivos indígenas.

Estas dos comunidades, dice Baronnet, son el laboratorio de un proyecto original de educación donde aparecen los primeros promotores (de 13 y 18 años) y comités de autoridades educativas autónomas. También aparecen las primeras bibliotecas, los primeros cursos de lectoescritura, álgebra, expresión oral y talleres de teatro y pintura, todos impartidos por jóvenes.¹⁶

Estamos en 1995 y 1996 y ya el futuro proyecto zapatista es una realidad.

Los y las zapatistas se basan en el “documento de educación verdadera”, el principio de la educación autónoma, donde se plasmaron cuatro áreas de conocimiento: matemáticas, vida y medio ambiente, len-

gua e historia. De ahí inició la capacitación de promotores, o como lo dicen ellos en su documento *La libertad según los zapatistas*, “Ya en 2002 y 2003 empezó la primera generación de promotores”. Sin embargo, desde 1999 declaran el inicio formal de la educación autónoma. “A partir de ahí todos los niños empiezan a estudiar en sus pueblos... los promotores de educación son sencillos, no es que sean maestros, son jóvenes que saben leer y escribir y en eso apoyaron.”¹⁷

Una evidencia contundente del cambio en estas nuevas generaciones es la acción de la nueva mujer indígena con presencia en ámbitos inimaginables: milicia, trabajos en radios comunitarias como locutoras y editoras, realizando entrevistas, reportajes, programas; manejo de internet y el uso de cámaras de video. Amén de cargos públicos y organizadoras en diversos campos, maestras, huese-ras, parteras, yerberas, enfermeras. Los cambios trascienden el ámbito público y tocan lo privado; las estructuras sociales con nuevos roles de las mujeres se transforman. Cada generación ve un horizonte distinto, enfrenta nuevos retos, lo importante es vislumbrar el camino a seguir.

No cabe la menor duda, niños y niñas que vivieron, sufrieron y participaron en el alumbramiento de 1994 con el ¡Ya Basta! Zapatista, son herederos o parte de una generación que ya había sido tomada en cuenta: con su aprobación, junto con mujeres y ancianos, los zapatistas habían ido a la guerra contra el supremo gobierno. En esta propuesta, una clave fundamental es la cuestión

¹⁶ *Ibid.*, pp. 182-183.

¹⁷ *Ibid.*, p. 185.

educativa para entender medianamente esa nueva generación de zapatistas. Kathia Núñez, por ejemplo, habla de su interés por “mostrar dificultades y logros en la articulación entre el aprendizaje del conocimiento local y estilos de aprendizaje en la casa y en la realidad cotidiana del aula”¹⁸. Esta propuesta, que pareciera de lo más natural o racional en cualquier ámbito educativo, no lo es a nivel nacional, con un divorcio y real confrontación entre la enseñanza del hogar y la del aula. Entre los zapatistas, con el caso ch’ol, el aprendizaje se origina en ámbitos domésticos y comunales y se traslada al aula, repercutiendo en una formación integral de niños y niñas. El aspecto cualitativo de estos niños, de una escuela autónoma indígena, es el vínculo con una cultura, la ch’ol, que les permite integrar los contenidos culturales ya en la escuela y ello, en un sentido amplio, propicia una formación integral con una concepción de la vida acorde a sus necesidades materiales y espirituales. Todo lo contrario de un niño urbano, cuyos conocimientos escolares no se reflejan en el hogar y, la mayoría de las veces, ni en un trabajo remunerado; o peor, un niño indígena en escuela oficial bajo un paradigma de la niñez o juventud urbana y donde se les convierte en ciudadanos, opción individual que contrasta

y confronta el espacio comunal donde han convivido¹⁹, entre otras perversiones.

¿Cuál es el fundamento de este nuevo pensamiento? ¿Cuál es la perspectiva crítica que reconoce la urgente necesidad de cambios que lleva a la necesaria organización de estos coloquios y luego a la organización de los no organizados? ¿El conocimiento de su filosofía, su cosmovisión, historia y su cultura, a dónde nos conduce? Y en específico, ¿el papel de su intelectualidad, de sus cuadros, de su formación y su proyecto actual y futuro? ¿Y todo ello en qué nos compromete como intelectuales, como académicos?

Una revisión crítica del *socialismo real* es importante a partir de esta nueva mirada, mirada y pensamiento de los indios. Por ejemplo, ya en 1975, los soviéticos plantean como rasgos principales de su intelectualidad: la firmeza ideológica, la responsabilidad ante el pueblo, el sentimiento de unidad con la clase obrera y otras capas trabajadoras, el patriotismo y el internacionalismo, la iniciativa y la audacia creadoras, la firmeza de principios y el espíritu de autocrítica.²⁰ Hoy, la mayoría de estas nuevas generaciones de intelectuales indios podría suscribir tales principios sin ningún problema como norma general y, sin embargo, con los zapa-

¹⁸ Kathia Núñez, “De la casa a la escuela zapatista. Prácticas de aprendizaje en la región ch’ol”, en *Luchas “muy otras”. Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*, México, Ciesas-UAM-X, p. 211. Conozco algunas comunidades choles de Tila y Sabanilla; con ellas tuvimos contactos intermitentes en los años 2000-2003 y apoyamos en cuestiones de salud, de derechos humanos y de educación.

¹⁹ Vid. Lourdes C. Pacheco, “Los últimos guardianes. Jóvenes rurales e indígenas”, en *Los jóvenes en México* (Rossana Reguillo, coordinadora), México, FCE-Conaculta, 2010, pp. 126-127.

²⁰ A. Rumiántsev (redacción), *Comunismo científico. Diccionario*, Moscú, Editorial Progreso, 1975, pp. 214-217. Bien sabemos que la mayoría de estos rasgos fueron letra muerta para la burocracia enquistada en el poder, pero no es posible tasar en similar rango a sectores del pueblo comprometidos con estos principios.

tistas se añadiría una discreción a toda prueba, no sólo de los militantes sino de pueblos enteros, que apreciaron el valor del silencio, durante la clandestinidad inicial, ante enemigos emboscados como caciques y hasta curitas-orejas en la confesión. En el caso específico zapatista y en la Selva Lacandona, Bruno Baronnet señala algunas características en el espacio de las responsabilidades civiles:

ser nombrado en asamblea como promotor de educación (y de salud, de comunicación o de agroecología) depende de distintas consideraciones: congruencia moral, disponibilidad, formación política y capacidad para comunicar hábilmente en dos o más lenguas; así como contar, leer y escribir.²¹

A este promotor también se le encomienda alfabetizar y concientizar a hijos y nietos de las familias indígenas zapatistas.

Muchos de estos jóvenes, militantes, cuadros o intelectuales orgánicos, a la manera de Gramsci, adquieren cierta celebridad en las comunidades; el pueblo valora las múltiples actividades de estos promotores juveniles que se desenvuelven en tareas educativas, pero también, como Marx planteaba respecto a los futuros comunistas, personalidades multifacéticas o versátiles, que se desenvolverán en la mañana cual campesinos, al medio día serán educadores y en la noche escritores y poetas. ¿En los Caracoles ya habrán atisbos o serán una realidad estas personalidades integrales? Los zapatistas

son cantautores, músicos, actores de teatro, basquetbolistas, pero también hay

excelentes arqueólogos y guías turísticos en sus propios territorios. Otros asumen funciones de catequistas, de secretarios o escribanos de las autoridades del núcleo agrario, y a menudo de promoción de la salud, la agroecología, la comunicación (videastas) y los derechos humanos.²²

Bruno Baronnet destaca que dicho *prestigio* adquirido en múltiples actividades no los exime de ocupar cargos como “Autoridades del pueblo”, con un mínimo de tres años, que los compromete en su comunidad.

Una diferencia sustancial con la formación de cuadros socialistas, convertidos en élite y separados de su comunidad es: entre los zapatistas, el ser promotor u ostentar un cargo como autoridad del pueblo, no los ubica en una estrato superior o los aleja de los ciudadanos de a pie; otra, los usos y costumbres de estos pueblos con un consejo de ancianos decidiendo la vida de los ciudadanos rige de forma flexible entre los zapatistas: la mayoría de los y las jóvenes ocupa cargos, otrora espacio de ancianos, pero ello no significa relegar a los viejos, siempre se les consultará, como era una práctica cotidiana del *difunto* sub Marcos con el Viejo Antonio. Bien señala Baronnet sobre una juventud que *arrebató* el poder político y local y municipal a padres y abuelos, “no obstante, el ejercicio coloquial de *buen gobierno*, rotativo y sometido al sistema asambleario,

²¹ Bruno Baronnet, *op. cit.*, p. 166.

²² *Ibid.*, pp. 168 y 169

impide la exclusión de las generaciones más experimentadas que siguen siendo muy influyentes...”²³ Clave suprema y distante de gerentocracias enquistadas en el poder del llamado socialismo real.

Hoy los zapatistas, a través de la formación integral de sus cuadros, han alcanzado un elevado nivel intelectual que les permite manejar, en su propia lengua y en castellano, conceptos con un alto nivel de abstracción, pero también mediante la lengua cervantina dialogan con los *otros*. Esta intelectualidad rompe con la imagen del indio analfabeta, ignorante e incapaz de pensar por sí mismo, imagen que las ideas dominantes han difundido en las diversas épocas²⁴.

Los indígenas han ido en sentido contrario desde hace siglos. Si nadie se había dado cuenta es porque de por sí los indígenas eran invisibles. Fue el fuego del amanecer del 94 el que les iluminó el rostro y los hizo visibles, y dio volumen a su palabra.²⁵

Entre ellos, resistir, innovar y apropiarse, señaladas por Bonfil, son parte de una estrategia de sobrevivencia y afirmación de historia y cultura que les ha permitido seguir el pulso de tiempos canallas y lanzar iniciativas de gran calibre nacionales e internacionales.

Estamos ante una novedosa intelectualidad indígena, no sólo en los campos señalados por el Maestro López Bárcenas, “Fi-

losofía”, “Justicia”, “Desarrollo”, “Lengua e identidad” indígenas, sino en el arte y áreas literarias, con intelectuales cuentistas y poetas; hombres y mujeres que rebasan ámbitos del testimonio o recreación de leyendas y mitos y que se introducen en espacios, otrora privilegio de narradores europeos o norteamericanos, como la novela, sin importarles el canon imperante en este género. Frente a esta intelectualidad, urge establecer un estrecho vínculo con investigadores y creadores de nuestras universidades, abrir espacios en revistas y libros para la difusión de un pensamiento propio de ese México profundo, hoy una genuina alternativa ante una crisis civilizatoria en un aparente callejón sin salida.

Bibliografía

- Anzaldo Meneses, Juan (editor), *Comunicados del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, del 21 de diciembre de 2012 al 14 de febrero de 2013*, México, Ce-Acatl, AC, 2013.
- Baronnet, Bruno, Mariana Mora y Richard Stahler-Sholk (coordinadores), *Luchas “muy otras”*, México, UAM-Xochimilco-Ciesas, 2011.
- Baronnet, Bruno, *Autonomía y educación indígena. Las escuelas zapatistas de la Selva Lacandona de Chiapas*, México-Ecuador-Quito, Ediciones Abya-Yala, 2012.
- Bonfil Batalla, Guillermo, *México profundo. Una civilización negada*, México, SEP-Ciesas, 1987.
- Enlace Zapatista, “Entre la luz y la sombra”, 25 de mayo de 2014.
- Gramsci, Antonio, *La formación de los intelectuales*, México, Editorial Grijalbo, 1963.
- López Bárcenas, Francisco, “¿Qué significa pensar México en el siglo XXI, desde una perspectiva

²³ *Ibid.*

²⁴ *Vid.* Ezequiel Maldonado, “El discurso innovador de una intelectualidad indígena”, en *Tema y Variaciones de Literatura*, núm. 42, primer semestre, 2014.

²⁵ Sub Marcos, “Durito y una de tráfico vehicular”, en *Rebeldía*, núm 14, México, diciembre de 2003, p. 2.

indígena?”, en *La Jornada del Campo*, suplemento informativo de *La Jornada*, 15 de octubre de 2001.

Reguillo, Rossana (coord.), *Los jóvenes en México*, México, FCE-Conaculta, 2010.

Tradición, historia y violencia en el arte escénico popular indígena mexicano contemporáneo

ALEJANDRO ORTIZ BULLÉ GOYRI¹ | UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA,
AZCAPOTZALCO

Resumen

En este artículo se exponen diversos acercamientos al tema de la violencia en el teatro indígena mexicano de los últimos treinta años. Se presenta un panorama de las distintas maneras en que desde la dramaturgia se ha abordado el fenómeno, bajo distintas estéticas y concepciones del teatro desde la perspectiva indígena contemporánea.

Abstract

In this article are presented different approaches to the issue of violence in the Mexican indigenous theater of the last thirty years. An overview of the different ways from dramaturgy has dealt with the phenomenon under different aesthetic conceptions and theatrical ideas from the indigenous contemporary perspective.

Palabras clave: teatro indígena, violencia, dramaturgia maya, teatro campesino.

Key words: indigenous theatre, violence, mayan drama, farmworkers theatre.

¹ Doctor en Estudios Ibéricos y Latinoamericanos por la Universidad de Perpignan (Francia). Profesor de asignatura en el Colegio de Literatura Dramática y Teatro de la UNAM y profesor investigador de Tiempo Completo en la UAM-Azcapotzalco.

Para citar este artículo: Bullé-Goyri, Alejandro, "Tradición, historia y violencia en el arte escénico popular indígena mexicano contemporáneo", en *Tema y Variaciones de Literatura*, núm. 47, semestre II de 2016, UAM-A, pp. 93-106.

Una nota previa

En noviembre de 2011, en un encuentro académico dedicado a reflexionar sobre la presencia de la violencia en el teatro hispanoamericano, la investigadora Claudia Cabrera reflexionaba a propósito de la presencia avasalladora de representaciones de la violencia en las artes visuales y de su uso en expresiones como el performance, así como el uso de la espectacularidad y la teatralidad para ejercer la violencia contra la sociedad de determinados grupos criminales, y comentaba lo siguiente:

Al competir con el espectáculo real, el teatro tiene la batalla perdida, pues es insuperable. ¿Qué nos queda por hacer? y ¿qué queremos hacer frente a los sucesos? Esto es lo que nos planteamos de manera seria los que hacemos teatro.

Por otro lado, la situación ha provocado el rechazo de cierto esquema que consiste en recibir imágenes y, al volverse su espectador, someterse al discurso de esos otros, los que lo hacen y los que lo difunden.

¿No se parece mucho esta situación al arte teatral? Para mí, éste es el problema al que se enfrenta la escena y que está obligada a atender. La molestia es la imposición de las imágenes; la pregunta específica sería ¿cómo franquear ese esquema del que también participa el teatro? Y, en un paso más, ¿para qué representar la violencia? ¿Tendríamos que responder de otro modo, dados los hechos?²

Tomemos estas reflexiones sobre el teatro indígena contemporáneo en México como un intento por responder a estos cuestionamientos de Claudia Cabrera, y veamos cómo, en efecto, la noción de violencia es expresada a través de la representación de hechos que afectan el comportamiento del individuo o de su sociedad misma. Cabe cuestionarse sobre cómo puede llegar a representarse teatralmente la violencia en comunidades que han sido expues-

² Claudia Cabrera, "Reflexiones necesarias antes de montar escena", en José Ramón Alcántara Mejía, Jorge Yangali Vargas, *La re/representación de la violencia en el teatro latinoamericano contemporáneo: ¿ética y/o estética?*, p. 345.

tas a este fenómeno de manera sistemática. No resulta lo mismo representar desde una perspectiva de intelectual artista urbano el fenómeno de la crueldad de las masacres de las mujeres de Ciudad Juárez, que las masacres realizadas en el nombre del Dios cristiano y de la Corona Española en el siglo XVI en comunidades nahuas y mayas para sojuzgarlos y obligarles a renunciar a sus creencias y valores axiológicos ancestrales. En ambos casos se asoma el dilema ético-estético. ¿Con qué fines representamos la violencia en el teatro? ¿Qué es lo que desde mi horizonte de expectativa puedo expresar al respecto? ¿Quiénes son mis interlocutores? En el caso de las experiencias del teatro indígena o de teatro en lenguas originarias en México, las representaciones de la violencia adquieren una connotación particular, en la medida que suelen estar vinculadas con aspectos no sólo de denuncia social, sino también de reflexión sobre la historia y la identidad de los propios pueblos. Revisaremos a continuación algunos ejemplos de ello para reflexionar al respecto.³

³ Unas reflexiones previas sobre teatro indígena en México, de las que parte este trabajo, se encuentran en Alejandro Ortiz Bullé Goyri, "El hombre que se convirtió en zopilote: una leyenda en el teatro indígena comunitario de los años noventa", en *Tema y variaciones de literatura*, núm. 23, *El teatro mexicano del siglo XX*, México, UAM-Azcapotzalco, 2005, pp. 349-363; "A Journey through Identity in 'The Man Who Turned into a Buzzard' and the Mexican Indigenous Theater of the 1990s", *North American Borderland Narratives-French, Spanish, and Native Identities*, Ed. by Jeanette M. L. Toonder, NY, The Edwin Mellen Press, 2011, pp. 143-154.

De los ejemplos convencionales en el teatro indígena

Uno de los movimientos más reconocidos por la crítica especializada por el apoyo gubernamental recibido y por su presencia en escenarios nacionales e internacionales fue Teatro Indígena y Campesino de la comunidad indígena chontal en el poblado de Oxolotán, Tabasco, dirigido por María Alicia Martínez Medrano, desde los años ochenta del siglo pasado.⁴ Tal vez hemos tenido noticias del éxito obtenido por ese grupo con el montaje de *Bodas de Sangre* de Federico García Lorca, que llegó a presentarse con estruendoso éxito en el Festival de Teatro Latino en Nueva York y en el Festival de Cádiz, y en otros espacios de gran resonancia. La representación de García Lorca con un cuadro actoral indígena, utilizando escenarios naturales, caballos y despliegues espectaculares de teatro de masas, resultaba a la vista del espectador urbano o mestizo muy satisfactorio desde el punto de vista estético, pero en el fondo su directora María Alicia Martínez Medrano, no ahondaba en la manera como la problemática que se plantea en la obra lorquiana, afectaba a la vida de esta comunidad indígena. El problema de las imposiciones morales y tradicionales en la configuración de las parejas y de las relaciones amorosas, frente a la necesidad del libre albedrío de los jóvenes. Ese aspecto, aún presente en nuestros días en el medio indígena y rural mexicano, junto con la consecuente

⁴ Tamara Underiner, *Contemporary Theatre in Mayan Mexico, Death-Defying Acts*, Texas, University of Texas Press, 1997, pp. 78-100.

violencia ejercida hacia la mujer ante su condición subalterna, no era específicamente enfocado en el montaje, en virtud del interés esteticista de la directora. Otra de las obras importantes escenificadas por el laboratorio de Teatro Indígena y Campesino de Tabasco fue *La tragedia del jaguar*⁵, basada en una leyenda chontal y adaptada por María Alicia Martínez Medrano, Auldárico Hernández y María Alicia Trejo Espinoza en 1986. Se trata de una historia melodramática, aparentemente recuperada de la tradición oral de los chontales,⁶ en la que un niño y una niña son abandonados por su padre, con el que vivían, pues éste decide dejarlos por seguir a una mujer. Los niños en su crecimiento son protegidos por un jaguar y por una anciana que simboliza el espíritu protector de la madre tierra. La hermanita al crecer se enamora de un hombre que llega a la comunidad montado a caballo llamado “HOMBRE DE NEGRO” y acompañado de unos deslumbrantes extranjeros que son llamados “los conquistadores”, lo cual enfurece al hermano pues siente que su hermana le ha traicionado a él y a su raza. Por lo tanto la obra concluye con la muerte de los extranjeros y el asesinato de la hermana Candelaria a manos de su

hermano Ambrosio. Una extraña reflexión acerca de la etnicidad y el sentido de la otredad. Pareciera decirnos que por el hecho de ser indígena ninguna mujer tiene derecho a tener vínculo alguno con ningún extraño o persona ajena a su raza y tradición. De alguna manera, *La tragedia del jaguar* significó para el laboratorio de teatro indígena la culminación de una manera de ver y hacer el teatro.

Para muchos, la experiencia del TICT pareciera ser el único testimonio del teatro indígena mexicano moderno y contemporáneo, como también ocurre con el ya tradicional montaje del mito mexicana de *La Llorona*, en la versión teatral del mismo nombre de Maricela Lara, que sin ser otra cosa que una apropiación —a veces burda— de la *Medea* euripideana, nos muestra con ambiente de plumas y danzas concheras⁷, con un espíritu

⁵ Auldárico Hernández, Eutimio Hernández Román, María Alicia Martínez Medrano, et. al., *La tragedia del jaguar*, en *Tramoya. Cuaderno de Teatro*, v. 33, Universidad Veracruzana, 1992, pp. 79-89.

⁶ Auldárico Hernández, uno de los autores de esta pieza, menciona en el prólogo lo siguiente: “pedí permiso a los viejos, para tener su consentimiento, porque esta obra obliga a describir ceremonias que son sagradas para nosotros los chontales”. Auldárico Hernández, Eutimio Hernández Román, et. al., *op. cit.*, p. 80. Aunque en el texto no queda claro en su lectura a qué ceremonias sagradas se refiere.

⁷ “La Danza conchera o de concheros”, también conocida en ocasiones como “Danza Azteca”, es una danza de origen mestizo que evoca ciertos elementos rituales, coreográficos, rítmicos y de indumentaria del pasado mesoamericano mexicana. Se le denomina “Conchera o de concheros”, pues se utilizan conchas y cascabeles (coyoles) como instrumentos de percusión. Los danzantes llevan estos elementos en las piernas, haciéndolos percutir en cada paso de la danza. También por el uso de una suerte de mandolina con una caja de resonancia hecha con la concha o caparazón de tortuga o armadillo. Incorpora también otros instrumentos de origen prehispánico como el huéhuetl y el teponaxtlí. Suele ser muy espectacular y se ejecuta en fiestas patronales religiosas católicas y particularmente en las fiestas del Señor Santiago en algunas ciudades y poblaciones del altiplano mexicano y en las celebraciones en torno de la virgen de Guadalupe el 12 de diciembre. También se le conoce como “Danza Azteca” o “Danza de Conquista”. Francisco de la Peña, “Milenarismo, nativismo y neotradicionalismo en el México actual”, *Ciencias Sociales*

“indigenista” que escenificaba con atuendos que evocan cierta indumentaria indígena mexicana precortesiana la historia de la mujer indígena seducida por el conquistador para luego ser despreciada, Malinche o Malitzin, ubicada en la obra en cuestión como una personificación del espectro femenino que según cuentan los cronistas deambulaba por las orillas del lago de Texcoco en la gran Tenochtitlán hacia 1521, al que se le conoce legendariamente en México como “La Llorona”; una figura femenina que se aparecía en las riveras del lago de Texcoco lamentándose por la pérdida de sus hijos, como una premonición que anunciaba la futura caída de México Tenochtitlan a manos de los conquistadores españoles. En la versión teatral de Maricela Lara, la mujer indígena, al ser despreciada por el conquistador, presumiblemente Hernán Cortés, termina por asesinar a los hijos que procreó con éste, suplantando así la historia de Jasón y Medea que dio origen a la tragedia del dramaturgo griego Eurípides y haciendo a un lado los aspectos fantásticos y de presagios funestos que contiene la leyenda original.

He aquí lo que se nos informa en la página electrónica en donde se publicita el espectáculo como un atractivo local para turistas:

En Xochimilco, gobernaba Tlazocihuapilli, descendiente de la primera mujer gobernante de toda Mesoamérica y a quién se le atribuye la tradición de las mayordomías que

es la forma de organización de la comunidad para las celebraciones tradicionales y que hasta hoy rige a Xochimilco, se caracteriza por la premisa de equidad e igualdad porque incluye a todos los miembros de la comunidad en un sentido de colaboración en beneficio de todos, por lo tanto, las mayordomías han sido siempre una tradición puramente xochimilca. Se le atribuye también la creación de gran parte de los platillos típicos de la gastronomía xochimilca. Ayahutli y Nahui, hijas de Tlazocihuapilli, son herederas de la tradición. Nahui, es la voz y canto de la tradición y Ayahutli, el gran amor y el corazón de la tierra. Ayahutli, guerrera incansable, madre amorosa que asume a su pueblo como si fueran sus hijos y que sufre de la vejación por parte del Capitán de los tercios de avanzada, Don Alonso de Ordáz, quien de manera brutal invade Xochimilco tomando presa a la gobernante y obligando a Ayahutli a ser su mujer. Se acerca la fecha más importante del calendario mexicana, es la ceremonia de Tóxcatl y el pueblo se prepara para llevarla a cabo invitando a todos los gobernantes, pero los españoles deciden emboscar al pueblo y matar a los gobernantes como parte de su conquista, ese día se conoce como “la matanza del templo mayor”. Ayahutli sobrevive a la matanza y debido a su avanzado estado de gestación, sufre una crisis y en un estado de ensoñación decide vengar la muerte de su pueblo, quitándole la vida a su recién nacido y a ella misma, convirtiéndose desde entonces en la Llorona, el corazón de esta tierra; ese ser que desde antes de la conquista se lamenta cada noche por el destino cruel de sus hijos, a los que no sabe cómo protegerlos o a dónde llevarlos...

y *Religión*, año 3, núm. 3, pp. 95-113; Yólotl González Torres, *Danza tu palabra. La danza de los concheros*, Mexico, Plaza y Valdez, 2005.

La llorona grita desde cada calle, desde cada rincón de esta tierra, forjando una leyenda llena de misterio y tradición que desde hace cientos de años nos identifica y nos recuerda el legado de nuestros ancestros.⁸

Cabe apuntar de que en ambos casos se trató de formas espectaculares con una fuerte carga indigenista y folklorista con un enorme efecto mediático, al grado tal de que han sido utilizadas como elementos de promoción turística en algunas regiones de la Ciudad de México como Tláhuac, Xochimilco y Tlatelolco, como ha sido el caso de *La llorona*, o en la comunidad indígena Chontal de Oxolotán en Tabasco al sureste del país.

Otras voces en el teatro indígena contemporáneo

Trazar las fronteras entre lo indígena y lo no indígena en el arte teatral no es un asunto de fácil o clara definición, pero sí podemos observar un aspecto que oriente a entender mejor el uso que puede hacerse en el teatro indígena del tema de la violencia. El teatro, más allá de los ejemplos de teatro de arte o con fines de promoción turística, suele tener una carga de expresión identitaria, de interpelación del pasado o de la cultura propia en el ámbito indígena, lo que constituye una de las características más reconocibles de estas expresiones escénicas, junto con la revitalización de las lenguas originarias. Hay una fuerte carga de etnicidad y de cuestionamiento

al estado de cosas en que se vive con el fin de que el espectador comunitario asuma una determinada conciencia⁹ Pero más allá de estas reflexiones, es evidente que existen experiencias teatrales que abordan el tema de la violencia en el ámbito indígena bajo otras perspectivas. De hecho podemos decir que existe una fuerte tendencia en el teatro indígena y en la literatura actual, a representar ciertos y determinados aspectos de la violencia generada como consecuencia de los procesos de conquista y colonia, o como parte de determinados aspectos de “usos y costumbres” en las relaciones intrafamiliares en ciertas comunidades. La violencia en las manifestaciones del teatro indígena en México, puede decirse que es una de las líneas temáticas más claramente reconocidas.

Una muestra de ello es el teatro que se realizó en las comunidades del sur de Chiapas, en las llamadas comunidades zapatas entre etnias tzeltales y tzotziles y del que muchos investigadores se han ocupado en reseñar profusamente, como ha sido el caso de Tamara Underiner¹⁰, Donald Frischmann¹¹ o Israel Franco¹².

⁸ *La llorona en Xochimilco*, <http://www.lalloronaen-xochimilco.com/> [junio 2016].

⁹ Elizabeth Araiza Hernández, “Las Figuras emblemáticas del poder en el teatro indígena”, *Théâtre et pouvoir*, Presses Universitaires de Perpignan-CRILAUP, Coll. Études, 2002, pp. 613-621.

¹⁰ Tamara Underiner, *op. cit.*

¹¹ Donald Frischmann, Carlos Montemayor, *Palabras de los Seres Verdaderos/Words of the True Peoples*, vv. I-III, Dallas, University of Texas Press, 1994/1995/1997; *U Túumben K'aayilo'ob X-Ya'axche' / Los Nuevos Cantos de la Ceiba*, Mérida, SEDECULTA-Yucatán, 2010.

¹² Israel Franco, *Teatro Comunitario, @cuaderno de investigación* [CD-ROM], México CITRU-INBA/Conaculta, 2010.

De todos para todos/ Skotol ta skotol,¹³ creación colectiva del grupo de teatro *Lo'il Maxil* ("La Risa de los monos", en lengua tzotzil), el cual alejado de folklorismo indigenista, como ocurre con los ejemplos del Teatro Campesino de Tabasco, expone en la escena algunos de los conflictos que dieron origen al levantamiento armado en Chiapas en enero de 1994. Pero tampoco se trató de un espectáculo de carácter militante o panfletario, sino de una reflexión desde la perspectiva de la cultura indígena de los desequilibrios sociales y de la explotación irracional de lo que la naturaleza ofrece a la humanidad. En principio pareciera que se trata de una obra típica de agitación y propaganda, en donde un rico cacique mestizo, amparado en la presunta existencia de documentos de propiedad, pretende arrebatarle a los indígenas las tierras que durante generaciones han cultivado. Con el contubernio de las autoridades corruptas lo consigue con toda facilidad y los indios son expulsados y enviados a tierras al interior de la selva. Pero ocurre algo singular, los animales y la naturaleza se rebelan contra la invasión y destrucción por parte de los humanos contra su hábitat. El pueblo tzotzil se levanta en armas contra sus opresores, los ladinos y mestizos, pero la Naturaleza es quien se encarga de hacer el ajuste de cuentas.

El pueblo Tzotzil, en la voz del personaje Maruch, expresa lo siguiente: "¡Ésta es una lucha de todos para todos! ¡Aunque caiga nuestra sangre, queremos que nues-

tros hijos vivan con justicia! (*Mueren la mujer y un guardia blanca. Todos se quedan inmóviles*)".¹⁴ Aparece entonces un espíritu ancestral, El Dueño de la Tierra, para intentar recuperar la armonía en el reino de los hombres y su relación con la naturaleza:

¡Retoños de la tierra –les dice el Dueño de la Tierra, a los indígenas levantados en armas y a los soldados–, ¡detengamos esta matanza! ¡Que no corra más sangre! ¿No ven que todos ustedes son hermanos? Si quieren ser felices sobre la tierra, deberán aprender a respetarse y a unirse como hermanos y a respetar también a los animales y plantas de la tierra. ¡Que el gran espíritu solar ilumine la verdadera paz, si así lo hacen! ¹⁵

Este grupo de teatro *Lo'il Maxil*, que ha trabajado en donde el gran teatro de las ciudades nunca ha llegado, realizando sus espectáculos en lenguas autóctonas, participa de las actividades de la famosa Casa del Escritor Indígena Sna Jtz'ibajom, A.C. de San Cristóbal las Casas, Chiapas, la cual ha hecho una de las labores de recuperación y de revitalización de las lenguas y literaturas originarias más sorprendentes en el país.¹⁶

¹⁴ *Ibid.*, p. 150.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Véase al respecto el artículo en la revista *Proceso*, del 5 de febrero de 1994 (<http://www.proceso.com.mx/164517/el-grupo-teatral-indigena-sna-jtz-ibajom-de-chiapas-recoge-la-tradicion-de-la-cultura-maya-ahora-con-apoyo-del-cnca-bancomer-y-la-fundacion-rockefeller>). En la página oficial del Premio Nacional de Artes y Tradiciones Populares de México, se lee lo siguiente a propósito de esta asociación: "Histórico galardonados [1994]

¹³ Sna Jtz'ibajom y Martín López Ramírez, "*De todos para todos*" (*creación colectiva*), en Donald Frischmann, Carlos Montemayor, *op. cit.*, pp. 118-151.

Cabe mencionar que la obra fue escrita y escenificada, en el pleno momento del alzamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), que había cobrado una enorme importancia nacional e internacional y sus demandas de reivindicación y sus propuestas de autonomía en las comunidades indígenas comenzaban a configurarse. De manera que las expresiones de violencia en la lucha por defender la dignidad del pueblo tzotzil, manifestadas en la obra, se manifestaban de manera equivalente en la realidad misma. El teatro, así, se configu-

raba como un espejo de ese momento histórico en el espectador indígena en el Estado de Chiapas.

María Luisa Góngora Pacheco, de Ochucuchcab, en Yucatán, quien ha realizado un trabajo teatral constante en su comunidad, creó un espectáculo que sigue aún presente en la vida escénica en las comunidades de Yucatán: *Nuestra vieja pobreza*¹⁷. Una obra basada en una narración de la tradición oral, como ocurre con un número importante de espectáculos de teatro indígena.¹⁸ Aquí, se cuenta la historia de una anciana muy mayor que recibe la visita de la muerte para llevársela. Pero la mujer ha hecho un pacto con otro viejo brujo para que quienes se suban a su árbol de guayabas no puedan bajar de él. Por lo tanto la anciana acepta que la muerte se la lleve y le pide a la muerte que le baje una fruta para el camino. La Muerte acepta y por tanto queda atrapada en el árbol y la viejita, “Nuestra vieja pobreza”, consigue mantenerse viva. Así se nos ofrece una risueña explicación de por qué la pobreza se mantiene entre los pueblos mayas hasta nuestros días. Una manera, claro está,

Asociación de Actores y Escritores SNA JTZ'IBAJOM
Cultura de los Indios Mayas, A.C.

Premio Nacional de Tradiciones y Culturas Populares. Hace décadas que nació esta Asociación con el objetivo de lograr la autosuficiencia y remediar carencias educativas y culturales en las comunidades indígenas por lo cual trabajan en capacitar a escritores, actores y promotores culturales Tzeltales y Tzotziles en las áreas con más carencias. Desde su creación, esta organización ha trabajado en la reivindicación, preservación y desarrollo de los valores culturales Tzeltales y Tzotziles en los Altos de Chiapas, a través de la capacitación progresiva en técnicas literarias, dramáticas (guiñol y teatro), audiovisuales (radio, foto, video y artes plásticas). Han publicado libros, obras de teatro guiñol, obras de teatro formal y han producido varios videos. Esta organización ha presentado su trabajo principalmente en las comunidades indígenas y en diversas regiones del estado de Chiapas, así como en otras entidades. Cabe señalar presentaciones en otros países como Honduras, Guatemala, Estados Unidos y Canadá. La asociación fue reconocida en el año 2000 por el Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas, en 2002 por la Universidad Autónoma de Chiapas y en 2003, por su participación en el Circuito Artístico Nuestras Raíces por el Centro Estatal de Lenguas, Arte y Literatura Indígenas. Pero lo más destacable es el reconocimiento y apoyo que han recibido de las comunidades en las que han mostrado su trabajo.” (http://www.pnca.sep.gob.mx/es/pnca/Asociacion_de_Actores_y_Escritores_SNA_JTZIBAJOM_Cultura_de_los_Indios_Mayas_AC) [julio 2016].

¹⁷ María Luisa Góngora Pacheco, “Nuestra vieja pobreza”, en Frischmann, Donald, *U Túumben K'aayilo'ob X-Ya'axche' / Los Nuevos Cantos de la Ceiba*, Mérida, SEDECULTA-Yucatán, 2010, pp. 100-111.

¹⁸ Cabe mencionar que la versión de Góngora Pacheco ha trascendido más en su forma literaria, como cuento, que como obra dramática; no obstante, la obra y su escenificación se mantiene, después de más de una década, presente en los escenarios populares del sureste mexicano, como se observa en este testimonio periodístico: “Escenificarán muerte y pobreza de comunidades en lengua maya”, en periódico *Tribuna Campeche*, 12 de septiembre de 2016. <http://tribunacampeche.com/yucatan/2016/09/12/escenificaran-muerte-pobreza-comunidades-lengua-maya/>

un tanto fuera de lo común, para expresar o interpretar las causas y efectos violentos de la muerte y la pobreza en las comunidades mayas. La tradición oral ofrece, como se nota en este ejemplo, una gran gama de posibilidades para la creación teatral entre los pueblos originarios en México.

Un caso singular es el de *Los hombres de los bosques*, un espectáculo de teatro bilingüe purépecha-español, realizado en los años ochenta del siglo pasado en Arte Escénico Popular con el maestro Rodolfo Valencia como director y con maestros indígenas rurales bilingües de la región purépecha de los bosques de Michoacán, en apoyo a programas educativos. El drama nos presenta la historia de la lucha de un puñado de jóvenes en contra de los caciques del lugar que pretenden comercializar la riqueza forestal de la comunidad, aún a costa de destruir el patrimonio de los pueblos indígenas de Michoacán y en beneficio de unos cuantos. La lucha sirve de marco para exponer los conflictos generacionales entre los jóvenes purépechas y los viejos dueños de las tradiciones; cuestionamientos a los llamados “usos y costumbres” que justifican el autoritarismo, la sumisión de la mujer, la violencia social y familiar, y el alcoholismo consuetudinario. Así como también para plantear el derecho de los pueblos indígenas a su autodeterminación y a decidir por cuenta propia cómo proteger y explotar sus propios recursos naturales; en este caso la madera de sus bosques. Uno de los momentos más intensos y simbólicos de la obra, no está en el momento en que los jóvenes descubren y desenmascaran la conspiración de los viejos caciques para vender ilegalmente la madera,

ni en su enfrentamiento, sino en el momento en que la esposa del cacique Florentino, doña Salud, se rebela contra él, en el momento en que aquel ejerce su derecho como hombre a golpear a su mujer cuando le plazca, mientras que ella, en un gesto de recuperación de su dignidad como purépecha y como mujer, lo confronta:

FLORENTINO: (*Se quita el cinturón y le da con él*).

SALUD: (*Ella toma la punta del cinturón y de un tirón se lo hace soltar*) No me vuelvas a golpear nunca. O me iré yo también para siempre. Te dejaré y no volverás a saber de mí.¹⁹

La idea de combatir el rezago cultural y replantear las relaciones interpersonales en una determinada comunidad indígena, a partir del hecho mismo de que las mujeres asuman su derecho a defenderse y a vivir con dignidad, ajenas al maltrato consuetudinario, es ya de por sí un rasgo de gran originalidad en esta obra de teatro purépecha. La representación escénica de esta simple acción y su respuesta inmediata de aprobación de mujeres espectadores, durante las presentaciones que tuvo esta obra en el medio indígena y rural de México, tenía un profundo eco entre espectadores femeninos; el teatro expresaba y reafirmaba su propia necesidad de reivindicar su dignidad frente a la violencia de género y familiar a la que han

¹⁹ Rodolfo Valencia, *Los hombres de los bosques* (obra dramática realizada con maestros purépechas de educación bilingüe), México, Arte Escénico Popular, 1981 (copia mecanoscrita).

sido sometidas durante siglos. *Los hombres de los bosques* se representaba, de acuerdo con el tipo de público con el que se contaba, en español o en purépecha, con lo que la recepción fue muy amplia, abarcando ámbitos no siempre indígenas. Desconozco si la obra continúa representándose en las poblaciones de los bosques purépechas, pero es evidente que a pesar de los años, su actualidad y vigencia es palpable. No parece que las circunstancias de desigualdad y de explotación social hayan cambiado radicalmente en el país.

El teatro indígena y la conciencia histórica

FRAY DIEGO.- Mira, Fray Francisco, anota todo lo que estamos haciendo. Acuérdate que hoy es domingo, 12 de julio de 1562. En nombre de la Santa Inquisición y de Felipe II de España estamos realizando este auto de fe. De esto España estará feliz y nuestro Dios no nos negará un pedazo de cielo.²⁰

Una de las virtudes del teatro indígena y comunitario en sus diferentes configuraciones y ámbitos culturales, es el de proveer al espectador popular de elementos para comprender, criticar o cuestionar su propia cultura, sus valores y su historia. El teatro, como expresión de una colectividad, abre espacios para retratar y reinterpretar determinados aspectos de su realidad. En este caso el teatro y su dramaturgia establecen

un encuentro con el pasado, en una suerte de “puesta en escena de la historia” –como suele decirse– para que el espectador actual pueda atender a enfoques distintos de sus raíces históricas. Se trata de la teatralización, de uno de los momentos más dolorosos y traumáticos para los pueblos mayas, el llamado Auto de Fe de Maní, llevado a cabo por el fraile evangelizador Fray Diego Landa en el siglo XVI, en donde se masacró a la población indígena y se quemaron buena parte de sus códices en los cuales se guardaba el conocimiento ancestral de los pueblos mayas, en el nombre de la verdadera religión y para mayor gloria del Imperio Español. La obra se titula *El auto de fe de Maní o Choque de dos culturas*²¹, del profesor de educación primaria y director de escena Carlos Armando Dzul Ek, y escrita y representada en diferentes comunidades mayas en Yucatán desde 1998.

La obra comienza con una danza en donde el pueblo de Maní en procesión entona cantos de felicidad y unidad:

Despierta Chichen Itzá/También tú, Maya-pán, y tú Izamal, también Labná y también tú Maní./ Vénganse compañeros todos, levántense./ Vengan a cantar, que estemos felices porque se está terminando la época de muchísimo trabajo./ No olvides Tutul Xiú, que eres muy bueno/ No olvides que tú nos quieres mucho./ Deja entre nosotros tu corazón./ Despierta Chichen Itzá.²²

²⁰ Carlos Armando Dzul Ek, “El auto de fe de Maní o Choque de dos culturas”, en Donald Frischmann, Carlos Montemayor, *op. cit.*, p. 113.

²¹ *Ibid.*, pp. 111-116.

²² *Ibid.*, p. 111.

La procesión y los cantos son interrumpidos con ominosos augurios expresados por el gobernante Tutul Xiú: “¡Hijos míos, tengo presentimientos terribles, supongo que algo malo ocurrirá y que es muy probable que sea la última vez que vemos estos bailes” (p. 111). Y en efecto los presentimientos del gobernante Tutul Xiú resultan ciertos. Más adelante aparece Fray Diego Landa, evangelizador de la Península de Yucatán, y a pesar de que expresa que viene en son de paz y con ánimo de dialogar, se establece el primer choque cultural entre España y las culturas mayas: la lengua. Se suceden diálogos de confrontación entre los misioneros españoles y la población maya. Pero Fray Diego Landa elige a unas jóvenes mayas para que aprendan castellano y para adoctrinarlas en la religión católica. Las jóvenes mujeres aprenden el Padre Nuestro hostigadas por las armas de fuego de los soldados españoles. Se suceden entonces escenas en donde los frailes evangelizadores van confundiendo las prácticas culturales del pueblo maya como actos de herejía y adoración al diablo. Se sucede entonces el famoso Acto de Fe de Maní ocurrido en efecto en 1562. Fray Diego Landa ordena quemar ídolos, códices y todo vestigio de la cultura maya, en el nombre de Jesucristo y los reyes de su patria; mientras que la población es golpeada y torturada para que abjure de sus propias tradiciones y visiones del mundo y sea finalmente conquistada por el poder de “dos pedazos de madera”, que simbolizan un crucifijo, como expresa la hechicera vidente que aparece en la obra.

Finalmente al término de la obra dramática el gobernante Tutul Xiú vuelve a

hablar para expresar el sentir de su pueblo sometido y masacrado:

TUTUL XIÚ.- Ahora podemos pensar que nos han sometido. Sin embargo, algún día sufrirán las consecuencias, porque nosotros nacimos libres, libres como el aire que respiramos, libres como los pájaros que vuelan y nuestros dioses nos protegerán y retomaremos nuestro camino. (p. 114)

El acto de revivir teatralmente en su propia lengua de origen y no en español uno de los sucesos más traumáticos del proceso de conquista y evangelización de los pueblos amerindios, por parte del grupo teatral Sac Nicté (flor blanca) en 1991, en el mismo sitio donde ocurrió la masacre, resultó un acto de un significado cultural de amplio alcance, en la medida en que los espectadores mayas actuales reconocían y le daban explicación a su propia historia, como lo testimonia Donald Frischmann en sus reflexiones a propósito de la primera representación de esta obra: “Aquella noche, la multigeneracional compañía Sac Nicté—compuesta de unos cincuenta actores comunitarios de toda la región— se pararían en el epicentro de aquel holocausto cultural”²³. Es decir, la obra se representó en el mismo sitio en donde ocurrieron los acontecimientos históricos; lo cual encierra un acto de recuperación de la dignidad y de resistencia cultural, que a lo largo de los años ha ido permeando en las comunidades de origen maya. El teatro escrito y representado en sus

²³ *Ibid.*, p. 48.

idiomas originarios ha sido un elemento fundamental para la revitalización de sus propias lenguas y valores axiológicos, no sólo en entre los pueblos mayas sino en multitud de pueblos originarios de México, que han encontrado en el teatro una herramienta para reconocer su propia voz, a pesar de lo duro que podría ser, en ocasiones, la representación de actos de violencia y de dolor.

Nota final

Podemos observar a partir de los ejemplos comentados en este trabajo como el teatro ha sido un recurso eficaz para reflexionar en torno a la manera como los actos de violencia social, histórica, intrafamiliar o de género afectan la vida de las etnias indígenas en el México contemporáneo. Las representaciones de la violencia, tanto desde su perspectiva histórica, como de problemas raciales o de clase, así como su presencia en espacios sociales e intrafamiliares, pueden tener una connotación distinta en cuanto a la respuesta inmediata del espectador o receptor de las obras representadas. Es claro que los contextos de enunciación y de recepción finalmente son lo que definen el sentido de la teatralización de la violencia; el propio espacio sociocultural determinará la producción de sentido, pero también habría que explorar las diferencias de matices entre el ámbito indígena y popular y el teatro indigenista promovido con fines turísticos en México. Los ejemplos aquí observados nos presentan un panorama en donde la presencia de la violencia en las obras dramáticas, cumple un sentido de expresión de una

conciencia social e histórica que diverge de lo que pueden ser las representaciones de la violencia en los ámbitos urbanos o de teatro de arte, en donde la problemática es distinta y extremadamente compleja y contradictoria. La estética de las representaciones en el teatro indígena, junto con la creación de nuevos textos dramáticos basados en la propia lucha social de los pueblos, en su microhistoria y en sus mitos y leyendas, tiene como propósito mayor el de apropiarse de la historia y de su propio presente. Así como también, abrir espacios de reflexión a través del teatro y del uso escénico de las lenguas propias, contra la opresión y marginación en la que se encuentran sometidos. Aunque tampoco podemos negar la eficacia cultural, que el teatro indígena diseñado con fines turísticos o estrictamente educativos, pueda llegar a tener, en la medida en que aporta y retroalimenta al espectador de elementos de etnicidad y de revaloración de su propia riqueza cultural.

Así como lo manifiesta Donald Frischmann, cuando reflexiona a propósito de su amplia experiencia como espectador, investigador e impulsor de estas manifestaciones teatrales:

El teatro popular, presentado en vivo en lengua indígena en lugares naturales de concurrencia (mercados, plazas centrales, patios de escuela, canchas municipales de basquetbol), sigue siendo un medio masivo a través del cual los actores comunitarios aún reconocen sus raíces históricas, procuran darle continuidad a una herramienta cultural y lingüística única. Su labor es contraria a las

fuerzas occidentales que desafían sin tregua el derecho de los pueblos indígenas a la auto-determinación.²⁴

El teatro, con sus representaciones de la vida, la historia, la marginación y, como en este caso, la violencia que se presenta en las distintas comunidades indígenas en México, es una herramienta para el cambio social y un espacio para la toma de conciencia, no sólo de lucha contra su situación adversa, sino –quizás lo más importante– sino de su propio ser y su reencuentro con sus propias raíces. En la búsqueda colectiva de mejores horizontes, diversas culturales indígenas en México han encontrado en el arte escénico una vía para revitalizar su lengua y problematizar sobre su propia conciencia colectiva, como se ha observado en las obras aquí comentadas.

Obra citada o consultada

Alcántara Mejía, José Ramón, Jorge Yanagali Vargas, *La re/representación de la violencia en el teatro latinoamericano contemporáneo: ¿ética y/o estética?*, México, Universidad Iberoamericana, 2016.

Araiza Hernández, Elizabeth, “Las Figuras emblemáticas del poder en el teatro indígena”, *Théâtre et pouvoir*, Presses Universitaires de Perpignan-CRILAUP, Coll. Études, 2002, pp. 613-621.

Cabrera, Claudia, “Reflexiones necesarias antes de montar escena”, Alcántara Mejía, José Ra-

món, Jorge Yanagali Vargas, *La re/representación de la violencia en el teatro latinoamericano contemporáneo: ¿ética y/o estética?*, México, Universidad Iberoamericana, 2016, pp. 345-352.

Chabaud Magnus, Jaime, “El jaguar, el pueblo y el teatro”, en *Tramoya. Cuaderno de Teatro*, v. 33, Universidad Veracruzana, 1992.

De la Peña, Francisco, “Milenarismo, nativismo y neotradicionalismo en el México actual”, *Ciencias Sociales y Religión*, año 3, núm. 3, 200, pp. 95-113.

Dzul Ek, Carlos Armando, “El auto de fe de Maní o Choque de dos culturas”, en Frischmann, Donald, Carlos Montemayor, *Palabras de los Seres Verdaderos/Words of the True Peoples*, vv. I-III, Dallas, University of Texas Press, 1994/1995/1997, pp. 111-116.

“Encuentro Estatal de Teatro indígena” (marzo de 2016), Creación Indígena. Espacio dedicado a las Artes Indígenas Tradicionales y Contemporáneas del Continente... <http://creacionindigena.blogspot.mx/> [2016].

“Escenificarán muerte y pobreza de comunidades en lengua maya”, en periódico *Tribuna Campeche*, 12 de septiembre de 2016. <http://tribunacampeche.com/yucatan/2016/09/12/escenificaran-muerte-pobreza-comunidades-lengua-maya/>

Franco, Israel, *Teatro Comunitario, @cuaderno de investigación* [CD-ROM], México CITRU-INBA/CONACULTA, 2010.

Frischmann, Donald, Carlos Montemayor, *Palabras de los Seres Verdaderos/Words of the True Peoples*, vv. I-III, Dallas, University of Texas Press, 1994/1995/1997.

Frischmann, Donald, *U Túumben K'aayilo'ob X-Ya'axche' / Los Nuevos Cantos de la Ceiba*, Mérida, SEDECULTA-Yucatán, 2010.

²⁴ Donald Frischmann, *U Túumben K'aayilo'ob X-Ya'axche' / Los Nuevos Cantos de la Ceiba*, Mérida, SEDECULTA-Yucatán, 2010, p. 48.

- Góngora Pacheco, María Luisa, "Nuestra vieja pobreza", en Frischmann, Donald, *U Túmben K'aayilo'ob X-Ya'axche' / Los Nuevos Cantos de la Ceiba*, Mérida, SEDECULTA-Yucatán, 2010, pp. 100-111.
- González Torres, Yólotl, *Danza tu palabra. La danza de los concheros*, Mexico, Plaza y Valdez, 2005.
- Hernández, Auldárico, Eutimio Hernández Román, María Alicia Martínez Medrano, et al., *La tragedia del jaguar*, en *Tramoya. Cuaderno de Teatro*, v. 33, Universidad Veracruzana, 1992, pp. 80-89.
- Ortiz Bullé Goyri, Alejandro, "A Journey through Identity in 'The Man Who Turned into a Buzard' and the Mexican Indigenous Theater of the 1990s", *North American Borderland Narratives-French, Spanish, and Native Identities*, Ed. by Jeanette M. L. Toonder, NY, The Edwin Mellen Press, 2011, pp. 143-154.
- Ortiz Bullé Goyri, Alejandro, "El hombre que se convirtió en zopilote: una leyenda en el teatro indígena comunitario de los años noventa", en *Tema y Variaciones de Literatura*, núm. 23. *El teatro mexicano del siglo xx*, México, UAM-Azcapotzalco, 2005, pp. 349-363.
- Premio Nacional de Ciencias y Artes, Históricos Galardonados, http://www.pnca.sep.gob.mx/es/pnca/Asociacion_de_Actores_y_Escritores_SNA_JTZIBAJOM_Cultura_de_los_Indios_Mayas_AC
- Rizk, Beatriz, "Introducción: La dramaturgia indígena/indigenista en América Latina: 550 años después", *Tramoya. Cuaderno de Teatro*, v. 33, Universidad Veracruzana, 1992.
- Sna JTZ'ibajom y Martín López Ramírez, "De todos para todos" (*creación colectiva*), en Frischmann, Donald, Carlos Montemayor, *Palabras de los Seres Verdaderos/Words of the True Peoples*, vv. I-III, Dallas, University of Texas Press, 1994/1995/1997, pp. 118-151.
- Underiner, Tamara, *Contemporary Theatre in Mayan Mexico, Death-Defying Acts*, Texas, University of Texas Press, 1997.
- Valencia, Rodolfo, *Los hombres de los bosques (obra dramática realizada con maestros purépechas de educación bilingüe)*, México, Arte Escénico Popular, 1981 (copia mecanoscrita).
- Vega, Miguel de la, "El grupo teatral indígena Sna jtz'ibajom, de Chiapas, recoge la tradición de la cultura maya, ahora con apoyo del CNCA, BANCOMER y la fundación Rockefeller", en revista *Proceso*, 5 febrero de 1994, <http://www.proceso.com.mx/164517/el-grupo-teatral-indigena-sna-jtz-ibajom-de-chiapas-recoge-la-tradicion-de-la-cultura-maya-ahora-con-apoyo-del-cnca-bancomer-y-la-fundacion-Rockefeller>

Teatro totonaca contemporáneo

DOMINGO ADAME | UNIVERSIDAD VERACRUZANA

Resumen

En el presente ensayo presento el contexto y las características del Teatro Totonaca Contemporáneo, derivados de sus antecedentes y procesos de trabajo a lo largo de treinta años y cuyo testimonio es el libro *A la luz del padre Sol* (2014). *Guiones de teatro comunitario totonaca*. Identifico su teatralidad y analizo uno de ellos: "Tejedoras del Destino", basado en la estrategia de la transdisciplinariedad y en la estética de lo performativo.

Abstract

In the present essay I present the context and the characteristics of the Contemporary Totonaca Theatre derived from his antecedents and processes of work throughout thirty years and whose testimony is the book *A la luz del padre Sol* (2014). *Guiones de teatro comunitario totonaca*. I identify its theatricality and analyse one of them "Tejedoras del Destino" based on the strategy of the Transdisciplinarity and of the Aesthetics of Performative.

Palabras claves: comunidad, Teatro Totonaca Contemporáneo, *A la luz del padre Sol*, guiones, Centro de las Artes Indígenas, "La Casa".

Key words: community, Totonaca Contemporary Theatre, *A la luz del padre Sol*, Scripts, Indigenus Center of the Arts, "The House".

Para citar este artículo: Adame, Domingo, "Teatro totonaca contemporáneo", en *Tema y Variaciones de Literatura*, núm. 47, semestre II de 2016, UAM-A, pp. 107-121.

A manera de introducción. El teatro indio y comunitario en México

Una de las vertientes más significativas del teatro en México y en el mundo es aquella que tiene su fuente en las culturas originarias y en un tipo de estructuración comunitaria donde sus integrantes participan y/o determinan el desarrollo de todo el proceso de preparación, ejecución y recepción. Las formas tradicionales tienen el propósito de conservación en tanto que las contemporáneas, de actualización y transformación cultural, conscientes de que una está incluida en la otra. En ambas formas se hallan tendencias religiosas, históricas y políticas. Muchas de ellas tienen alcance nacional por encontrarse en diversos estados del país, y otras regional o local cuando comparten un área geográfica o cultural delimitada, o pertenecen a una comunidad específica. En cuanto a lo comunitario, si bien en todos los grupos humanos existen elementos que les otorgan su carácter de "comunidad" (lengua, religión, territorio), el resto de elementos "culturales" de los individuos que la constituyen son casi siempre diferentes. Unidad y diversidad es el binomio que identifica a la comunidad.

Los teatros comunitarios difieren por el tipo de comunidad en donde se generan y desarrollan: rural, urbana, indígena, mestiza, etcétera, pero todos comparten el objetivo de establecer relaciones de respeto, tolerancia y comprensión entre sus miembros, así como el apego a valores profundos. No fomentan la división de la comunidad en donde actúan, ni están al servicio de una ideo-

logía en particular, aspiran en cambio a la formación del sujeto comunitario en el sentido antes expuesto. No son teatros de propaganda (aunque esto no excluye que una comunidad pueda utilizar el teatro para tales fines) y buscan en las diversas tradiciones teatrales y culturales –propias y ajenas– el lenguaje más adecuado para su realización escénica. Tampoco aspiran a competir con otras formas de producción teatral, sino que buscan satisfacer una necesidad de expresión y comunicación espiritual nacida de su propia comunidad.

Entre las expresiones de *Teatro indio y comunitario tradicional* se encuentran: ceremonias, danzas-drama, danzas, comedias, farsas, sainetes, loas, églogas, autos, entremeses, pastorelas, etcétera. Entre sus características están las siguientes: 1) poseen un contenido y esencia de identidad, 2) tienen como función principal la legitimación de la cohesión grupal y 3) conservan series de complejos socioculturales, estructurados en especie de "esquemas" o "sistemas" que tienen estrecha relación tanto con la memoria histórica como con la cosmogonía y la cosmovisión, y cuyas partes esenciales permanecen ocultas en la memoria colectiva y sólo reaparecen cíclicamente en las representaciones colectivas de tipo mágico-religioso y, siempre, en actitud solemne.¹

El *Teatro indio y comunitario contemporáneo* comparte, en esencia, las caracte-

¹ Jiménez Carastillo, Manuel, "Investigación sobre teatro indígena y campesino. Un punto de vista antropológico", en *Memoria del III Encuentro Nacional de Investigación Teatral*, México, CITRU-INBA, 1992, pp. 44-45.

rísticas del *tradicional* y se distingue por la incorporación de nuevos contenidos —especialmente políticos— y técnicas modernas que, en ocasiones, llegan a producir nuevas formas; pero, por lo general, tiene su base en las representaciones ancestrales. En este ámbito se inscribe el trabajo que desarrolló la Asociación Nacional Teatro-Comunidad (TECOM), fundada en 1987 y vigente hasta principios del presente siglo por teatristas, investigadores y promotores culturales que habían participado en diversas experiencias de teatro popular en México desde los años setenta en proyectos como: Teatro Popular del INEA, Arte Escénico Popular, Teatro CONASUPO de Orientación Campesina. Pero sus antecedentes remotos están en las acciones educativas de los gobiernos posrevolucionarios como las Misiones Culturales y el Teatro del Centro Regional para la Educación Fundamental de América Latina, CREFAL.

TECOM, asociación civil sin fines de lucro, jugó un papel generador que rebasó los límites del espectáculo teatral y repercutió a nivel comunitario en grupos netamente indígenas y en zonas urbanas con acciones como: fiestas y cursos nacionales, estatales y regionales, realización de estudios y la publicación de artículos de divulgación en México y en el extranjero. Desde 1987 y hasta 1999 se realizaron las “Fiestas nacionales de teatro-comunidad”, que llegaron a aglutinar un promedio de treinta grupos teniendo como sede poblaciones indígenas: Coxquihui, Veracruz; Zitlala, Guerrero; Caltzontzin, Michoacán; Amecameca, Estado de México; Ocotlán, Oaxaca, y muchas más.

El teatro totonaca contemporáneo

En la zona totonaca² del estado de Veracruz se inició desde 1982 un movimiento teatral auspiciado por la entonces Dirección General de Culturas Populares de la Secretaría de Educación Pública en la Unidad Regional Papantla³. Los Promotores Culturales, jóvenes totonacas de diversas poblaciones bajo la guía de Francisco Acosta Báez, asumieron como un compromiso de vida el binomio Teatro-Comunidad. Acosta tenía como antecedente haber formado parte de la “Brigada Ricardo Flores Magón” del Teatro de Orientación Campesina de Conasupo a fines de los años setenta, por lo que tenía conocimiento de la “Metodología de teatro campesino” elaborada por el maestro Rodolfo Valencia.⁴

² La cultura totonaca que tuvo su origen hacia el 400 d.C. pervive hasta la actualidad en los estados de Puebla y Veracruz, siendo en este Estado de la república mexicana donde se encuentra su vestigio más importante, la ciudad sagrada de El Tajín.

³ Arte Escénico Popular era un organismo que formó parte de la Dirección General de Culturas Populares (DGCP) de la SEP de 1976 a 1982 bajo la dirección artística del maestro Rodolfo Valencia y contaba con dos áreas: un Taller de formación de grupos con sede en la Ciudad de México y un equipo de promotores teatrales, ubicados en las Unidades Regionales en varios estados del país. Al desaparecer Arte Escénico Popular se continuó la labor de promoción a través de la DGCP.

⁴ Esta metodología tenía como principio no enseñar a actuar a los miembros de las comunidades, sino proporcionar las herramientas para una comunicación lúcida y sensible de sus ideas y sentimientos. Ver Rodolfo Valencia, “Metodología de Teatro Campesino”, en *Acotación*, núm. 3, año 2, México, CTRU, INBA, 1992. Francisco Acosta es el Director del Centro de las Artes Indígenas (CAI).

Domingo Francisco Velasco –uno de aquellos promotores–, compilador de los guiones y coordinador de la Casa de las Artes de la Representación⁵ del Centro de las Artes Indígenas (CAI), originalmente llamada Casa del Teatro, da cuenta del proceso desde la conformación de un grupo de actores en 1982, hasta llegar a la creación de “La Casa” en el CAI en 2008. Durante ese tiempo, dice:

se trabajó con grupos de promotores culturales, niños, jóvenes estudiantes y adultos de la región [...]. La mayoría de las obras fueron creadas de manera colectiva basadas en costumbres, conocimientos y en la mitología, narrativa popular y problemas de la región. Las obras se han trabajado de manera bilingüe (totonaca-español), en las cabeceras municipales de Papantla, Coxquihui, Espinal y Filomeno Mata, en Veracruz, y se han presentado en eventos culturales y en las ferias patronales de los municipios de Papantla, Coxquihui, Mecatlán, Espinal, Poza Rica, Gutiérrez Zamora, así como en foros de Xalapa, Ciudad de México y Huachinango. Desde el año 2000 se presentan también en el Festival Cumbre Tajín.⁶ La gente de la región ya se apropió de estas prácticas teatrales sobre asuntos que retoman de sus propios conocimientos.⁷

⁵ En adelante siempre que se aluda a ella se escribirá “La Casa”.

⁶ Cumbre Tajín es un festival que se realiza anualmente en el equinoccio de primavera desde el año 2000, en la zona totonaca de El Tajín, Veracruz, en el parque Takilshukut (El lugar del origen).

⁷ Domingo Francisco Velasco (comp.), *A la luz del padre sol. Shmakgashkag ganat kin tlatikan chichiné.*

Centro de las Artes Indígenas

El Centro de las Artes Indígenas (CAI) “Xtaxk-gakget Makgkaxtlawan” (El resplandor de los artistas), ubicado en el parque temático Takilsukhut, dentro del área correspondiente a la zona sagrada totonaca de El Tajín, Veracruz, tiene el objetivo de fortalecer el patrimonio cultural y de tomarlo como base para una permanente generación artística en diálogo e intercambio con creadores de otras culturas del país y del mundo.

El CAI ha creado *Casas de Arte*, sustentadas en la tradición, a partir de la identificación, sistematización y perfeccionamiento de los modelos indígenas de producción cultural: la realización de talleres-laboratorio de *investigación-creación*, coordinados por los propios maestros indígenas tradicionales que lleven a consolidar una *pedagogía de las artes indígenas*; la reproducción y multiplicación de estos modelos con las nuevas generaciones de creadores; la integración de equipos multi y trans disciplinarios de artistas e investigadores académicos que puedan contribuir en el reconocimiento, valoración, desarrollo y difusión de la estética indígena.

Para los totonacos, “artista” es “quien hace lucir las cosas” y son reconocidos como tales los músicos, danzantes, artesanos, representantes, médicos tradicionales, escritores, pintores y videoastas.

En su perspectiva, todos los elementos que existen en el mundo tienen vida, comen-zando por sus dioses, quienes dotaron al ser

Guiones de teatro comunitario totonaca (1982-2011), DIF estatal de Veracruz y el Centro de las Artes Indígenas, Papantla, Tres Corazones, 2014, p. 9.

humano de todo lo necesario para vivir. Las ceremonias rituales, las danzas y la música son parte de su cosmovisión religiosa. El ejemplo más significativo es la ceremonia ritual de “Los Voladores”, de origen precolombino y consagrada al Padre Sol (Chichiné).

La distribución territorial del Centro de Artes Indígenas es una muestra de los puentes con la comunidad. En el centro de la gran plaza, donde se encuentran sus instalaciones, está colocado el mástil para la ceremonia de comunión con la divinidad –Voladores–. Contiguo a ese espacio está la casa de los Abuelos, guardianes de la sabiduría ancestral, y alrededor de ésta se encuentran las “casas” donde se practican y enseñan las diferentes artes. Con toda esa vasta riqueza se establece el vínculo entre espiritualidad, materialidad y conocimiento que permite el reencuentro de las personas con los saberes de la comunidad y de la naturaleza.

La Casa de las Artes de la Representación

Al igual que los otros espacios del CAI, “La Casa” busca consolidarse como un espacio de diálogo e intercambio con las prácticas representacionales tradicionales, así como de otras culturas. La pregunta viva que anima su quehacer es ¿cómo tender puentes entre las prácticas rituales y las teatrales, entre unas y otras culturas?

El arte escénico –tal como se practica en las ciudades de la modernidad occidental– no se ejerce en las comunidades indígenas, pero eso no significa que no tengan “Teatro”, lo hay aunque no se le denomine así pues en el totonacapan existen danzas-dra-

mas, se realizan ceremonias, rituales y ofrendas donde la comunidad participa con principios propios o adjudicados, pero con una visión místico religiosa apegada a una creencia o costumbre por tradición.

Entre los objetivos de la “La Casa”, se propone que cada integrante profundice en la cultura totonaca: la relación con el cosmos, con la naturaleza y con la vida cotidiana; el agradecimiento a las deidades, a los dueños que cuidan el universo, que siempre están presentes en toda actividad humana; que retome sus valores (lengua, vestimenta, ceremonias, rituales, actividades agrícolas, conocimientos) y desarrolle la encomienda que tiene con el “don” que le fue otorgado.

De esta manera “La Casa” ha venido trabajando, indagando dentro de las comunidades para registrar elementos esenciales de la cultura totonaca. Sus fundamentos, entonces, son el Teatro-Comunidad, la propia organización comunitaria, así como las prácticas mítico-rituales propias.

Las actividades de la “La Casa” iniciaron con un taller a cargo del maestro Nicolás Núñez⁸, creador del Teatro Antropocósmico (1987), en el cual un grupo de actores comunitarios de la región totonaca, así como

⁸ Nicolás Núñez (Ciudad de México, 1946). Director y maestro de teatro. Estudió actuación en el Centro Universitario de Teatro y en el Actor’s Studio de Nueva York; dirección y actuación en el *Old Vic* de Inglaterra; dirección y sensibilización en el Teatro Laboratorio de Jerzy Grotowski; y teatro tibetano en el Instituto Tibetano de Artes Escénicas. Ha participado en coloquios y festivales en varias partes del mundo, dirigido y actuado en más de treinta montajes. Es fundador y director del Taller de Investigación Teatral, UNAM (1975). Es autor de: *Teatro antropocósmico* y *Teatro de alto riesgo*.

estudiantes y maestros de la Facultad de Teatro de la Universidad Veracruzana, construimos –pues tuve la oportunidad de participar directamente– de manera colectiva el evento transteatral denominado “Tejedoras del destino”.

El grupo original de promotores culturales integrado en 1982 por Domingo Francisco Velasco, Bonifacio Pérez Hernández, Sara Méndez García, Alejandro Medina Jiménez, Ygnacia Hernández Vázquez y Zefirino Gaona Vega, participó en la fundación de “La Casa”. Domingo Francisco Velasco, su coordinador, suma a sus conocimientos adquiridos sobre el teatro aquellos que le fueron transmitidos por los guardianes de la sabiduría totonaca. El equipo actual lo conforman: Sara Méndez García, quien también fue miembro del grupo pionero y ha realizado una labor importante como formadora de nuevos grupos y actores, entre ellos Santos Xochihua Ramírez, Zoila Flor González Pérez y Cecilia Cortés Ramos, quienes fueron sus estudiantes en la Universidad Intercultural Veracruzana y ahora participan como maestros encargados de formar grupos en comunidades y también como actores.

La presencia y participación de la abuela Esperanza García Dionisio (curandera, cantante, teatrera) y del abuelo Gerardo Ramos Juárez como Tlakgná (músico) han sido un acompañamiento significativo en la mayoría de las obras realizadas en “La Casa”, no sólo a través de su don artístico, sino por ser una mujer y un hombre de conocimiento.

A la luz del padre Sol

La única publicación, hasta donde tengo conocimiento, realizada en lo que va del presente siglo sobre teatro escrito por dramaturgos indígenas es la antología editada por Carlos Montemayor y Donald Frischmann, *Palabras de los hombres verdaderos* (volumen 3, 2004). Los autores incluidos son Feliciano Sánchez Chan y Carlos Armando Dzul (mayas), el grupo Sna jtz'ibajom y Petrona de la Cruz (totziles), Isabel Juárez (tzeltal) e Ildfonso Maya (náhuatl), todos ellos creadores representativos del periodo de entresiglos. Montemayor señala en su texto introductorio que también tuvo conocimiento de teatro en lenguas purépecha y totonaca⁹, aunque no fueron incluidos.

Por su parte Frischmann, uno de los más acreditados investigadores sobre la cultura y las formas de representación de los pueblos indios contemporáneos de Mesoamérica, señala el propósito de estos dramaturgos el cual, a mi parecer, permea a todo el Teatro Indio y Comunitario:

A través de su labor (los dramaturgos indígenas) extienden su Palabra hacia su comunidad y más allá, ofreciendo ejemplos que provocan el pensamiento y muchas veces la alarma de cómo la autodestrucción está tan peligrosamente a nuestro alcance como también lo es la preservación del universo

⁹ Donald Frischmann y Carlos Montemayor (eds.), *Words of the True Peoples. Palabras de los seres verdaderos. Antology of Contemporary Mexican Indigenus-Language Writers*, vol. 3, Theatre, Teatro, University of Texas Press, Austin, 2004, p. 16.

y de nosotros mismos. A través de esta antología esperamos extender más allá de las fronteras lingüísticas y nacionales la reflexión sobre lo sagrado de todo lo que existe y nuestro papel igualmente sagrado en la perpetuación de la vida a través del equilibrio.¹⁰

La difusión de estas obras es muy significativa, sobre todo por aparecer no sólo en su lengua original, sino traducidas al español y al inglés. Sin embargo, la diversidad de manifestaciones del teatro indígena contemporáneo rebasa considerablemente lo registrado en la publicación y, en ese sentido, marca la pauta para realizar más ediciones de este tipo que den a conocer la creación escénica de la mayoría de los pueblos indígenas.

Éste es el propósito del libro *A la luz del padre Sol*, cuyo mérito principal es haber sido compilado por un miembro de la comunidad totonaca y participante del movimiento teatral contemporáneo, Domingo Francisco Velasco. En el prólogo a la edición señalé que:

[se trata de] un testimonio que honra la existencia del Teatro Totonaca. Sin embargo tiene mayores alcances: estos guiones podrán ser recreados en diversas comunidades de la región; los estudiosos de la escena contarán con un material inédito para ampliar sus perspectivas y, sobre todo, servirá de base para la generación de nuevas creaciones que, de acuerdo al concepto “arte” entre los totonacos, hará que “luzcan las cosas”, es de-

cir que las veamos con el brillo que ocultan de ordinario.¹¹

Por su parte, la investigadora Martha Julia Toriz Proenza dijo en la presentación del libro:¹²

Este volumen representa una importante contribución al mundo de las literaturas de lengua indígena. Las voces de los escritores totonacas se articulan en los valores, las tradiciones y la sabiduría que han consolidado y seguirán vinculando a sus comunidades. Los autores hablan de y para sus propias culturas, pero también a un mundo que los desconoce.

Y entre los aspectos que considera “otorgan un gran valor a esta producción artística” menciona:

- La mayoría de las obras no surge de la imaginación de un individuo, sino que es fruto de la creación colectiva, de las ideas, frases, vivencias y conocimientos ancestrales de los participantes en el teatro comunitario.
- Absolutamente todos los guiones provienen de la práctica escénica. Quisiera pensar que por eso son llamados guiones y no obras dramáticas. Es decir que, al tener su origen en la comunicación

¹¹ Ver Domingo Francisco Velasco (comp.), *op. cit.*, p. 7.

¹² Texto leído durante la presentación del libro en el Auditorio Juan Simbrón, dentro de las instalaciones del Parque Takilhsukut de El Tajín, Papantla, Ver., 22 de marzo de 2014 y que se encuentra en proceso de publicación en *Investigación Teatral*, vol. 5, núm. 9.

¹⁰ *Ibid.*, p. 72.

directa entre los participantes, en la percepción corporal, en el contacto con el hábitat, lo llevado al papel son las guías que permiten su reproducción en el futuro.

- Al inicio de los guiones se anuncia el reparto de la puesta en escena original, el grupo de personas que actuaron la primera vez que se presentó la obra. Me llamó poderosamente la atención que varios de los nombres que aparecen en el reparto de 1982, años después son los autores o las autoras o los directores o las directoras de otra puesta en escena. Eso me hace pensar en un crecimiento, en un desarrollo de las personas dentro de la actividad artística, así también de un compromiso y de una convicción.
- No podemos afirmar que todos los guiones están impregnados de la cultura totonaca, porque en realidad son más que eso, son parte de la cultura totonaca, contribuyen a su engrandecimiento. Esto se hace patente en el empleo de su idioma, aparte de que se agradece la traducción al español, por lo que varias de las obras son bilingües.
- El sentido del humor es excelente, y el valor étnico y ritual es, por su parte, uno de los motores que podría impulsar a los jóvenes a poner estas obras en escena. Los cantos totonacas, las brujerías, las pócimas y los ungüentos que aparecen en las obras enriquecen la teatralidad de los textos y a la vez muestran que los rituales antiguos tenían un grado de espectacularidad importante y una posibilidad de representarse en escena.

En los guiones se percibe la continuidad del movimiento de Teatro Totonaca Contemporáneo desde que Francisco Acosta Báez llegó como promotor teatral a la Unidad Regional de Culturas Populares en Papantla, hasta la creación del Centro de las Artes Indígenas. El punto de partida fue la propia tradición escénica y oral, con la cual los promotores tenían el vínculo directo pues provenían de comunidades donde ésta se mantenía viva. Los primeros trabajos se realizaron de manera colectiva, posteriormente cada promotor se hizo responsable de proyectos de creación y, después, se tuvo relación con otros creadores escénicos como Andrea Paccioto (italiano), Germán Meyer (suizo), Nicolás Núñez y el autor de este escrito.

Los dieciséis guiones incluidos y los temas tratados son¹³: *Adiós Blanca Paloma*, creación colectiva (1982) con presentaciones hasta 1990, aborda el tema de la muerte; *En busca de la razón* (1995), adaptación de Francisco Acosta Báez, la identidad totonaca; *Quién dice la verdad*, también adaptación de Acosta al cuento de Eraclio Zepeda del mismo nombre (1985), sobre la subjetividad de la justicia; *El maíz del tío Conejo*, creación colectiva (1999), destaca la astucia; *El eco de nuestra voz*, creación colectiva (2000), es un homenaje a Serafín Olarte, defensor de los derechos de las comunidades totonacas; *Del espacio te bajaron, ¿y por qué estás en mí?*, autores: Sara

¹³ Las fechas consignadas en el libro no aclaran, en todos los casos, si son las de creación de la obra o hasta que estuvieron vigentes, aunque todo da a entender que es lo primero.

Méndez García y Domingo Francisco Velasco (2001), sobre el mito de Aktsiné, señor de los truenos; *Mi querido Juanito*, autora: Leticia Hernández San Juan, a partir de la idea de Francisco Hernández Jiménez y Alejandrino Castaño (2001), trata la Infidelidad; *Gramxone*, autores: Ygnacia Hernández Vázquez y Zeferino Gaona Vega (2001), es sobre el peligro de usar herbicidas en los cultivos; *Mi desgracia*, autor: Bonifacio Pérez Hernández (2001), aborda la importancia de las fiestas patronales; *Planta y flor que regeneran el organismo del hombre*, autora: Sara Méndez García (2005), plantea el respeto a la naturaleza; *Los siete abuelos*, autores: Balam Maya Fernández y Sara Méndez García (2000), sobre el respeto que hay que profesar a los ancianos; *La máscara [Talakgánu]*, creación colectiva (2009), el reconocimiento de la verdad que hay en uno mismo y en el otro; *Tejedoras del destino*, creación colectiva (2008), acerca del origen y destino de las almas humanas; *El origen de la creación* [Xkilhtsukut Taxkgakgagatat], creación colectiva (2010), trata el mito del niño Sol; *El origen del maíz* [Xkilhtsukut kuxi], creación colectiva (2010), refiere el origen de la agricultura; *La maldición de Pilatos* [Xtamakgantaxtin Sakgaliná], autor: Domingo Francisco Velasco (2010), su tema es la creación del universo y el respeto a la naturaleza.

En 2013 y 2014 se produjeron en la "La Casa" dos obras más que no entraron en el libro y esperan ser parte del siguiente: *Renacimiento* y *La flor cósmica*. La primera aborda la relación de armonía que los humanos debemos guardar con los dioses y con la naturaleza, y la segunda es una repre-

sentación poética sobre el "don" de la sanación espiritual que muestra la relación entre las fuerzas cósmicas y los seres terrenales. Los animales interactúan con los humanos y, además, se muestra el conflicto entre las abuelas blancas y las abuelas negras –las tejedoras del destino que se disputan a cada ser que viene al mundo, las primeras para que sigan el destino marcado y las segundas para perderlo–.

En los guiones se percibe una apertura a diversas teatralidades sin perder el contacto con la fuente cultural y espiritual. La mayoría de ellos tiene una estructura de carácter ritual con entrada o procesión, petición de permiso, ofrenda, desarrollo de las acciones, comunión de actores y espectadores, para terminar con el agradecimiento.

Se pueden identificar tres tipos de obras: mitológicas, históricas y de la vida cotidiana. Las mitológicas están basadas en la tradición oral: *Adiós Blanca Paloma*, *Planta y flor*, *El origen de la creación* (Niño sol, Quinto sol), *Tío conejo*; Históricas: *El eco de nuestra voz*; y de la vida cotidiana: *En busca de la razón*, *Mi querido Juanito*, *Gramoxone*, *¿Quién dice la verdad?*, *Mi desgracia*. Hay particularmente dos de ellas que fusionan diversas realidades: el mundo cotidiano (indígena y mestizo), el inframundo y el espacio sagrado como *La máscara* y *Tejedoras del destino*.

Más que conflictos interpersonales, lo que constituye la dinámica de las acciones es el enfrentamiento de fuerzas cósmicas y naturales, sobre todo en las mitológicas, pero en cierta medida ocurre lo mismo en las otras.

Hay personajes de la mitología totonaca como: Aktsiné, jaguar, muerte, viejito, Kiwikologo, diablo, lakapijkuyu, los Doce Tajines; de las danzas tradicionales: Pilatos, Payaso, Santiaguero, Caporal; del mundo mágico: Tecolote, Gran Juez; de la vida cotidiana: campesinos, hombres, mujeres, niños.

Las escenas son breves, haciendo dinámica la acción mediante juegos de teatralidad: "Pilatos empuja a José, José cae al suelo y muere", dice la acotación final en *Adiós Blanca Paloma*¹⁴. Se pasa con gran desenvoltura de la narración a la acción.

En cuanto a criterios de escenificación, podemos ver que los espacios no son los de un teatro convencional, sino que se trata de espacios abiertos cargados de una energía especial, por ejemplo el sitio donde está colocado el Palo de la ceremonia de Voladores, o un árbol mítico (como el árbol del chote donde está ubicada "La Casa"); los elementos escenográficos son muy sencillos pero se pueden identificar la "mesa de la creación", la ofrenda y el uso de máscaras y vestuario totonacas; el canto, la danza y "las limpias", así como la fiesta también están presentes.

Es importante destacar la participación de la mujer, pues en las danzas-drama de la tradición sólo participan varones y, en algunas de ellas, una niña casta. Esto muestra un cambio significativo en el ámbito socio-cultural.

Luego de realizar la lectura de los Guiones de Teatro Totonaca, dos preguntas emergen: ¿cómo trascender el binarismo?,

¹⁴ Domingo Francisco Velasco (comp.), *op. cit.*, p. 22.

¿cómo la experiencia se puede convertir en un acontecimiento que conecte con la libre circulación de energías?

Perspectiva teórica: la transdisciplinariedad

El lugar desde el cual me acerco a la comprensión de estos guiones no es el de la epistemología del teatro del siglo xx, caracterizada por la oposición binaria que puso frente a frente: rito vs. teatro, texto vs. escena, cultura popular vs. alta cultura, indios vs. mestizos, autenticidad vs. falsedad, forma vs. contenido, realidad vs. ficción, sino desde la epistemología transdisciplinaria¹⁵ y de la estética de lo performativo¹⁶.

En el paradigma disciplinario binario todo se reduce a sociedad, economía y medio ambiente. En él los niveles individual, espiritual y cósmico de la realidad son completamente ignorados pues se permanece en un solo y mismo nivel, lo cual engendra únicamente oposiciones antagónicas. La transdisciplinariedad, en cambio, contempla la posibilidad de transitar libremente por diferentes niveles que en el plano social son: individual, de comunidades geográficas o históricas (familia, nación), planetario y cósmico¹⁷. Esto da por resultado la verticalidad cósmica y consciente que posibilita la emergencia de la "actitud transdisciplinaria", que

¹⁵ Basarab Nicolescu, *El manifiesto de la transdisciplinariedad*, trad. Mercedes Vallejo Gómez, Hermosillo, Multiversidad Mundo Real Edgar Morin, A.C., 2009.

¹⁶ E., Fischer-Lichte, *Estética de lo performativo*, Madrid, ABADA Editores, 2011.

¹⁷ B. Nicolescu, B., *op. cit.*, p. 52.

significa: mantener una postura basada en el rigor, la apertura y la tolerancia.

La Estética de lo Performativo, por su parte, tiene por objeto de estudio, para Fischer-Lichte, “ese arte del rebasamiento de fronteras”, sobre todo las establecidas con la Ilustración y que propiciaron la división entre arte y vida, entre alta cultura y cultura popular, entre el arte de la cultura occidental y el de aquellas otras culturas para las que es extraño el concepto de la autonomía del arte. También implica la redefinición del concepto mismo de frontera “que no separa dos ámbitos, sino que lo vincula”, es decir, que se opone al binarismo y “en vez de proceder argumentalmente con un ‘lo uno o lo otro’, lo hace con un ‘tanto lo uno como lo otro’, tal como lo propone la metodología transdisciplinaria¹⁸.

La metodología de la transdisciplinaria es una propuesta epistemológica de Basarab Nicolescu¹⁹ complementaria al enfoque disciplinario que hace emerger de la relación entre disciplinas nuevos datos que las articulan para ofrecer una nueva visión de la naturaleza y de la realidad. En sus principios se vislumbra la posibilidad de contener con aquello que está entre, a través y más allá de lo que se ha considerado como *realidad*. Una de las peculiaridades de la transdisciplinaria es el hecho de que se pretende involucrar más al Sujeto en la relación con el Objeto. Se trata de una propuesta que se sostiene en tres pilares: *niveles de*

realidad (ontológico), *tercero incluido* (lógico) y *complejidad* (epistemológico).²⁰

1) El ontológico: hay diferentes niveles de realidad del objeto y, en consecuencia, diferentes niveles de realidad del sujeto. Los niveles de realidad –a los que corresponden potencialmente niveles de percepción– pueden ser concebidos como inconmensurables si, al mismo tiempo, aceptamos la expansión del universo y la lógica dual de la coexistencia de partícula y onda en el nivel subatómico.

2) El lógico: la transición de un nivel de realidad a otro está garantizada por la lógica del tercero incluido que logra la superación efectiva y afectiva de la lógica binaria del tercero excluido. En la lógica del *tercero incluido* hay tensión, no contradicción, por eso es la lógica de la *complejidad*. Y así como la complejidad incluye la simplicidad, la lógica del *tercero incluido* contiene la lógica del tercero excluido –que es válida para situaciones relativamente simples, no para situaciones complejas, donde la exclusión ha mostrado sus graves consecuencias–.

3) El epistemológico: la estructura de todos los niveles de realidad aparece en nuestro conocimiento de la naturaleza, de la sociedad y de nosotros mismos, como una estructura compleja.²¹

Tercero oculto

Entre los niveles de realidad, por una parte, y los niveles de percepción, por la otra, existe un “espacio o zona de absoluta transparencia”,

¹⁸ E., Fischer-Lichte, *op. cit.*, pp. 404-405.

¹⁹ Basarab Nicolescu, *op. cit.*

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*, p. 22.

zona de “no resistencia” como espacio de interrelación y cultivo de un vivir entre los universos del Sujeto y el Objeto transdisciplinario. Esta zona de “no resistencia” corresponde al Tercero Oculto, a “lo sagrado” en el proceso del vivir y el conocer²². Es importante aclarar la diferencia entre Tercero Incluido y Tercero Oculto. El primero une los opuestos A y no-A en un plano lógico y el segundo une al Sujeto y al Objeto en un plano a-lógico.

Se puede existir en un plano horizontal, o sea en un mismo nivel de realidad, donde respondemos a la sucesión de acontecimientos, las más de las veces de manera inercial; en cambio, si tomamos conciencia de quiénes estamos siendo y de las relaciones que establecemos con todo aquello que percibimos, podremos tener la experiencia de la Verticalidad cósmica y consciente. De este modo será posible la unión del Sujeto con el Objeto por la emergencia del Tercero Oculto.

Tejedoras del destino

“Tejedoras del destino” se presentó del 19 al 23 de marzo de 2008 en las instalaciones del Parque Takilshukut y actualmente forma parte del repertorio de “La Casa”. Se trata de una experiencia basada en el mito totonaca de la creación del universo. El mito dice que en el cosmos habitan trece abuelas tejedoras que, como arañas, tejen el destino de cada persona, el cual queda plasmado en su ombligo. Cuando por alguna razón el indivi-

duo se extravía y pierde su destino necesita recuperarlo a través del retorno al origen, a la tradición y a los dones que le fueron otorgados. El mito se ejemplifica mostrando el conflicto interior que viven diferentes jóvenes totonacas: una reniega de su cultura, otra de su familia, otro no sabe quién es, otro se ha vuelto violento, otra se siente perdida, otra es egoísta. Los hombres de conocimiento los encuentran y los conducen al árbol del chote, lugar del origen donde moran las veinticuatro abuelas y podrán recuperar su destino.

El evento se desarrolló en tres espacios, con base al mismo proceso de trabajo de “La Casa” y de la conformación de *Tejedoras*: iniciaba en el centro de la plaza, donde se realiza la Ceremonia de los Voladores y al término de ésta, con la intención de unificar las energías y pedir permiso a “los dueños” del lugar. El segundo espacio era uno de los senderos del parque por donde los visitantes realizan su habitual recorrido por el mismo. Mediante un canto y una caminata en forma de serpiente se invitaba a integrarse al evento. Y por último, en el árbol del chote, sede de “La Casa”, se teatralizaba el mito a través de los relatos de experiencias de los jóvenes totonacas que habían “extraviado su destino”. Las “abuelas tejedoras” les entregaban nuevamente el hilo de su destino, y con el hilo y las palabras que salían del corazón de cada uno de ellos (confianza, fortaleza, respeto, dignidad, amor, unidad, etcétera) se iniciaba el tejido de la red cósmica. Al concluir, la abuela oficiante pasaba al centro y hacía una oración para que los ombligos de los congregados, totonacas o no, hombres, mujeres, niños y todos los que allí

²² *Ibid.*, pp. 43-44.

se encontraban, se reconectaran con su destino.²³ Oraba pidiendo por todos los presentes, para que no perdiéramos esa conexión y, al terminar su oración, sahumaba a todos y los invitaba a profundizar en esa unión cósmica y a hacer contacto con el árbol del chote. En ese momento sólo existía la energía que reconectaba con uno mismo, con los otros, con el mundo y con el cosmos, se vivía la verticalidad cósmica y consciente.

Para el despliegue de estas situaciones se dispuso una estructura espacio-temporal en la que los sujetos que actuábamos convivíamos con los seres míticos (las abuelas) y los personajes de ficción. Con respecto al espacio, al tiempo, y a la misma estructura de la obra es posible reconocer cómo se superaba el binarismo: en cuanto al espacio no sólo había una teatralización del espacio del parque, sino una articulación con el espacio cósmico. El tiempo, no era sólo la confrontación de un pasado mítico y la actualidad que vivían los jóvenes extraviados, sino que se involucraba el presente del espectador y, del mismo modo, el tiempo cósmico marcado por el tejido de la red sideral. Por el convivio entre espectadores, actores y fuerzas cósmicas convocadas, el evento se convertía en un auténtico acontecimiento.

Identifico en *Tejedoras del destino* la emergencia de, al menos, tres niveles de

realidad: individual (el que vive cada actor), social (el que se asume en el juego de la ficción) y cósmico (el que se vive al conectarse con la divinidad en la ofrenda del inicio y en la relación con las abuelas tejedoras).

El principio del Tercero incluido (Ti): *existe un tercer término T que es a la vez A y no-A*. Se manifiesta en la interacción de esos tres niveles, pues si se permanece en un solo nivel de Realidad toda manifestación queda como una lucha entre dos elementos contrarios. La emergencia de por lo menos dos niveles de Realidad diferentes, afirma Nicolescu, puede conducirnos a repensar nuestra vida individual y social, a explorar de otra forma el conocimiento de nosotros mismos, aquí y ahora.²⁴ Eso era lo que proponía *Tejedoras de destino*:

Nivel de realidad 1 (individual): los jóvenes indígenas que han extraviado su destino por rechazar su cultura.

Nivel de realidad 2 (social): esos jóvenes son rechazados también por la cultura mestiza y no encuentran su lugar.

Nivel de realidad 3 (cósmico): las abuelas pueden hacer que retomen los hilos de su destino.

El reconocimiento de distintos niveles de realidad daba lugar a la emergencia del "Tercero oculto" a través del cual se hacía presente lo sagrado. Así se establecía el puente entre las prácticas rituales y teatrales dando lugar a un evento transteatral, donde rito, teatro y performance estaban presentes pero, al mismo tiempo, eran trascendidos.

²³ *Wixin kamanan kalikgalhipitit tlanka tasikulanalin. Tu wixin makgampakenetantit unó ktiyat katuxawat. Chali toxama kalikgalhipitit wixin mintalag-alhamankan. Ustedes hijos, con este acto tengan una bendición. Esto que han emprendido en este mundo. Para que el día de mañana ustedes sean generosos.* Domingo Francisco Velasco (comp.), *op. cit.*, p. 126.

²⁴ Basarab Nicolescu, *op. cit.*, p. 24.

En el *transteatro* –concepto que propongo a partir de la transdisciplinariedad– se da el diálogo abierto entre lenguajes, representaciones y realidades. No hay espectáculo “puro”: se trata de acciones gestionadas por un sujeto, donde la estructura (organización) es auto-poética y está más allá de

las reglas y convenciones de la representación. Los actos o experiencias transteatrales como la descrita son acciones presenciales –lo cual no quiere decir que se excluya lo virtual– que un individuo o un grupo de personas realizan con plena conciencia de lo que hacen y cuya intención es responder a una pregunta guía que tiene un sentido comunitario. De este modo se establece una relación diferente con lo “real”. Con este fin, se utilizan todos los recursos disponibles de cada tradición, pero en diálogo con otras tradiciones y con todas las formas de conocimiento disponibles. Por ello *Tejedoras del destino es transcultural*.

Para reiniciar el camino

La cultura totonaca, como muchas otras, ha generado concepciones del mundo, mitos, ritos sagrados y profanos, prácticas, tabús, gastronomía, cantos, artes, leyendas, creencias, diagnóstico y remedio a las dolencias. El Teatro Totonaca Contemporáneo honra esas creaciones sin considerarlas superiores a las de otras culturas, por eso es *transcultural*. Fomenta la comprensión entre individuos reconociendo a la vez lo que une y lo que separa, propiciando un diálogo efectivo y afectivo entre las culturas.

El Teatro Totonaca Contemporáneo, al estar alineado con los principios de la comunidad, mantiene la equidad, la proporcionalidad y la verticalidad. Su estructura abierta permite incorporar nuevos elementos en cualquier momento, sin alterar su organización. Se trata de una auto-eco-organización.

El objetivo de los actores/representadores es producir momentos de intensa comunicación con otros sujetos, convirtiéndolos en participantes activos; establecer un diálogo con formas de creación y de pensamiento distintas a las propias; construir un saber pertinente y sustentable teniendo como base el cuerpo, escenario de la articulación física-mental-espiritual del ser-conocer-hacer; de seguir sus impulsos interiores y exteriores; de no transformarse en personajes; de mantener lúcidamente su postura vertical y, ante todo, de alcanzar su liberación interior y ayudar a otros a liberarse.

Las experiencias teatrales del Teatro Totonaca Contemporáneo se comparten con diversos públicos pero, sobre todo, con los “dueños” del universo.

El Teatro Totonaca Contemporáneo es un teatro “sin telón”, con apertura al infinito, iluminado por Chichiné (Padre Sol). Es un medio para fortalecer la vida de sus participantes, sin ningún tipo de exclusión, dotando a la existencia de una dimensión poética. Está lleno de la energía sutil y poderosa de todos sus creadores –dramaturgos, directores, actores, músicos, promotores– que han conseguido florecer y situarse en el corazón mismo de las culturas ancestrales. Es un teatro que cumple funciones muy diversas: diversión, crítica social, lección moral, autoco-

nocimiento, reivindicación cultural y, sobre todo, conexión con lo sagrado, pues tiene como base los principios espirituales originales del pueblo totonaca, sin hacer proselitismo por religión alguna.

Es un teatro que hace de cualquier espacio un lugar lleno de vibraciones donde de todos podemos ser copartícipes de una realidad que trasciende lo que percibimos directamente. Donde podemos mirarnos en los ojos del otro para reconocernos en ellos, dando lugar a un nuevo nacimiento para reiniciar así, danzando y cantando, con alegría en nuestros corazones, el camino sin camino de lo infinitamente humano.

Bibliografía

- Adame, Domingo, *Las enseñanzas de Rodolfo Valencia*, Xalapa, Facultad de Teatro-Universidad Veracruzana, 2008.
- Fischer-Lichte, E. *Estética de lo performativo*, Madrid, ABADA Editores, 2011.
- Francisco Velasco, Domingo (comp.), *A la luz del padre sol. Shmakgashkgak ganat kin tlatikan chichiné. Guiones de teatro comunitario totonaca (1982-2011)*, Papantla, DIF estatal de Veracruz y Centro de las Artes Indígenas, Tres Corazones, 2014.
- Frischmann, Donald y Carlos Montemayor (eds.), *Words of the True Peoples. Palabras de los seres verdaderos. Antology of Contemporary Mexican Indigenus-Language Writers*, vol. 3, Theatre, Teatro, Austin, University of Texas Press, 2004.
- Jiménez Castillo, Manuel, "Investigación sobre teatro indígena y campesino. Un punto de vista antropológico", en *Memoria del III Encuentro Nacional de Investigación Teatral*, México, CITRU-INBA, 1992.
- Morin, Edgar, *Introducción al pensamiento complejo*, Barcelona, Gedisa, 2003.
- Nicolescu, Basarab, *El manifiesto de la transdisciplinarietà*, trad. Mercedes Vallejo Gómez, Hermosillo, Multiversidad Mundo Real Edgar Morin, A.C., 2009.
- Núñez, Nicolás, *Teatro antropocósmico*, México, SEP, 1987.
- Valencia, Rodolfo, "Metodología de Teatro Campesino", en *Acotación*, núm. 3, año 2, México, CITRU-INBA, 1992.
- Varios, *El arte de ser totonaca*, Veracruz, Gobierno del Estado de Veracruz-DIF, 2008.

Poemas

IRMA PINEDA SANTIAGO¹ |

Dxi ganda

Dxi gubidxa cá lua' qui guchuundu bezalulu'
 Dxi qui guidxibilu' guchiaa' xhiaa'
 Dxi qui guinabu' naa gutale' rinni stiu'
 Dxi guidxela' xquendaruyadxilu'
 lu guendanacahui telayú
 Dxi gucuaanilu' naa ne bixidu' ne sti bieque
 ludxilu' guchiá lade'
 Dxi guyadxilu' naa dxido'si laga cacaa' xhaba'
 ma nuaa' chaa
 ne cadí gabilu' naa guiaana la?
 Dxicá
 ma stiu' nga naa

Cuando puedas

Cuando el sol de mi rostro no te deslumbre
 Cuando no tengas miedo del despliegue de mis alas
 Cuando no me pidas perpetuar tu sangre
 Cuando encuentre tu mirada
 en la penumbra del amanecer
 cuando me despiertes a besos y una vez más
 tu lengua derrita mi cuerpo

¹ Escritora y traductora binnizá, originaria de Juchitán, Oaxaca. Autora, entre otros poemarios, de *Nostalgias del mar*, *En el vientre de la noche*. Realizó una residencia en La Casa de Arte Calles y Sueños, Chicago, Estados Unidos, 1998. Ha sido becaria del FONCA en dos periodos.

cuando me mires en silencio mientras me visto
dispuesta a marcharme
y no me pidas que me quede
entonces
seré tuya para siempre

Tu nácanu ra riluxe huadxi ca?

Tu nácanu ra riluxe huadxi ca?
Za nayaase
Banda'
Nacahui
Ni riaana sti' ca dxi ni biyadxinu laanu
dxi gúcanu
bandaga zuxale' ni qui ridxibi guidxaagalúW
ná' gubidxa
Gueladú ni gucala'dxi nicaa bixidu sti' zá

Ra riluxe huadxi nisi riaana
ti saa nabana'
ni rixidxi lade dani
ti gulaa lunu xilase guendaranaxhii
ni qui yanda ñaca
neza lu guidxilayú
ni qui ñale lu ná' guirutí'
ne Naca lu guendarigani
lu guendaruyadxi ni ridxagasaa
ne guendanayeche' tobi nuu lu ná' stobi
Ca ni rucaachilú
niru guiaasi beeu'
ne rusigapaca' ndaani' ladxido'ca
ti saa nasiá ni bisigade' guiba' laaca

¿Quiénes somos al final de la tarde?

¿Quiénes somos al final de la tarde?
Nubes negras
Sombra
Oscuridad
Memoria de lo que alguna vez nos miramos
cuando fuimos
hojas abiertas sin temor de encontrarse
con los brazos del sol
espigas que quisieron ser besadas por las nubes

Al final de la tarde sólo nos queda
un viejo blues
que suena entre montañas
para arrojarnos la nostalgia de los amores
que nunca fueron
frente a los ojos del mundo
que no nacieron para nadie
y que Son en el silencio
en las miradas que se encuentran
con la alegría de saberse el uno del otro
Los mismos que ocultan su rostro
antes de que se marche la luna
y que guardan en su corazón
la melodía azul que les brindó el cielo

Poemario

THUB'INI MÄST'OH¹ |

HANJÄ HÄÄ "HÑÄHÑU" XI HANJÄ HINA "OTOMI"?
¿PORQUÉ SÍ "HÑÄHÑU" Y PORQUÉ NO "OTOMI"?

"Thoki"

Di 'bui thi ra ximhai... Di 'bui mbo ra ximhai... Di 'yo thi go gek'e...
Di 'yo mbo go gek'e... Dra n'a ra nani... Foke n'e thoki, n'e dra
nani ha ra otho...

Honse xi ra mahyoni ga ñ'eni... ga hoki...
Ra ndumui dí hogi... ra ndumui xaxi ra mfädi... Ra mfets'e honse
ngu n'a ra'yo nzäntho... Ra hoga 'bui hoki ra noho...

"Creación"

Estar fuera del mundo... Estar dentro del mundo... Estar fuera de
sí... Estar dentro de sí... Ser un vagabundo... Destruir, construir y ser
un vagabundo de la nada...

Lo único importante es jugar... inventar...

El dolor perfecciona... el sufrimiento provoca la sabiduría... El
error, como única constante... La comodidad, provoca la obesidad...

"Ra noya rá meti to'o bí máfi'ä"

Xa xikagi: "Hingra Ñähñu»

xa xikagi: "Hingi pädi Hñähñu"

xa xikagi: "Hingi tsa gi xahni ma hñähe"

xa xikagi: "Nuxi gi kuamba"

Nubu, di thädi:

"Ra noya rá meti to'o bí máfi'ä"

¹ Lengua originaria: Ñätho-Hñähñu. Creador de la iniciativa MÄST'OHU-Lenguas Originarias. Profesor de lenguas *Hñähñu* y *Tu'un Savi*, co-fundador del Centro Cultural Ve'i **Nuu** Savi, así como vocalista-flautista del Proyecto Músico-Cultural en Lenguas Originarias "XIPE VITAN JÄ'1".

“Ra ntuhni rá meti toxo di umba ra ntudi”

“Ra nthoge rá meti toxo bí ñani’ä»

“Ra mfädi rá meti toxo bí xahni’ä”

Hange:

Hina gatho ya Otomí geu ÑÄHÑU...

Hina gatho ya Mixteco geu ÑUU SAVI...

Hina gatho ya Mazahua geu JÑATRJO...

Hina gatho ya Mazateco geu HA XUTA ENIMA...

Hina gatho ya Zapoteco geu BINNZÁ...

Hina gatho ya Tsotsil geu BATS| VINIK...

Hina gatho ya Huichol geu WIXARIKA...

Hina gatho ya Mixe geu AYUUK JÄÄY...

Hina gatho ya Chatino geü CHAC|ÑÄ...

Hina gatho ya Mestizo geu NZOHO...

Nuga dra Ñätho-Ñähñu, nge di pota ra huähi degä ma hñä,

huähi degä ma nthoge, huähi degä ma nzäí... nge di pota ma

nsofo n’e nuä, di ñuni... di mänga ra hñä degä ra ’ñuu n’e ma

ya zi xita mafi ko ma noya... hange:

Ra noya rá meti toxo bí mafi’ä...

“La lengua es de quien la manifiesta”

Me han dicho “No eres Ñähñu»
 me han dicho “No sabes hablar Hñähñu”
 me han dicho “No puedes enseñar nuestra lengua”
 me han dicho “Tu mientes”

Entonces, yo respondo:

“La lengua es de quien la habla”

“La cultura es de quien la trabaja”

“La identidad es de quien la defiende”

“La enseñanza es de quien la transmite”

Por eso:

No todos los Otomíes son ÑÄHÑU...

No todos los Mixtecos son ÑUU SAVI...

No todos los Mazahuas son JÑATRJO...

No todos los Mazatecos son HA XUTA ENIMA...

No todos los Zapotecos son BINNZÄ...

No todos los Tsotsiles son BATS| VINIK...

No todos los Huicholes son WIXARIKA...

No todos los Mixes son AYUUK JÄÄY...

No todos los Chatinos son CHACÑÄ...

No todos los mestizos son LADINOS...

Yo soy ÑÄTHO-ÑÄHÑU, porque siembro milpa de mi lengua... milpa de mi libertad... milpa de mi identidad... porque siembro mi cosecha y... de ella, me alimento... hablo la lengua del sendero y mis abuelos se manifiestan en mi palabra...

por eso: la palabra es de quien la manifiesta...

Tío Chelo

NADIA LÓPEZ GARCÍA¹ |

No sé si lo sabes, pero en la casa ya no te lloran. Guardaron todas tus herramientas de hombre de campo y sellaron la puerta de tu casa, quizá para que no nos gane la tristeza y corramos a buscarte en la soledad de tus cuatro paredes.

Tú tienes la culpa, Tío Chelo, que estemos enojadas contigo: nos acostumbramos a creer que nada te vencería. Sobreviviste a casi todo: a esa única vez en que tu cuerpo se enfermó, a aquella embestida del caballo y a esos meses de vivir a la intemperie, cuidando que nadie robara las mazorcas. Hasta llegué a pensar, en mi mente de niña, que eras un toro que se hizo hombre. Abuelita decía que tú nos enterrarías a todas, como premio por ser único entre tanta mujer.

Nadie imaginó que sería ahí, en la intimidad de tu cama, donde se tejería el murmullo de tu muerte. ¿Cómo no lo viste, Tío Chelo? Tú, que en la lejanía distinguías el rayo de la liebre que después sería manjar en la mesa, tú, que al menor movimiento de una coralillo le saltabas encima para terminar, sin clemencia, con su vida. ¿Cómo no viste a esa insignificante araña, Tío Chelo? Quizá ella estuvo vigilándote por días y en la humedad de tu cabecera, encontró el sitio perfecto para hacer de ti su presa.

A veces pienso que sí la viste anidar cerca de ti y al observar su diminuto cuerpo, pensaste —como era tu costumbre— que algo tan pequeño no era capaz de causarte daño.

Quizá, nadie te dijo que también aquello que parece inofensivo, en la oscuridad de lo íntimo, puede aniquilarnos.

¹ Nadia López García (Oaxaca. 1992), ha escrito poesía en tu'ún savi y español en diferentes medios. Ha participado en diferentes recitales de poesía e impartido talleres de creación poética en Oaxaca. Actualmente colabora en la organización del Primer Encuentro Mundial de Poesía de los Pueblos Indígenas; es responsable de la columna de creación literaria "Alas y Flores" de la Revista Cultural *Mexbcn* de Barcelona, España; colabora en el proyecto "Yoohuitsun" de la Enciclopedia de la Literatura en México y es becaria de la Fundación para las Letras Mexicanas en el área de Poesía.

Patzanu

Ta'a nti'i savi'i stanu'u ita.
Ntasau'u vari nsincheu cue vicoo
ta'a su si'i lu nsicuuu
nchee cu'unaa ñu'u, stanuu ña yi'ivi
cuu ñaa shtoo nchushi.

Savii nicu'u ñaa kitzaa
ñaa caanu quiztai'i.
Tu'u ta cua'a cui'ia cuu

Ni quinto'o suu zti'i
cue'e nca'a ntii ña'a
cuu ntu'u cui'i.
Vaaza ncha'azo'o ñaa cuu zvi'i.

Ntu'u i'i su nta'avii.

Mi'ikii gaa
nicuuni'i tono ñaa nsio'o taa sa'a.

Meuu patzanu, tatuu cuaayu'u
suu ñaa nicuu so'o yu.
Nishi cunche'e ña cu'u cui'i
ñaa yi'ivi cuu nco'o tu yu'utu
che'e sin co'o nta'a
coona'a cunche'e ña yi'ivi si'ica
cuni'i tu'uzi stii cue'e nta'a ba'a.

Nishi cu'una ña'a cacuu yi'ivi
vari'i nchee cu'e
cha'a cu'una ña co'o ntu'u quiza'ago.
Ña za'a shto'o nchushi'i mi'iki cu'utugui meo.

Cua'a cuztica ñu'u
za'a ña ncunche'e yii'ivi
un'u cuu shoo nta'a ñu'u ntavii
sa'ana ntuu cua'achaa.

¿Ni'izaa cuu ntu'u ncu'uztica?
sa'a ñaa nta'ata va
un'u ñu'u nu'u ncu'u savi'i
nicu'u savi'i
nquiza'a tuu
un'u luu saa ña yi'ivi.

Mee patzanu
ntane'e cue ntigüegu'u
nti'i ña cue zta'ana yo.

Abuelo

Después de la lluvia todo florece.
Repetías, apenas vislumbrabas algunas nubes
y para esa niña inocente que fui,
ver la tierra abrirse, brotar de ella la vida
era el mayor milagro.

La lluvia se convirtió en el indicio:
el prodigio se repetiría.
Por muchos años fue así.

Dejé de ser niña,
dejé de creer que todo
podía florecer.
Jamás volví a escucharte hablar sobre la lluvia.

Me convertí en una más de tus huérfanas.

Nunca más
anhelé presenciar aquel prodigio.
Tú sabes, abuelo, que si me fui
no fue por cobardía o ingratitud.
Cómo soportar que todo floreciera,
que la vida poblara aquellos árboles
secos y deshojados,
nadie puede ver la gloria ajena
sin sentir dolor y rabia por la propia desdicha.

Cómo soportar que naciera vida
de lo visiblemente muerto
y saber que a ti nada te haría volver.
El milagro jamás ocurriría en tu cuerpo.

Al alejarme de esas tierras
intenté la supervivencia
donde una vaga piedad de lo árido
me ha consolado.

¿Cuántas veces se puede huir?
contra toda predicción,
en este clima —donde nunca llueve—
ha llovido,
ya comienzan a asomarse
esos pequeños brotes de vida.

Y yo, abuelo,
descubro que para algunos de nosotros
toda clemencia está negada.

Viko Nzii ñuu sa'nu sa'a yuku ña'na

ONÉSIMO UNA.NZÍ CRUZ MEJÍA¹ |

Mii-nsi nduu-nsi ne ivi davi te kua'a ña ikumi-nsi ntedaka'nu-nsi nuu nekuachi sa'nu xi-nsi koo ndooga xi-nsi, kuia kuia ia tu'a nsi dini yoo uxi vachi kuuga ini-nsi sa'a nekuachi sani sakodanuu nuu ichi kua'an-ne te ndiatu-nsi naxikokuiinne kondoo dii-nsi xi-ne kivi yo'o te nsidaa ña sa'a-nsi ne ña xixi-ne te ña saxi-ne nsidaa anima-nsi ni'in-nsi ña koo taka-nsi xi-ne, ña jan nduu ña ya'aga ndiaa vachi mii nekuachi sa'nu nisa dachina'a-ne nsi nisa kida-nsi na tii-nsi te divini de'e-nsi duka dachina'a-nsi ve kutu'a-ve ntedaka'nu-ve viko nzii.

Viko Nzii ñuu sa'nu sa'a yuku ña'na, nda'a ñuu Tensio'o

In ña chiva'a-nsi dukanikua'an ndee kivi vichi nduu viko nzii, kivi oko uxi in yoo uxi nduu kivi ntedaka'un-nsi nekuachi nzii mee te kivi in yoo uxi in ntedaka'un-nsi nekuachi nzii nisa'nu sani sakudanuu kua'an.

Kivi ntedaka'un-nsi nekuachi mee kidayukun-nsi ntedakutu-nsi chindu'nsi altar na'in ka u'un sindu'a kivi nuuxi yoo uxi, vachi kachi-ne ora jan kisaanechi nzii mee nakoto-ve nsiu, kidayukun-nsi altar nuu mesa ve'e ka'nu te chida'vi-nsia in da'ma kuxi te nukoo chida'vi-nsia naiton, chinuu-nsi ita kuaan nikua'a ña nichí'i-nsi tuve'e-nsi ui uni yoo niya'a, chindanuu-nsi ita, lelu xi isi ña kidava'a-nsi xi ñuma ñuñu ve'e-nsi, chinuu-nsi kua'a dita vidi danani-nsi koli ña jan nduu pan xi nekuachi nzii ma te kidava-nea ñuu-na, chindoo-nsi kua'a ña vidi kaxi nechi stna, manzana, sikava vidi, kui'i te kidayukun-nsi ña kuxi duchi kuati ña jan nduu sopa, nduchi, tevaa nuni, dí'va, chikolo í'ni kuxi-ve.

Nsidaa ña kuxi-ve chinuu-nsi nuu mesa te jan nakua kachi na kondoo-ve kuxi-ve, nu kuni-na chindoo-na kumi te o iñu tei kondoo-ve nakua ya'a-na, te

¹ Escritor y activista digital mixteco.

jan nakoo-na ña kuxi-ve nakua tuxi ini-na in orá dandu nadita-na ko'ó chiva'a-na ña kuxi nsidaa nekuachi ve'e.

Nu tu'a-na nakuatu-na kida-na in orá, te chiñu'ma-na xi ko'ó ñu'u kui-chuun-na dusa nukutu, na ninsi'i kivi nekuachi mee kidayukun-na ika kuñu'u ña kuxi-ve te tekuii ko'ó-ve ichi ndee kaka-ve.

Inka kivi kundiatu-na nekuachi sa'nu vaxi doko kivi yo'ó inka modo kida-na vachi kuyukun ña kuxi nekuachi sa'nu ndaku nuni doko chiiga ka'nu kida-na vachi sa'ni-na kisi te kidayukun-na ndeei vachi kivi ka'nu nduu-a, kondoo-na xi nekuachi nakoto xina, na ninsi'i kivi yo'ó divini kidayukun-na ika kuni'i-ne dachitu-na ña vidi kaxi-ne, dita vidi, ditanduchi, tekuii te nsidaa ña sa masa kuni'i nda'vi ini-ne kaka-ne ichi ka'nu naxikokuin-ne.

Nakua ya'a kivi yo'ó panteon ñuu-na ntedakutu-na ñaña xi ita, ndoo-ne nakuatu-ne inii ñuu te ndo sacristan dakadi ndo kaa vidi ña jan kuni'nu tasi ini-na kutna'a-na xi nechi nzii-na.

Na niya'a kivi yo'ó nsidaa tna'a ne ivi kua'an-ne daya'a-ne ña kuxi ne ña ko'ó-ne te nsidaa ña vidi vachi duka ikumi kida vii tna'a-na te kondoo va'a-na te duka kuni'nu va'a ini-na nikida vii-na xi nechi nzii sakua'an-ne ichi ka'nu te yukan ku'un nsidaa-ndo ndoo yo'ó ñu'ivi.

Día de muertos en la Mixteca Poblana

Nosotros somos los hombres y mujeres de la lluvia (Mixtecos) y tenemos una gran riqueza en nuestras celebraciones hacia nuestros seres queridos que ya no se encuentran con nosotros, año con año estamos listos en los últimos días del mes de octubre porque tenemos un gran amor por los que se nos han adelantado y los esperamos fervientemente para estar alegres con ellos en estos momentos, compartir con ellos la comida y la fruta de lo que con todo nuestro corazón hemos conseguido para estar unido con ellos, es el valor con que hemos aprendido de nuestros mayores desde nuestra niñez y así mismo nosotros transmitimos esa tradición a nuestros hijos, honrar a nuestros muertos.

Día de muertos en San Jerónimo Xayacatlán, Puebla

Una de las costumbres que aún se conservan es el día de los Muertos 31 de octubre, día de los difuntos bebés o angelitos y el 01 de Noviembre, día de los difuntos adultos.

Para el día de los angelitos se les prepara un altar a partir de las cinco de la mañana del día 31 de octubre, puesto que a esa hora está definido el momento que llegan a las casas las animas pequeñas; se prepara dicho altar en una mesa en la sala principal de la casa cubierta con un mantel blanco o en su caso un plástico nuevo, flores de cempaxúchitl o también llamado flor amarilla que previamente fue sembrada unos meses antes para que por estas fechas florezca, se ponen velas de cera pura de colmena recién hecha previamente por los moradores de la casa y colocadas sobre hermosos candeleros en color negro, abundante cocoli o sea pan de muerto especial del pueblo y fruta que es manzana, naranjas, plátano más la comida especial para los bebés que consiste en sopa de pasta, frijolitos, atole de maíz, chocolate en agua, gorditas de maíz o tortillas recién hechas.

La comida se pone en la mesa destinada a varias personas, que van de cuatro a seis según la situación económica de la familia. Las comidas se ponen más o menos en un lapso de una hora para que ellos coman y después se retiren, que posteriormente degustarán los miembros de la familia.

Hay momentos en que se reza una oración, o si es posible un rosario, y llenando el lugar con el insomero con brasa de leña y goma de copal, al terminar el día 31 de octubre se les preparara un pequeño equipaje que consiste principalmente en agua, comida y fruta en un canasto para el largo camino de regreso.

Al día siguiente la espera es para los difuntos adultos que a diferencia del día anterior para este día la comida es especial pues se les da pozole al estilo de la región y si es posible en lo económico (que así sucede siempre) se sacrifica un chivo para hacer el mole, como en día anterior todas las actividades giran en torno a estos dos días y al culminar este segundo día se prepara también un gran equipaje en una canasta amarrada con ayates llena de fruta, pan, frijolidas y su cábazo de agua así como todo lo que se pueda agregar para los difuntitos pues se trata que no pasen penurias en el largo viaje de regreso. Por otro lado en el panteón municipal del pueblo se arreglan con especial esmero y respeto las tumbas adornando con flores y durante algunas horas en la noche tanto del 31 como el 01 se hace guardia en las mismas tumbas haciendo sus respectivas oraciones y durante ese tiempo el sacristán repica en el campanario dobles según el día que corresponda.

Ya pasado estos días se departen entre las familias o vecinos la comida, fruta y pan que se puso como ofrenda en esta celebración que se hace con mucho esmero y un ferviente anhelo haber dado lo mejor en memoria de los familiares y amigos que en el camino se fueron al descanso eterno.

Un día de estos...

URBANO RURAL

Un día de estos
me iré a bailar
con los antiguos
enfundado con los
disfraces del sueño.

Bailaré en el Mictlán
un Netotiliztli ignorado
y nadie estará allí
para celebrar mi histrionismo.

Bailaré para las
sombras y el reposo

Bailaré hasta que mis
cenizas se decanten
en cada salón de baile
de la Ciudad de México.

Donde a cada danzón
a cada mambo
a cada quebradita
el polvo de mi polvo
saltará entre los zapatos
de parejas voluptuosas.

Un día de estos.

Quizás sea así.

Tiempo, espacio y narración: filosofía e historiografía (prolegómenos para una hermenéutica ontológica)

FERNANDO MARTÍNEZ RAMÍREZ | UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA,
AZCAPOTZALCO

Resumen

La Historiografía Crítica actual ya no quiere dotar de sentido la vida humana por medio de grandes relatos, ahora pone a prueba las formas de racionalidad adoptadas en los modelos que guían al historiador. El pasado ya no es una entidad metafísica, una sustancia independiente de la conciencia, sino una creación del propio historiador. No más metafísica, no más ontología. Lo que importa ahora es el *lugar social de enunciación*. La historiografía constituye así una especie de des-mitologización, de develamiento de todo aquello que nos condiciona como sujetos de conocimiento. Todo es relativo, epistémico, a-ontológico. Nos vamos quedando sin la posibilidad de una filosofía primera y universal... Debemos preguntarnos, sin embargo, ¿quién des-mitologiza al desmitologizante? En este ensayo proponemos que es necesario volver a esta búsqueda ontológica fundamental, ocuparnos de ella nuevamente, hacer, digamos, *hermenéutica ontológica*, regresar a la pregunta, no por el significado sino por *el sentido*, búsqueda que se ha planteado tradicionalmente en la filosofía e, implícitamente, en la literatura como *poiesis*, como creación... Se trata nuevamente de poner en el centro nuestra propensión dramática y hablar de los héroes que hemos querido ser. Para ello hacemos una reflexión primera, de carácter metafísico, que versa sobre el espacio y el tiempo como categorías a priori del entendimiento y, por tanto, como condiciones de posibilidad del saber en general y del saber histórico en particular. Esta primera indagatoria constituye,

en realidad, una metafísica del tiempo y del espacio que conduce a la *narratividad*: si el tiempo es instante y el instante es memoria fundacional, sujeta a las veleidades del azar, y si la memoria está ubicada, es decir, si los recuerdos están espacializados, entonces tiempo y espacio, pasado y lugar, juntos encuentran una solución poética –creativa– en la narrativa...

Abstract

The current Critical Historiography no longer wants to give meaning to human life through great stories, now tests the forms of rationality adopted in the models that guide the historian. The past is no longer a metaphysical entity, a substance independent of consciousness, but a creation of the historian himself. No more metaphysics, no more ontology. What matters now is *the social place of enunciation*. Historiography thus constitutes a kind of de-mythologization, of unveiling everything that conditions us as subjects of knowledge. Everything is relative, epistemic, a-ontological. We are running out of the possibility of a first and universal philosophy... We must ask, however, who de-mythologizes the de-mythologizing? In this essay we propose that it is necessary to return to this fundamental ontological quest, to deal with it again, to make *ontological hermeneutics*, to return to the question, not of meaning but about *sense*, a search that has traditionally arisen in philosophy and, implicitly in literature as *poiesis*, as creation... It is again to put in the center our dramatic propensity and talk about the heroes we have wanted to be. For this we make a first reflection, of a metaphysical character, which is about space and time as a priori categories of understanding and, therefore, as conditions of possibility of knowledge in general and of historical knowledge in particular. This first inquiry is, in fact, a metaphysics of time and space that leads to narrativity: if time is instant and instant is foundational memory, subject to the whims of chance, and if memory is located, that is, if the memories are spatialized, then time and space, past and place, together find a creative, *poietic*, solution in the narrative...

Palabras clave: giro historiográfico, hermenéutica ontológica, tiempo metafísico, espacio metafísico, narratividad.

Key words: historiographical turn, ontological hermeneutics, metaphysical time, metaphysical space, narrativity.

Para citar este artículo: Martínez Ramírez, Fernando "Tiempo, espacio y narración. Prolegómenos para una hermenéutica ontológica (Historiografía versus Filosofía", en *Tema y Variaciones de Literatura*, núm. 47, semestre II de 2016, UAM-A, pp. 143-171.

El giro historiográfico y la verdad

Es sabido que a partir de Hyden White¹ y Paul Ricoeur² la indagación histórica suele reflexionar sobre sí misma y sus condiciones de posibilidad. El historiador construye una trama al poner en relación unos hechos con otros y generar así una re-presentación del pasado, tal como haría un novelista con los hechos de ficción, es decir, la labor de ambos consiste en urdir tramas. Además, todo proceso escritural, real o *fictivo*, reclama esa otra operación que es la lectura. De la misma manera que junto al novelista existen el crítico y el teórico de la literatura, junto al historiador surge, por necesidad, el historiógrafo, cuyo ámbito de reflexión es, entre otros, de carácter epistemológico. Por eso resulta ineludible preguntarse “¿qué hace el estudioso que se sitúa en el campo de la historiografía, en qué trabaja, qué produce?”³ Si la historiografía es una analítica del discurso histórico, ¿influyen sus debates y reflexiones en el quehacer del historiador? ¿Debe este último partir siempre de teorías explícitas? ¿Un narrador de ficción parte de teorías al momento de crear? ¿Todo sujeto productor de textos *tramáticos* debe partir de ellas?

Bajo la premisa de que el *giro historiográfico* es el “momento en que el historiador, en tanto productor de textos de historia, se concibe a sí mismo como un ser histórico”, de que la escritura de la historia es también histórica, de que el pasado no existe por sí mismo, Alfonso Mendiola arguye que la historia “dejó de ser el estudio del pasado para convertirse en la crítica de la racionalidad de las sociedad actual”⁴. La práctica historiográfica contemporánea ya no quiere dotar de sentido la vida humana por medio de grandes relatos, ahora pone a prueba las *formas de racionalidad* adoptadas en los modelos que guían al historiador, quien está incluido en su propia investigación. El pasado

¹ Hayden White, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992 (la primera edición en inglés es de 1973).

² Paul Ricoeur, *Tiempo y narración* (3 vols.), México, Siglo XXI, 2000, 2001 y 1999, respectivamente (en francés, las primeras ediciones corresponden a 1985, 1984 y 1985).

³ Esta pregunta se la hace Javier Rico Moreno, para quien el estudioso de la historio-grafía –que no es lo mismo que el historiador– se ocupa de textos de historia. Hace primero una analítica para identificar las características de la representación historio-gráfica y luego las pone en relación con elementos externos como el autor y su horizonte histórico cultural. De esta manera se descubre una determinada conciencia de la historicidad. Esto lleva a formular al autor que la crítica historiográfica se parece a la crítica literaria: una busca la literariedad, otra la historiograficidad. Se trata de dos prácticas de lectura especializadas. Cfr. “Análisis y crítica de la historio-grafía”, en Rosa Camelo y Miguel Pastrana Flores (editores), *La experiencia historiográfica. VIII coloquio de análisis historiográfico*, México, UNAM, 2009, pp. 199-212.

⁴ Alfonso Mendiola, “Inestabilidad de lo real en la ciencia de la historia: ¿argumentativa y/o narrativa?”, *Historia y Grafía* 24, año 12, México, Universidad Iberoamericana, 2005, p. 97.

ya no es una entidad metafísica, una sustancia independiente de la conciencia, sino una creación del propio quehacer historiográfico. El historiador resulta también un sujeto histórico. En su tarea, el presente existe como modelo (teoría, formalizaciones, racionalidades), el cual hace posible la construcción del pasado, que se hace visible sólo desde ese presente. “La historia como saber se observa a sí misma en su práctica de investigación.”⁵ No más metafísica, no más ontología, no más apriorización ni más absoluto. Ahora hay que observar la historia históricamente –y no filosóficamente–. Lo que importa es el lugar social de enunciación.

Por temor al diablo del relativismo y del escepticismo, Mendiola nos propone quedarnos sin nada, salvo algunos modelos que nos permitan generar significados. La objetividad radicará desde ahora en la aplicación del modelo, pero a cambio hay que renunciar al sentido y su profundidad. El pasado carece de plenitud. Todo es histórico, contingente, hasta los modelos de inteligibilidad adoptados para instaurar el pasado como objeto de conocimiento. Todo es relativo, epistémico, a-ontológico. Tal vez, en el fondo, la lucha de Mendiola es contra la filosofía más que una defensa de la historiografía. En función de un supuesto relativismo del saber, el saber histórico renuncia a explicaciones que doten de sentido. Dado que todo está condicionado históricamente, nada puede ser para siempre, inclusive el saber histórico. En su aspiración de absoluto, la historiografía –tal y como la plantea Mendiola– descubre que no lo puede tener e inhabilita la necesidad misma de buscarlo. Nos propone renunciar al sentido, como si ello pudiera dictaminarse de una vez y para siempre. Una cautela inconsistente nos quiere dejar sin la posibilidad de una ontología existencial a partir de la cual vayamos entendiendo, más allá de nuestra condición histórica, los porqués y paraqués de siempre, esos que se han buscado a través de la filosofía, de la literatura, o de la ciencia, por ejemplo... No más literatura, no más filosofía como búsquedas del sentido; pura historia, pura contingencia explicada en función de algún modelo. Asumir nuestro relativismo es renunciar a búsquedas profundas para dedicarnos a inventar paradigmas que expliquen, supuestamente de manera científica, la realidad, y entonces la ciencia –al menos la ciencia social– se convierte, en medio de estas dubitaciones, en la soberana del relativismo, no obstante que sus pretensiones sean siempre de universalidad.

Lo paradójico es que Mendiola insista en convertir el quehacer historiográfico moderno en una ciencia –cuya vocación, lo sabemos, es precisamente

⁵ *Ibid.*, p. 116.

de universalidad—, propone modelos de inteligibilidad con pretensiones heurísticas, pero estos modelos nacen vaciados porque están condicionados por su propia contingencia. En todo momento, su propio discurso se desarticula a sí mismo. Parece que la lucha es contra la filosofía y a favor de una supuesta científicidad que, sin renunciar al relativismo del saber, se refugia en la modelización del mismo como pantomima de científicidad. Es decir, la historia ha dejado de ocuparse preponderantemente del pasado y se ha convertido en epistemología, o en sociología del conocimiento. Cuando la historia se *historiza*, llega a ser lo que no quiere: filosofía. Todo parece un juego argumental para no hacer historia y, no obstante, legitimar un meta-saber que parece vacío —o inútil— en sus juegos argumentales. Además, si hemos de atender a Foucault en *Las palabras y las cosas*⁶, las formas de racionalidad no abundan, representan horizontes de larga duración, inclusive las ideologías no se reparten o se ofertan como antifaces en carnaval, son horizontes de racionalidad que determinan épocas, no cambian de un individuo a otro. En suma: la filosofía no puede ser enemiga de la historiografía.

Ahora, si por historiografía entendemos la escritura, relato o re-presentación de la historia, entonces un objeto susceptible de análisis historiográfico es el documento, vestigio o huella a partir del cual el pasado es recuperable. Se trataría de una indagación de carácter metodológico, pues se refiere al con qué se hace historia, a la base empírica sobre la cual se ejerce la interpretación. Pero dado que la historiografía también supone preguntarse por qué se escogen determinadas cosas que sucedieron en el pasado y no otras, y con ellas se construye un relato coherente y verosímil —según el paradigma científico dominante—, entonces sí es susceptible de análisis historiográfico el pensar sobre los intereses, deseos y prejuicios de quien construye tal relato. ¿Cómo y

⁶ Michel Foucault habla en *Las palabras y las cosas* (México, Siglo XXI, 1996) de “estructuras epistémicas”: son un conjunto de determinaciones epocales que le confieren su peculiaridad a las ideas y al modo como se alcanza el saber, o más aún, lo que es considerado saber durante un periodo determinado: el siglo XVI, la época clásica, el siglo XX. Por ejemplo, para la episteme del siglo XVI la producción del conocimiento descansaba en la ley de la semejanza, el saber era una revelación, mientras que en la época clásica son las identidades y las diferencias las que posibilitan el conocimiento, que ahora se concibe como un orden exhaustivo para las cosas: *divinatio* primero, *taxinomia universalis* después. El mismo Foucault dice en *La verdad y las formas jurídicas*: “Aun en la ciencia encontramos modelos de verdad cuya formación es el producto de las estructuras políticas que no se imponen desde el exterior al sujeto de conocimiento sino que son, ellas mismas, constitutivas de éste.” (Barcelona, Gedisa, 1996, p. 27. Disponible en <http://www.hechohistorico.com.ar/archivos/Foucault%20-%20La%20verdad%20y%20las%20formas%20jur%C3%ADdicas.pdf> [con acceso el 13 de enero de 2016]). Algunos han llamado a éstas, *determinaciones ideológicas* no conscientes, como Roland Barthes (*Mitologías*, México, Siglo XXI, 1999) y Jean Baudrillard (*El sistema de los objetos*, México, Siglo XXI, 1999).

por qué historiamos? ¿Desde dónde lo hacemos? ¿Cómo incide esta práctica en el presente y en el porvenir? ¿Qué uso le damos al saber histórico? Más aún, ¿qué es la historicidad? La historiografía vendría a ser una especie de des-mitologización, de develamiento de todo aquello que nos condiciona. Debemos preguntarnos entonces: ¿y quién des-mitologiza al des-mitologizante? ¿Hasta dónde podemos llevar el discurso meta-histórico, meta-crítico?

Saúl Jerónimo y María Luna exponen tres conceptos de historiografía. El primero, para diferenciar entre los hechos y la escritura de los mismos (grafía). El segundo, los *balances historiográficos*: representan algo así como “el estado de la cuestión” acerca de los enfoques o corrientes del pensamiento histórico, hipótesis o explicaciones socialmente válidas y conceptos que han usado las comunidades epistémicas para escribir la historia en determinados momentos. El tercero son los llamados “estudios historiográficos”: se asume que es imposible conocer lo que realmente pasó, impera la subjetividad del historiador y no existe algo así como leyes de la historia; lo que importa es por qué y para qué escribe lo que escribe, cuál es su horizonte de enunciación como autor; “el análisis se hace sobre el autor y el texto, y no sobre la ‘verdad de lo acontecido’”.⁷

El historiador, es decir, el sujeto que construye el discurso histórico, como cualquier otro sujeto, tiene una cultura y posición económica, también una edad, pertenece a una clase social, posee un nivel educativo, asume cierta postura ideológica, es decir, es una persona que habla desde un determinado lugar, con todas estas marcas que la determinan, y con ellas accede al pasado, o mejor aún, lo funda. Esto es, el pasado no es algo que esté ahí esperando ser visto, descubierto, sino es un objeto que el historiador construye desde un lugar, a partir de una mirada. El *lugar social de enunciación* es ese marco axiológico, político, social, económico desde el cual se fabrica el objeto llamado pasado, aunque el lugar social de enunciación es también susceptible de análisis historiográfico. La serpiente se devora a sí misma. De modo que quien practique esta segunda analítica también lo hace desde otro lugar social de enunciación, que a su vez precisará otra analítica metadiscursiva, y así sucesivamente, o tal vez debamos decir, dialógicamente, a fin de no estigmatizar esta deriva infinita o este relativismo de perpetua recursividad al que nos lanza la meta-historia.⁸

⁷ Saúl Jerónimo y María Luna, “El objeto de estudio de la historiografía crítica”, en Martha Ortega Soto, Carmen Imelda Valdez Vega (coordinadoras), *Memoria del Coloquio Objetos del Conocimiento en Ciencias Humanas*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2001, p. 169.

⁸ Remito a la obra de Douglas R. Hofstadter, *Gödel, Escher, Bach* (México, Conaculta, 1982), donde el autor expone la similitud entre una forma musical –el canon en perpetuo ascenso, de Bach–, con las paradojas visuales de Escher y el teorema de la incompletud matemática de

Esta deriva, o canon perpetuo, es un problema gnoseológico –antes que epistemológico–. Plantea que la realidad –incluida la histórica– no es algo en sí mismo sino construido por la observación, un *para-sí*. La filosofía escéptica o el idealismo subjetivo de George Berkeley en este sentido fue más radical ya desde el siglo xvii, pues afirmaba que no puede sostenerse la existencia de una sustancia real si no es percibida por alguien. La realidad no es una entidad trascendental independiente de la conciencia, y si lo fuera, el único testigo sería Dios. No sabemos si lo que los demás captan es igual a lo que yo capto, por tanto, la única constancia “real” de la existencia de las cosas es, en todo caso, inter-subjetiva. La filosofía de Berkeley resulta así un antecedente de la fenomenología al otorgar a la “percepción pura”, es decir, a aquella en la que no interviene el intelecto con sus ofuscaciones, un grado de primacía sobre el conocimiento que podría evitar los errores del juicio. Es decir, la subjetividad es el principio del entendimiento y antecedente filosófico del relativismo posmoderno, poshistórico. Por tanto, este giro historiográfico o esta necesidad de verse a sí mismo como sujeto de conocimiento condicionado históricamente no es nueva, ha sido ya abordada desde la ontología berkeleyana y después por otros filósofos, sólo que ahora se aduce como posición estratégica para transformar el saber histórico en objeto de conocimiento historiográfico o meta-histórico, o para dar un “giro historiográfico”.

Este problema ha estado presente también en otras filosofías. Para referirse a lo mismo, Hegel y Sartre distinguieron entre un *en-sí* y un *para-sí*; Kant, entre noúmeno y fenómeno. De tal manera, esta posición de la historiografía con respecto a su objeto de conocimiento vendría a privilegiar, agnósticamente, el *para-sí* o la realidad fenoménica o existencial, pues al *en-sí* o el noúmeno es imposible acceder, sólo se le puede suponer o enunciar; es una hipótesis que nos permite hablar de lo que sí podemos hablar, aunque nos lanza a una deriva... Ésta también resulta, en gran medida, una de las distinciones que mueve a la fenomenología, y a la hermenéutica que proviene de ella. Si nos vamos, inclusive, más atrás, llegaríamos al *cogito* cartesiano, esa certeza del sujeto pensante que se afirma a sí mismo a partir de su propia subjetividad, certeza que es fundamental para la filosofía posterior y con la cual discuten, por ejemplo, Husserl, Heidegger y Sartre, y en todos los casos tiene que ver con la

Gödel, mediante el cual demuestra, entre otras cosas, que todo sistema axiomático completo no puede demostrarse a sí mismo y precisa de otro sistema para hacerlo, el cual precisará a su vez de otro, y así, recursivamente, creándose la paradoja de la incompletud matemática, que tiene sus similitudes formales con la metadiégesis o *mise en abyme* y con esta exigencia epistemológica de fundamentar la labor histórica mediante una reflexión sobre la propia labor, que a su vez precisaría de una nueva analítica...

condición temporal –y un poco menos la espacial– como la más importante de nuestras condiciones. En ella se define el ser.

Hemos de mencionar, más recientemente, a Michel Foucault, quien en *La verdad y las formas jurídicas* explica cómo la filosofía occidental postuló hasta época reciente al sujeto como fundamento del conocimiento y por tanto de la verdad, mientras que ahora el sujeto no está dado definitivamente, “no es aquello a partir de lo cual la verdad se da en la historia, sino [que se trata] de un sujeto que se constituyó en el interior mismo de ésta y que, a cada instante, es fundado y vuelto a fundar por ella”⁹, porque la verdad no es una entidad metafísica sino una posición estratégica y política en medio de las luchas de poder que caracterizan las relaciones humanas, luchas donde se inscribe el conocimiento mismo.

Vuelta a la filosofía del sentido

Existe pues una historicidad del pensamiento histórico. Y desde esta perspectiva, también estamos gestando la historicidad del pensamiento historiográfico, que también pedirá una analítica de segundo grado o meta-historiografía, que a su vez... Hoy los estudios historiográficos se ocupan de las intencionalidades del autor de una obra y, en México, se ha llegado a la Historiografía Crítica. Pero el problema de qué es la historicidad sigue en pie, surge con más fuerza. ¿Por historicidad debemos entender acaso la condición relativa de todo sujeto y de todo texto, vestigio o huella? ¿Con esta problemática se asume la imposibilidad de la ciencia de la historia para dar paso a una meta-historia? Ya no son los hechos sino la manera como los pensamos o los construimos como objetos de conocimiento lo que resulta relevante para la reflexión. Estamos condenados a un meta-saber, de segundo grado, porque cuando creemos conocer, de inmediato nos hacemos las preguntas críticas: ¿qué intereses hay detrás?, ¿desde dónde habla este sujeto? Nuestra condición originariamente óptica (Heidegger), existencial, ha sido rebasada por otra a la que podríamos llamar *epistémica*. El sentido busca el sentido de su búsqueda. La nada es ahora la relatividad. Pero, ¿es posible volver a esta condición óptica primera y hablar de ella como algo real, que nos afecta, ocuparnos de ella nuevamente? ¿Hacer, digamos, una *hermenéutica ontológica*, recuperar el ser a partir de esta analítica de segundo grado? Considero que sí, que podemos volver a hablar de nosotros mismos, directamente y, sin obviar toda esta her-

⁹ Michel Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, loc. cit., p. 8.

menéutica recursiva, regresar a la pregunta, no por el significado sino por *el sentido*, desde el ser en su onticidad. Esta condición relativa, textual, nos puede entregar el sentido como necesidad, es decir, podemos leer en ella, más que un problema epistemológico, uno que algo dice de nosotros mismos, que proclama tácitamente otro tipo de búsqueda, la que se ha planteado tradicionalmente en la ontología y con la literatura como *poiesis*, como creación...

Para escapar de esta trampa relativista, es necesario reflexionar –sin convertirlo en aquello que estamos señalando, es decir, en un problema puramente epistemológico o meta-histórico– sobre las condiciones mismas de posibilidad de la historia en tanto discurso y en tanto ontología temporal y espacial, o como diría Kant, sobre los conceptos o categorías a priori que hacen posible el discurso histórico, o más aún, nuestra historicidad-ahí, nuestro ser-ahí histórico. En términos heideggerianos, debemos hacer una pregunta fundamental, primera, de pre-eminencia ontológica: ¿es posible nuestra condición histórica o sólo es otra manera de nombrar nuestra propensión dramática, un malabar para hablar de nosotros mismos y de los héroes que deseamos ser o poner en el centro? ¿Cómo es posible nuestra condición histórica? ¿Qué debemos entender por ella? ¿Qué son el tiempo y el espacio y, en específico, qué relación guardan con nuestra historicidad o de qué manera la posibilitan? Obviamente esto convierte nuestra investigación en una inquisición a la vez filosófica e historiográfica. Primeramente, se trata de una reflexión teórica que parte de la *hipótesis de que hay una diferencia insoslayable entre tiempo y espacio metafísicos y tiempo y espacio existenciales*,¹⁰ diferencia que puede aclarar o contribuir a la reflexión historiográfica, meta-histórica, pero dándole un giro ontológico (aprovechando que están de moda los giros, o quizás debiéramos decir: *revire metafísico*).

¿Qué entendemos, pues, por historicidad? ¿Acaso la necesaria transformación de los pensamientos y de las condiciones que los posibilitan?¹¹ ¿Las circunstancias espacio-temporales que explican un fenómeno cualquiera, relacionado con el ser humano? Decir que “todo es histórico”, como suele hacerse, es igualmente afirmar que todo cambia. Las cosas eran, y tal ser-en-el-pasado puede explicarse en relación con lo que lo posibilita y condiciona ideológica, cultural y técnicamente. Hoy es una verdad, no dóxica sino epistémica, que

¹⁰ Paul Ricoeur, en el tercer tomo de *Tiempo y narración*, estudia la relación entre el tiempo del mundo y el tiempo del alma, entre tiempo intuitivo y tiempo visible, entre el individual y el universal, también indaga qué es el pasado histórico y el entrecruzamiento entre historia y ficción, entre otras cosas. Todo ello lo habremos de considerar en la última parte de esta indagatoria.

¹¹ Remito nuevamente a la obra de Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, *op. cit.*

el mismo pensamiento histórico también es histórico, responde a condicionamientos epocales. Saberlo constituye un saber de segundo grado o una meta-conciencia crítica necesaria para el quehacer histórico. Se trata de una meta-conciencia que se ha dado también en el ámbito de otras ciencias sociales, como la antropología y la sociología y, como dije, en la filosofía como reflexión primera.

En el fondo, detectamos fuertes dudas acerca de la vigencia de varios de los paradigmas en los que se basan los discursos de la historia moderna: racionalidad, coherencia, verosimilitud, explicación causal de los acontecimientos, sentido en las relaciones establecidas entre el pasado, nuestro presente y los futuros posibles. En consecuencia, las dudas se extienden a la *posibilidad de la historia* como uno de los discursos que tienen la capacidad de *generalizar* experiencias particulares en –y para– una sociedad...¹²

Pero la Historia como ciencia, o si se prefiere, en tanto actividad epistémica, cognoscitiva, constituye una práctica real, socialmente útil: se escribe sobre el pasado, se reflexiona acerca de él, se enseña en todos los niveles formativos, es decir, forma parte de nuestra educación política, de nuestra idea del mundo y de la sociedad. ¿Cómo puede una reflexión epistemológica sobre las posibilidades de la historia como ciencia –o que ponga en tela de juicio la objetividad y verdad del discurso narrativo– determinar y modificar esta práctica social? ¿De qué modo transforman la filosofía de la historia y la teoría de la historiografía esta realidad socialmente útil e interesada?

De manera preliminar podemos afirmar que nuestra concepción sobre el pasado, la manera como lo contamos, los hechos que escogemos y los que discriminamos, todo ello no sólo tiene implicaciones ideológicas, sino también pedagógicas y metodológicas, relacionadas con prácticas de poder y de saber sobre las que es necesario llamar la atención;¹³ también tiene implicaciones

¹² Silvia Pappe (con la colaboración didáctica de María Luna Argudín), *Historiografía crítica. Una reflexión teórica*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco, 2001, p. 83. Las cursivas son mías.

¹³ Me parece importante insistir en esto como otra posible línea de reflexión e investigación. Hay quienes se preguntan sobre si este saber teórico tiene alguna consecuencia real sobre el quehacer del historiador o es un compartimiento estanco fascinado por su propio saber meta-cognitivo. Asumo que la reflexión es necesaria, para empezar, en los ámbitos pedagógico y metodológico, esto es, para la enseñanza de la historia, donde resulta fundamental –al menos desde las actuales teorías pedagógicas y psicológicas– que el estudiante (no digo alumno, por sus connotaciones pasivas) no sólo aprenda, sino que sepa por qué aprende lo que aprende,

ontológicas porque el conocimiento sobre el pasado –y el pasado mismo como categoría metafísica– implica necesariamente filosofar sobre nuestra temporalidad y espacialidad. De este modo, hacer filosofía de la historia y teoría de la historiografía exige primero pensar en el tiempo y en el espacio, repito, como categorías tanto históricas como metafísicas. Inquirir sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento histórico, o más aún, sobre nuestra historicidad –con el examen concomitante acerca de la verdad, la objetividad y la verosimilitud¹⁴–, reclama, por tanto, una reflexión primera, que se han planteado

cómo lo hace, para qué, en qué le va a servir, etcétera. En el lenguaje pedagógico se habla de que se tiene que saber, saber-hacer y saber-ser; también se habla de conocimiento significativo. Entonces, esta meta-cognición historiográfica posibilita el pensamiento crítico, o sea, que el estudiante asuma conscientemente la historicidad o relatividad de su perspectiva, o como suelen decirlo los historiógrafos, su lugar social de enunciación. En tanto sujeto cognoscente, su cognoscencia está situada, rodeada de historia (cultura, ideología, tradiciones). A esto es a lo que llamo utilidad pedagógico-práctica. Pero también existe una consecuencia metodológica, pues idealmente la teoría historiográfica también debe llevarse a la práctica. Los experimentos en este sentido pueden resultar interesantes. Pienso, por ejemplo, en las narrativas etnográficas que cita y critica Carlos Reynoso en la presentación del libro *El surgimiento de la antropología posmoderna* (Barcelona, Gedisa, 1992), donde los ejercicios dialógicos, polifónicos o heteroglósicos produjeron resultados, digamos, alternativos. En el caso de la micro-historia se podría hacer, tal vez, una fenomenología del quehacer histórico y dejar que “los hechos”, “las huellas”, “los vestigios” hablen por sí mismos, es decir, que el historiador practique su quehacer desde la *epojé* fenomenológica. Son sólo casos que pueden ilustrar que la meta-historia o la historiografía crítica pueden incidir en la metodología de la investigación –como la teoría literaria lo ha hecho en la crítica literaria–. En términos de aprendizaje significativo, la primera consecuencia práctica de esta analítica de segundo grado sería hacer más crítico al historiador, un saber-ser que se puede traducir en un saber-hacer metodológico. Para quienes no ven comunicación entre el quehacer histórico tradicional y la historiografía crítica, se les puede argumentar que es en el ámbito del aula universitaria, de la enseñanza actual, donde tiene su primera consecuencia útil la teoría historiográfica: se forman sujetos cuya perspectiva y posición críticas se convierten en herramientas principales para su labor como historiadores, acorde con el momento histórico, con el estado de la cuestión...

No considero que la viabilidad del pensamiento histórico –o si se prefiere, la historia como ciencia y como práctica social– esté en peligro. Hablar sobre el pasado, narrar, contar nos resulta consustancial, independientemente del estatuto epistemológico o la importancia social de estas actividades, que en algunos casos responden a dinámicas orales y mitológicas y en otros a preceptos de género y científicos. (Contar, inclusive, es una actividad hermenéutica, porque lo contado apunta hacia un sí-mismo que quiere tenerse-por-fin; contar es una experiencia ontológica.) Entonces, hacer historiografía crítica no responde principalmente a una cuestión de viabilidad. Digamos que este problema sólo lo ven los que lo ven, sujetos iniciados, comunidades epistémicas que crean sus ámbitos de reflexión teórica con los cuales, en algunos casos, legitiman su práctica social y de conocimiento. Desde nuestra perspectiva, este saber, esta meta-historia, no es parásita porque, en principio, tiene utilidad pedagógica y metodológica, pero sobre todo, resulta relevante en el terreno de la meta-cognición.

¹⁴ Un apunte acerca del concepto de “verdad” que ilustra estas problemáticas concomitantes. En primer lugar, en el discurso historiográfico-crítico, el concepto de verdad suele entrecomillarse para señalar con ello que no existe algo así como *la* verdad. Silvia Pappel, por ejemplo, distingue

diversos filósofos en la búsqueda por fundar o fundamentar sus filosofías, o sus reflexiones gnoseológicas, éticas y lógicas, inclusive para construir ontologías existenciales, como es el caso de la filosofía heideggeriana. Esta reflexión primera es de carácter metafísico, versa sobre el espacio y el tiempo como categorías a priori del entendimiento y, por tanto, como condiciones de posibilidad del saber en general y del saber histórico en particular. Esta primera indagatoria constituye, en realidad, una metafísica del tiempo y del espacio.

Lo explico de otra manera. El tiempo y el espacio son *modos de comprensión* (Aristóteles), intuiciones a-priori (Kant) que posibilitan el conocimiento. Los llamamos tiempo y espacio metafísicos, los cuales se *realizan* o concretan como tiempo y espacio físicos: como fenómenos de la percepción (Merleau-Ponty) y en tanto saberes acerca de las cosas, como ser-en-el-mundo (Heidegger). Es decir, las categorías a-priori se realizan existencialmente, como comprensión a posteriori, de sí y del para-sí y de lo otro. Sin embargo, es posible también otro enfoque:

El tiempo abstracto, para historia/historiografía, para memoria, para esperanza, expectativa, si bien se ha convertido en referente obligado (“objetivo”), no se percibe como tal; más bien, las acciones, las repeticiones, los ciclos, *constituyen, crean*, en sí, el tiempo: *marcan* la noción abstracta, la temporalidad, para convertirla en concepto temporal y, al entrar en tensión con el presente, en historicidad.¹⁵

entre verdad hermenéutica (Gadamer, Foucault), verdad consensual, intersubjetiva o dialógica (Habermas, Bajtin), verdad fenomenológica y, por último, verdad pragmática y “de correspondencia” (semántica, lógico-empírica, dialéctica materialista). Entendemos que se refiere a teorías de cómo se alcanza la verdad, las cuales implican, por tanto, una noción de la misma. Faltaría agregar una que está detrás o antes que todas éstas: la verdad ontológica o la necesidad de sentido asociado a la existencia. Debemos agregar que desde nuestro punto de vista, *la* hermenéutica no existe como tal, sino las teorías hermenéuticas. Todas se refieren a cómo debemos conocer, a cuál es la mejor manera de alcanzar la verdad. Pero si la verdad existe, es en primer lugar como hipótesis que posibilita e impulsa el saber y el actuar, y sólo después es un lugar de llegada, el destino de toda inquisición. Más aún, lo bueno, lo bello y lo verdadero se dan, en principio, porque actuamos como si ello fuera posible, es decir, son ostensibles, pero en tanto conceptos trascendentales (Kant), su significación resulta siempre analógica, nunca unívoca. Un principio ético fundamental es actuar como si la verdad fuera posible, dice Albert Camus en *El hombre rebelde* (Buenos Aires, Losada, 1978). En este mismo sentido, Pappe habla de “la verdad como aspiración ideal de la hermenéutica”. Véase Silvia Pappe (con la colaboración didáctica de María Luna Argudín), *Historiografía crítica. Una reflexión teórica*, op. cit., pp. 108 y 117. Remitimos también a libro de Luis Villoro, *Crear, saber, conocer* (México, Siglo XXI, 1984), donde aborda exhaustivamente el concepto.

¹⁵ Silvia Pappe (con la colaboración didáctica de María Luna Argudín), *Historiografía crítica. Una reflexión teórica*, op. cit., p. 33. Conviene aclarar que no es lo mismo abstracto que metafísico. La abstracción sí puede considerarse un proceso inductivo cuyo resultado son los conceptos.

La pregunta obligada, de reminiscencias platónico-aristotélicas, sería: ¿llegamos a la noción abstracta del tiempo desde la facticidad, desde las repeticiones, los ciclos, la percepción, etcétera, o hay una condición metafísica previa, a priori, que luego se verifica como acción? ¿Es primero la razón y luego la experiencia o al revés? Tal vez debamos considerar que el camino no es totalmente inductivo ni totalmente deductivo, sino que la abstracción y la experiencia establecen una dinámica donde no hay prioridad gnoseológica pues son dos momentos necesarios y concomitantes del conocimiento. ¿Qué es el tiempo, un concepto al que se arriba inductivamente, es decir, una abstracción, o una condición previa de la sensibilidad, un a priori? Otra manera de plantearlo es: ¿construimos la memoria porque somos tiempo o somos tiempo porque construimos la memoria? Tal vez no haya una solución definitiva a este dilema y por eso *mi hipótesis es a la vez un posicionamiento: hay un a priori de la sensibilidad que luego se existencializa y esta existencialización genera sus propias abstracciones y metáforas cuyo destino son conceptos como: presente, pasado, futuro, esperanza, memoria...*

En el quehacer científico-social (antropológico, sociológico, histórico, por poner los casos más evidentes) se omite esta primera reflexión metafísica y se sustituye, cuando resulta ineludible, como en el caso de la meta-historia, por otra de carácter epistemológico. El científico social no se pregunta qué son el tiempo o el espacio sino que dan por hecho su constitución como “entidades reales”, asumen que los entes son *en* el tiempo y *en* el espacio, una facticidad, sujetos trascendentales atravesados por cultura y tradiciones, es decir, marcados por la historia y por el presente como contingencias. Se ha renunciado a los universales, al sentido como necesidad ontológica o estigma metafísico, ya no hay esencias, en todo caso sólo se buscan patrones, regularidades.¹⁶

Pero, ¿se puede resolver esta condición a priori de la sensibilidad, es decir, esta condición metafísica de la temporalidad y de la espacialidad, en relación con nuestra facticidad o contingencia, ésa donde resultan importantes la cultura, las ideologías, las tradiciones, la historia? En otras palabras, tiempo y espacio son el a priori que en cuanto tal carece de importancia para la ciencia social, lo que importa para ella es lo que sucede “realmente”, es decir, el devenir, el cambio, la memoria, el pasado, el porvenir, el presente. Sin embargo, detrás de todo ello opera una metafísica que no podemos soslayar. La

En cambio, la metafísica habla de un saber no evidente, del *logos*, y también se refiere a una condición del entendimiento y de la comprensión humanas, anterior a toda *empíria*.

¹⁶ Véase, por ejemplo, de Fernand Braudel, “La larga duración”, en *La historia y las ciencias sociales*, Madrid, Alianza Editorial, 1970, pp. 60-106.

llamamos tiempo y espacio metafísicos sólo para dejar claro que las aporías que suelen encontrarse cuando reflexionamos sobre ambas categorías han tenido una solución racional, filosófica, aunque lo más importante siga siendo su consecuencia existencial, ligada a la memoria y la esperanza, al instante, al presente, al ser-aquí, porque son los conceptos que atañen a la narración histórica, a la facticidad.

Paul Ricoeur habla de las aporías del tiempo. Una de ellas la podemos formular con el dilema: ¿el tiempo es nuestro o es independiente, es un modo de pensamiento o una sustancia, es immanente o trascendente? Otra tiene que ver con su carácter no representable e inescrutable, con que no se le puede pensar.¹⁷ Ricoeur entonces habla de una triple mimesis. La mimesis I es la temporalidad de la acción, la II es la solución narrativa a esta temporalidad. El destino de ambas es la mimesis III, el acto de lectura. Sin embargo, desde nuestra perspectiva, el tiempo metafísico, en tanto intuición a priori, resulta ajeno a toda mimesis, a toda representación. La aporía de la inescrutabilidad del tiempo se refiere a su condición metafísica, pero lo representamos al *existencializarlo*, por lo que hay que diferenciar entre un tiempo metafísico y uno existencial. Si hemos de establecer una analogía, el tiempo existencial correspondería a lo que Ricoeur llama la temporalidad de la acción y la triple mimesis serían modos de la existencialización. Sin embargo, en esta pesquisa también resultan importantes dos aspectos del problema: primero, la relación del tiempo con el espacio, su concomitancia; y segundo, al hablar de existencialización, sugerimos que se trata también de un problema ontológico, relacionado con la búsqueda del ser, del sentido, de *la* verdad.

En orden a una reflexión sobre la historia y la historiografía, se vuelve necesario abordar el problema metafísico del tiempo y del espacio. Pero esta búsqueda es sólo la base de otra que en realidad consideramos más importante, y que es además de carácter ontológico: ¿qué somos cuando somos tiempo y espacio? ¿Cómo se condicionan uno al otro? Resultan preguntas filosóficas que atañen a la historia, lo mismo que a la antropología o a la sociología, a la

¹⁷ Si toda representación se refiere a algo, entonces todo concepto –incluido su signo o término correspondiente– es una representación, y de la misma manera, las representaciones no-conceptuales resultan también, implícitamente, conceptos, en el entendido de que el concepto es una abstracción o síntesis mental de “algo”, de una realidad. Todo concepto, al ser una síntesis o una abstracción de la realidad, quiere representarla, aunque representar no quiere decir formar imágenes sensibles sino pensar y construir la realidad. Obviamente, el concepto mismo de realidad es problemático. La realidad ha sido tomada como algo que está ahí, esperando ser alcanzado y conocido, pero también ha sido puesta en duda escépticamente por las corrientes idealistas.

física o a la biología. Dicho de otra manera, tiempo y espacio metafísicos son el preámbulo para otra analítica, a la que podríamos llamar existencial u óptica (y en el contexto de esta reflexión, también historiográfica). Transitamos así de la metafísica a la ontología, para al final arribar finalmente a una hermenéutica ontológica. No se trata de repasar la historia de la metafísica, ya criticada por Derrida, sino de recordar que hay un tiempo y espacio inmanentes, alejados del sentido común y del ámbito existencial, del devenir, de la rítmica circadiana, de las conceptualizaciones científicas, de la proximidad, que posibilitan la reflexión abstracta y sus inexorables secuelas aporéticas, reflexión ligada a las ciencias y desde luego a la teoría y la filosofía de la historia.

El tiempo es espacio

Sentadas estas bases o hipótesis, ya podemos asumir el tiempo y el espacio como metáforas de nuestra condición metafísica, es decir, podemos asumir el lugar común que confiere a estas dos categorías cierta sustancialidad, cierta autonomía con respecto a la conciencia. Explico. En el discurso histórico e historiográfico la palabra tiempo –y un poco menos el concepto espacio– se vuelve transigente, flácida, de sentido común: a veces se usa para referirse a la manera dispar como se transforman las sociedades; otras para hablar del pasado; unas más como sinónimo de historia; otras, en fin, como aquello con lo que se tiene relación, como si el tiempo fuera una sustancia que permanece más allá de nosotros. Se asumen como tiempo el presente, el pasado y el futuro, que son *formas de conciencia* que varían de una sociedad a otra por la importancia que cada una les da.¹⁸ El tiempo, pues, es convertido en una metáfora dúctil, acomodadiza. Creemos comprenderlo mientras no nos preguntemos por él, mientras no intentemos asir el concepto (lo mismo sucede con lo bueno, lo bello y lo verdadero). Y cuando un historiógrafo se pregunta por él, no responde filosóficamente, lo que hace es caracterizar su facticidad, o lo que aquí hemos de llamar tiempo existencial. Por tal razón, en esta reflexión resulta importante marcar la diferencia entre tiempo metafísico y tiempo mítico, real, existencial o histórico.

¹⁸ Parafraseando a Reinhardt Koselleck, el espacio de experiencia es el presente del pasado y el horizonte de espera es el presente del futuro. Agregó la noción de *instante* como presente anclado, vivo en su no-estar, en su fugacidad. En el contexto de este trabajo, presente, pasado y futuro no son afueras del tiempo sino modos de conciencia, presentes detenidos, lanzados. Véase Reinhardt Koselleck, "Espacio de experiencia y horizonte de expectativa, dos categorías históricas", en *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1997, pp. 333-357.

Silvia Pappe, por ejemplo, hace una tipología del tiempo: está el *tiempo repetido*, que corresponde a los rituales, festejos y hábitos comunitarios; el *tiempo atado* o contingente, digno de recordarse, vinculado a la memoria; el *tiempo teleológico*, confinado por una meta, por un destino; el *tiempo biológico*, del que se desprenden los calendarios; el *tiempo conceptual*, que se deja ver en categorías como devenir, dialéctica, desarrollo, evolución; y el *tiempo abstracto*, sin aparente significado previo y muy ligado al pensamiento científico y a las religiones. La historia se construye con todos estos apellidos de la temporalidad –repetido, atado, teleológico, biológico, conceptual, abstracto– y da origen a distintos enfoques, según a cuál de ellos se privilegie o de cuál de ellos se parta. Todas son caras de lo mismo.¹⁹ Pero, desde nuestra perspectiva, imponer regularidades rituales (uno), fundar la memoria (dos), reconocer la contingencia o el imperio del azar (tres), necesitar los fines o destinos (cuatro), advertir la circularidad o rítmica natural (cinco), concebir categorías para los fenómenos sociales y las abstracciones científicas (seis) son, más que tiempo, operaciones del entendimiento, metáforas para hablar y acercarse *ostensiblemente* al tiempo metafísico –o para evitar su reflexión filosófica–.

Lo mismo sucede con el espacio. Para todos es un *lugar*, una ubicación, no un a priori de la razón o un modo de comprensión. Sólo se le toma en cuenta para el mapeo de las acciones, de los hechos y sus coordenadas. Por si fuera poco, y de acuerdo con Karl Schloegel, en la narración histórica hay un predominio de lo temporal sobre lo espacial, como si fueran compartimientos estancos. Lo que propone Schloegel es pensar en términos espaciales los *procesos* históricos. “Hacerlo así es tomar en serio la unidad de acción, tiempo y lugar.”²⁰ Se refiere claramente a las unidades que Aristóteles estipuló para la tragedia, asumiendo así que la historia también constituye una progresión dramática, una *poiesis* o acto creativo. Adopta la frase de Friedrich Ratzel: “En el espacio leemos el tiempo.” El espacio es “esa sincronía de asincrónicos”, es decir, al haber una multiplicidad de tiempos sociales, no es sino el espacio el lugar que los sincroniza, los hace coexistir, facilita las analogías, permite la configuración narrativa, diría Ricoeur. Pero aquí, lo mismo que con el tiempo, el espacio no es considerado una categoría a priori, metafísica, sino el espacio del sentido común, el de la ubicación, el existencial, el estar-ahí, un lugar.

En este ensayo lo primero que deseo distinguir es entre tiempo y espacio metafísicos y el tiempo y espacio *reales*. Solemos ocuparnos de los segundos.

¹⁹ Silvia Pappe (con la colaboración didáctica de María Luna Argudín), *Historiografía crítica. Una reflexión teórica*, op. cit., pp. 31-32.

²⁰ Karl Schloegel, *En el espacio leemos el tiempo*, Madrid, Siruela, 2007, p. 14.

Sin embargo, antes debe quedar claro que el lugar de la teoría y de las abstracciones es el del primero y de ahí su metaforización en el discurso histórico y también de ahí las aporías que ocasiona en la reflexión sobre el tiempo existencial. En otras palabras, presente, pasado y futuro no son tiempo sino alegorías con las cuales nos hacemos o sentimos temporales. Si el tiempo es un *modo de comprensión*, una categoría metafísica, estas modalidades de la temporalidad constituyen metáforas que hablan de nuestra relación con la memoria, con la esperanza y con el devenir, con los lugares concretos donde se fraguan las experiencias y se incoan las expectativas, donde forjamos los dramas de la tempo-espacialidad.

Vaya una observación más acerca de la existencialidad trágica del tiempo y del espacio, que es precisamente a donde queremos arribar. Según el filósofo Gastón Bachelard, en su *Poética del espacio*,²¹ nuestros recuerdos están *alojados*, los espacios donde mora nuestro pasado poseen una carga dramática y anímica especial que sólo nosotros sabemos reconocer, por lo que simbolizan. Un espacio es también un *instante* fecundo donde se ha fraguado parte del ser que somos. En otras palabras, la fecundidad de la memoria y su temporalidad precisan del espacio para anclarse, para existir y prodigarse. Nuestros recuerdos están localizados. Ser temporales, en su verdadera dimensión existencial, es sobre todo habitar el mundo, estar-ahí. De lo que se trata es de hacerse por uno mismo una imagen de las cosas. Los lugares no son textos, a ellos hay que ir, en ellos hay que estar. Nuestra relación con el espacio, a diferencia de la que establecemos con el tiempo, suele ser más intensa, resultar más simbólica que geográfica o de trazos y coordenadas superficiales. El mapa que los individuos se trazan en su cabeza no responde a las tornadizas manipulaciones de los cartógrafos, perviven por generaciones y no se extirpan por decreto. "En las cabezas los mapas no se trazan de nuevo, se remodelan con el curso de la vida y se extinguen con ella."²² Con los mapas, dice Karl Schloegel, nos enfrentamos a la historicidad de las representaciones espaciales, ellos nos hablan del drama del surgimiento y desaparición de lugares, visiones no sólo del presente sino del pasado, construcciones y proyectos de futuro, hablan de poder, de agresión, de dominio, de apetitos... Los espacios que están ligados a emociones, a la vida cotidiana, poseen su propia dinámica, su propia organización arquetípica, no responden a veleidades políticas o de otra índole, porque están atados a pasajes fundamentales donde se incoó el ser que somos y su imaginario simbólico.

²¹ Gaston Bachelard, *Poética del espacio*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.

²² Karl Schlögel, *op. cit.*, p. 90.

Esta actividad simbólico-espacial se da en el individuo, es decir, en el microcosmos, y también en la cultura, en el mesocosmos. Joseph Campbell y Mircea Eliade²³ la han explicado con los conceptos *axis mundi* e *in illo tempore*. Toda civilización tiene un centro, *axis*, a partir del cual las cosas y los humanos determinan su distancia, se ubican. Este centro simbólico coincide con otra necesidad psicológica, la de tener un origen, un *allá del tiempo*. Centro y origen son dos arquetipos fundamentales que nos permiten habitar el mundo, tanto en el nivel de las sociedades como en el individual. Yo, por ejemplo, en tanto mexicano, puedo reconocer algunos espacios simbólicos que refieren, indefectiblemente, a conquistas heroicas, a momentos culminantes de mi cultura, por su importancia religiosa, cívica o ética, tal vez inventadas por otros pero apremiantes y coercitivos al fin. También sé que en lo individual tengo mis propios espacios imaginarios, por el papel que juegan en mi historia personal, papel que desde luego puede ser objeto del arte, la literatura o la historia. Es decir, soy, en tanto sujeto existente, alguien que habita el mundo y configura su propio heroísmo, su propia cosmicidad. Los mapas de la memoria son diferentes a los cartografiados por forasteros del espacio, como suelen ser los historiadores. Pero este espacio memorioso es un espacio existencial, diferente del espacio metafísico que lo hace posible.

A diferencia del tiempo, al que hoy hemos desacralizado casi por completo, el espacio aún conserva zonas sagradas o de exclusión. En primer lugar, están las utopías como no-lugares:²⁴ carecen de realidad, representan a la sociedad perfeccionada, ilusoria; sin embargo, para algunos simbolizan imanes que agitan el valor, espacios de afirmación del ser —diría Bachelard— donde el alma mora imaginariamente y se forjan los ensueños de la voluntad: la casa soñada, la montaña mágica, la isla del tesoro, la Nueva Atlántida, etcétera.²⁵ Una sociedad sin espacios utópicos es una sociedad agónica, sin esperanzas. En segundo lugar están las heterotopías, lugares ritualizados o moralizados que están en el límite de lo “real”, espacios de perfección simbólica o parcelas de felicidad *aparente* donde se rompe el tiempo cronológico, el fluir real, como sucede en los museos y en las bibliotecas. Son espacios de compensación, lugares donde la conducta se altera, naves de locos que flotan a la deriva y a

²³ Joseph Campbell, *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*, Fondo de Cultura Económica, México, 1998; Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, México, Era, 1992.

²⁴ Véase el ensayo de Michel Foucault, “Espacios otros”, disponible en http://bidi.xoc.uam.mx/resumen_articulo.php?id=1932&archivo=7-132-1932qmd.pdf&titulo_articulo=Espacios%20otros [con acceso el 8 de mayo de 2015].

²⁵ Véase Gastón Bachelard, *Poética del espacio*, *op. cit.*, en especial el capítulo II, “Casa y universo”.

las que ocasionalmente accedemos para liberarnos o someternos, según sea el caso, a otro régimen temporal y existencial, *heterocrónico*.

Derivado de estas consideraciones podemos formular *nuestra siguiente hipótesis: la narración es una metaforización sintética del tiempo y del espacio, no una metafísica, y la "intuición del instante" junto con el "tiempo ubicado" de los que habla Gaston Bachelard corresponden a las nociones de hecho, suceso o evento historiable,²⁶ y el concepto de trama o de configuración narrativa tiene en estas dos categorías (tiempo-ubicado) las mónadas que hacen posible el hecho narrativo. Para reforzar esta conjetura cito nuevamente a Silvia Pappé: "Entendemos la historicidad como posibilidad, condición y necesidad para la constitución de lo histórico (Historia, historias, historiografía...), con base en una tensión entre por lo menos dos tiempos: el presente y cualquier modalidad del pasado." Y añade a pie de página:*

Hablo aquí de tiempos, pero también se puede tratar de dos o más espacios: el propio y el otro: otra nación, otra cultura, otro grupo social, otro espacio teórico o ideológico, etc. Lo que para la tensión temporal es el presente y alguna modalidad del pasado, para el espacio resulta ser frecuentemente el lugar sociocultural propio y alguna modalidad de otredad. Casi siempre ello resulta en un complejo *entramado* de tiempo-espacio; tanto en el ámbito teórico como en diversos estudios de crítica literaria.²⁷

Me detengo en esta cita para señalar que, cuando se habla del tiempo en la historiografía, se refieren a estas metáforas de la memoria y de la percepción llamadas presente y pasado. También me detengo para recuperar esta analogía: *tiempo es a presente-pasado como espacio es a lugar sociocultural-otredad*; tiempo y espacio se *encuentran*, se vuelven un *entramado* complejo... Es decir, para que haya trama en tanto acción configurativa, se tiene que hablar necesariamente del tiempo y del espacio: los hechos están situados, ubicados, tienen un *locus*. El concepto de trama no sólo resuelve las aporías del tiempo, como dice Paul Ricoeur, sino que concilia otras posibles paradojas relacionadas con el espacio concebido como lugar. Arribamos así a nuestra

²⁶ Paul Ricoeur reflexiona sobre la noción de *evento* tal y como la caracteriza Carl G. Hempel y cómo se usa en la narrativa, tanto histórica como de ficción, donde los eventos son importantes no porque sucedan según cierta regularidad, como pasas en la física, sino porque contribuyen a la legibilidad del relato, a la estructura narrativa. *Vid.* Paul Ricoeur, *Relato: historia y ficción*, "Capítulo I. La historia como relato", Zacatecas, Dosfilos Editores, 1994, pp. 21-48.

²⁷ Silvia Pappé (con la colaboración didáctica de María Luna Argundín), *Historiografía crítica. Una reflexión teórica*, *op. cit.*, p. 21. Las cursivas son mías.

siguiente hipótesis: si el tiempo es instante y el instante es memoria fundacional, sujeta a las veleidades del azar²⁸, y si la memoria está ubicada, es decir, si los recuerdos están espacializados, entonces tiempo y espacio, pasado y lugar, juntos encuentran una solución poética –creativa– en la narrativa (histórica y fictiva).

El espacio, antes que orientación, es ubicación (*axis mundi*). Si está marcado por coordenadas, no lo son primeramente geográficas sino simbólicas o para la memoria, porque formamos parte de él, somos en él.

Ni el tiempo ni el espacio pueden ser concebidos como neutrales históricamente; son marcados mediante acontecimientos y objetos (en toda la extensión), y son estas marcas las que, al analizarlas, descubren las maneras como son conceptualizadas por una comunidad que ve representada la comprensión de sí misma en un documento, en un texto, en las huellas del pasado que se convierte en fuente, en su memoria, en su identidad, en escritos y discursos determinados (históricos y otros).²⁹

El tiempo y el espacio están imbricados, pero no por su imposibilidad de ser neutrales para la historia, sino como metáforas de nosotros mismos, están llenos de nosotros. Sin embargo, el tiempo y el espacio vacíos, sin acontecimientos, sin cosas, son los que aquí llamamos metafísicos, y no por escribir o hacer historia, dejan de pensarse, de ser problemas para una reflexión preliminar. El pensamiento histórico, al referirse a algún pasado desde algún presente, *realiza* el tiempo y el espacio, los *existencializa* mediante una narración, una trama, y colma el vacío metafísico de ambas categorías.³⁰

Ser tiempo y espacio

¿Qué somos cuando somos tiempo, o espacio? Pregunta apremiante, fundamental en esta hermenéutica ontológica. Escribe Merleau-Ponty:

“En cualquier momento, un hombre levanta la cabeza, olfatea, escucha, considera, reconoce su posición: piensa, suspira y, sacando su reloj del bolsillo en su pecho, mira la hora. ¿Dónde estoy? y ¿qué hora es? Tal es, de nosotros en el mundo, la pregunta

²⁸ Un azar que en el trabajo del historiador estaría representado por la determinación de los hechos narrables.

²⁹ Silvia Pappe (con la colaboración didáctica de María Luna Argudín), *Historiografía crítica. Una reflexión teórica*, op. cit., p. 43.

³⁰ Desde luego, esta existencialización también es un proceso político, tiene éxito si logra imponerse como visión del mundo.

inagotable...” Inagotable porque la hora y el lugar cambian constantemente, pero sobre todo porque la pregunta que allí surge no es, en el fondo, la de saber en qué lugar estamos de un espacio tomado como dado, sino primeramente que esa dependencia indestructible que tenemos de las horas y de los lugares, ese registro perpetuo de las cosas, esa instalación continua entre ellas, por la cual tengo que estar ante todo en un tiempo, en un lugar, sean cuales fueren.³¹

El tiempo es un instante suspendido entre dos nada, un espacio óntico, existencializado. Y entre un instante y otro no hay comunicación, transporte alguno. Sin embargo, tenemos la impresión contraria, como si entre un suceso y otro no hubiera separación alguna, como si representaran un solo movimiento, un solo gesto, un solo impulso, como si el alma se las arreglara para hacer *tabula rasa* de los lapsos que no necesitamos para tener una impresión de continuidad y permanencia. Pero, ¿cómo olvidar eso en lo que estamos pensando y que nos asalta como un vacío? Tal parece que al asirnos a las cosas que consumamos con regularidad, es decir, a nuestros hábitos, el devenir encontrara apoyaturas para quedar fijado. Devenir fijado: suena paradójico. ¿Qué pasa con ese *tiempo completo* que sospecho alguna vez fue mío, pues sigo aquí, y por ello supongo que he durado? Un tiempo ido que ni siquiera recuerdo, y sólo permanece en mí como decrepitud, cansancio, sospecha. La duración actúa como necesidad a fin de asumir nuestra permanencia. ¿Pero qué permanece? ¿La sustancia, este cuerpo fiel porque no puede ir a ninguna parte? ¿Es mi materia que soy la que dura? ¿Es la carne nuestra condición ontológica fundamental?³² ¿Y las ideas, las emociones, los amores perdidos, dónde quedaron si no son sustancias? La duración, al parecer, resulta otra manera de referirnos al cuerpo —a la carne—, mientras permanece. No sabemos dónde pueda estar el *tiempo completo*. Al menos en nuestra conciencia no lo tenemos. Unos cuantos instantes, incontrolables, unos cuantos espacios, son los únicos que han querido permanecer, los únicos que tenemos o continuamos sintiendo precisamente por lo que han dejado en nosotros. Esto debe ser sin duda el recuerdo: una acumulación de instantes que algún día representarán otro instante memorioso, relativo sólo a nosotros. Son las arbitrariedades de los instantes las que nos van constituyendo. Presentes que no pasaron sino que yacen anclados,

³¹ Maurice Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2010, p. 112.

³² Escribe María Dolores Illescas Nájera, al exponer la filosofía de Maurice Merleau-Ponty: “...la carne, nuestra condición ontológica fundamental”. Véase el ensayo de la autora “Algunas notas sobre el tiempo en la filosofía de Maurice Merleau-Ponty”, en María Antonia González-Valerio, Lucía Herrerías Guerra, et al., *Tres miradas en torno al tiempo: Merleau-Ponty, Gadamer, Ricoeur*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Azcapotzalco, 2004, p. 75.

y que luego anudamos a otros presentes igualmente anclados, hasta llegar a ser la suma de todos esos instantes memorables, realmente *sentidos*. No hay un ritmo temporal inquebrantable. Nuestro espacio es un conjunto de lugares quebrados en la memoria. Nuestro tiempo es un tiempo roto que huye hacia una nada que constantemente extraviarnos, y que a veces deseamos *reconstruir mediante un acto narrativo*.³³

El tiempo y el espacio son la existencia como horizonte de mí-mismo, horizonte que brota o se hace lúcido, apremiante, como instante localizado. Sólo sabemos —o creemos saber— lo que somos en esos instantes, en esos sitios, que son a la vez un detenerse y una fugacidad, pero enseguida regresamos al *habitus*, a lo ignorado de nuestra condición temporal y espacial. El instante es un presente intensificado, que a la luz del pasado llamamos recuerdo y a la luz del porvenir percibimos como esperanza, en ambos casos con su respectiva dosis de angustia o felicidad. “El modo propio de existir del sujeto es la *presencia*, pero se trata de una presencia desfasada de sí, que siempre llega tarde y se presenta a sí misma en todo acto de reflexión como habiendo ya pasado.”³⁴ Tiempo y espacio son la fuga del ser, un ser aporético que busca el sentido. Nuestro *ser lanzado* a otra parte es, en el lenguaje de la filosofía existencial, una presencia ausente, una ausencia en la que pensamos, a la que sentimos, y que instalamos en el pasado o en el porvenir. A través de estas ausencias, el presente se fuga como conciencia de sí hacia otro tiempo, hacia otro lugar, que sólo en apariencia son no-presentes, pero participan de él.

No hay presente ni presentismo absolutos, ni siquiera para la percepción sensible, que funda experiencias y está ligada a la memoria. Una manera de olvidarnos del presente es a través, repito, de los hábitos, con los cuales consumimos el tiempo y, ocasionalmente, lo consumamos, cuando esos hábitos descubren su finalidad. Siguiendo la idea de Josep María Esquirol sobre el tiempo tomado como ritmo, como movimiento, como constancia que nos hace persistir en nuestro ser, afirmamos que los hábitos representan una forma de salud: por medio de ellos incorporo los ritmos sociales, los interiorizo, me acoplo a ellos. Es la manera circadiana de adaptarnos a la sociedad y a la historia con sus instituciones, las cuales le imponen un ritmo al transcurrir del tiempo social, son una invención saludable. Cuando enferman, significa que perdemos el referente que nos armoniza con la cultura y, por tanto, también los individuos

³³ Vid. Fernando Martínez Ramírez, “En Salamina ya no pasa el tiempo”, en *Casa del Tiempo*, volumen vi, época III, núms. 71-72, diciembre de 2004-enero de 2005.

³⁴ María Dolores Illescas Nájera, “Algunas notas sobre el tiempo en la filosofía de Maurice Merleau-Ponty”, *op. cit.*, 2004, p. 75.

enferman. La sociedad respira a través de sus instituciones y por eso, escribir historia es tener como referente las instituciones, para recuperar la memoria de nuestras salud y de nuestros malestares.³⁵

Además, la conciencia temporal y espacial es saltarina. El presente es sólo un punto de referencia, una parábola de nuestra condición *lanzada* siempre hacia otra parte. Esto es precisamente la tempo-espacialidad, una marca ontológica, un vivir lanzados hacia otra parte, otro tiempo, otro lugar, donde la memoria y la esperanza son activas en tanto estados de conciencia que fraguan nuestra eticidad, nuestro ser-en-el-mundo, son comienzo de toda simbolización, también son *presentes lanzados* y metáforas de nuestra indigencia ontológica, de nuestra incompletud originaria. El tiempo no es más que una abstracción a posteriori o un a priori de la sensibilidad que llenamos con nuestros lanzamientos. ¿Qué más da si hay una pre-concepción del tiempo o es una consecuencia de nuestro ser lanzado que se mira a sí mismo lleno de perplejidad? *La narración resultante –y ésta es nuestra hipótesis general– es un lanzamiento, una poiesis existencial, que a veces le llamamos historia y otras veces ficción. Es, además, donde el instante y el tiempo ubicado, en cuanto mónadas tramáticas, se articulan para dar paso a la narratividad. Y así llega la solución poiética a las aporías existenciales del tiempo y el espacio, a su metafísica.*

Este colmarse del tiempo y del espacio también es cultural, tiene que ver con los avances técnicos, con el estado de la ciencia, con la relación incluso sensorial que establecemos con la naturaleza, con las ideologías, con el entorno. No obstante, estudiar esto constituye otra problemática y, por tanto, otra analítica, donde cada ciencia social tiene algo que decir, algo que aportar.³⁶ Sin

³⁵ Vid. Josep María Esquirol, *El respirar de los días. Una reflexión filosófica sobre el tiempo y la vida*, Barcelona, Paidós, 2009. Según Fernand Braudel, existen tres niveles de análisis histórico: el del tiempo geográfico, que implica una historia casi inmóvil; el de las instituciones sociales, con sus ritmos lentos y que representa el verdadero nivel histórico o la historia de larga duración; y finalmente, el de la historia vivida por los individuos, donde es factible la noción de evento, donde son necesarios los héroes, la de más rica en humanidad, pero también las más peligrosa para el historiador, porque no suele verla de manera crítica. Cfr. Paul Ricoeur, *Relato: historia y ficción*, op. cit., en especial el capítulo “La historia como relato”, y Fernand Braudel, “La larga duración”, en *La historia y las ciencias sociales*, op. cit.

³⁶ Por ejemplo, el antropólogo de la cultura Edward T. Hall, en su libro *La dimensión oculta* (México, Siglo XXI, 2003), se pregunta: ¿cómo empleamos y vivimos el espacio y de qué manera influyen en ello las subestructuras biológicas y la cultura? Tomando como punto de partida las teorías antropológicas de Franz Boas, Hall acuña la palabra *proxémica* para designar las observaciones y las teorías referidas a nuestro empleo del espacio. Su premisa inicial –esta vez sigue a Benjamin Lee Whorf– es que no hay una experiencia perceptual “objetiva” y prístina que pueda ser la base única del entendimiento entre los seres humanos, pues toda nuestra experiencia sensible está

atravesada por dos factores primordiales: el lenguaje y la cultura. Existe un pasado biológico del ser humano, que representa la base *infra-cultural* del trabajo antropológico de E. T. Hall; también hay una base fisiológica común a todos los humanos, relacionada ya no con el pasado sino con el presente, la de los sentidos, que es *pre-cultural*; finalmente está la base comportamental, que varía de una cultura a otra, y es *micro-cultural*, donde se puede aplicar la proxémica. El humano moldea su medio y es moldeado por él, y así da origen a *biotipos culturales*, sólo apreciables en relación con el contexto ambiental y cultural, es decir, en la micro-cultura: un gesto, la manera de habitar el espacio, y todo un orden de comunicaciones silentes, no obvias para los de afuera, es precisamente lo que hay que estudiar proxémicamente para buscar, en principio, entendernos; enseguida, para planear mejor la habitabilidad del mundo. Eso es precisamente la dimensión oculta. La territorialidad y la jerarquización son dos formas que tienen los seres vivos de organizarse para sobrevivir, pero el humano ha manipulado ideológicamente estos mecanismos naturales para afianzarlos como superioridades culturales. Debe reconsiderarse nuestra idea de habitabilidad y de hacinamiento en función de factores culturales que van más allá de una mera distribución geométrica y de una organización vertical de las sociedades. Según Hall, desde el Renacimiento hemos transitado de las imágenes geométricas e intelectuales a una acentuación de las sensaciones y del movimiento que resulta mucho más profunda. Se trata de un cambio de la conciencia perceptiva que es posible rastrear a través de la pintura, pero también a través de la literatura, pues el lenguaje –dice Hall siguiendo a Franz Boas y a Benjamin Lee Whorf– moldea el mundo perceptual y afectivo del humano y representa un modo de interpretación de la realidad. Por ello la literatura es clave proxémica de la interpretación del espacio. Las imágenes de los escritores constituyen sistemas de recordación, de empleos de la distancia, porque descubren un modo de ser de las relaciones interpersonales. Cada cultura construye y vive sensorialmente su espacio de manera distinta. Funda fronteras, umbrales, aislamientos y cercanías en virtud de motores sensibles característicos que no pueden generalizarse. La esfera pública y privada se conciben de maneras distintas, diluyen sus límites de una sociedad a otra. Lo que para los alemanes es privacía, para los ingleses puede no serlo; lo que para los norteamericanos es desorden tal vez no lo sea para los árabes. Las leyes de la buena o mala vecindad, el comportamiento ocular, lo abierto y lo cerrado, todas son normas proxémicas reconocibles sólo por unos y que consolidan al grupo y lo aíslan de los demás, refuerzan la identidad y las diferencias. Las relaciones afectivas se construyen espacialmente en virtud de muchísimas variables culturales que de no advertirlas corremos el riesgo de no comprender al otro. La etología y la proxémica comparadas resultan pues fundamentales en la planeación del espacio de acuerdo con los modos de vida. El tránsito del campo a la ciudad, de las costumbres tribales a las urbanas, implica un largo proceso de adaptación que de no tomarse en cuenta crea hacinamientos, sumideros de destrucción. La visión etnocéntrica de los enclaves humanos ha traído muchos problemas de convivencia porque no respeta la relación sensorial característica de los grupos humanos. También es importante la concepción del tiempo: son *monocrónicos* quienes no suelen relacionarse afectivamente y compartimentan sus actividades para hacerlas según un orden de sucesión; en cambio, son *policrónicas* las personas que gustan de la simultaneidad y juntan sus actividades. Las plaza española e italiana desempeñan funciones afectivas policrónicas, sociópatas, porque facilitan el contacto; no así las rectas calles principales de las ciudades estadounidenses, sociófugas, porque alejan a la gente. La ciudad es expresión del pueblo que la edifica. Hay que hacer que coincida con la idea que el hombre tiene y desea de sí mismo. Se deben conservar trozos de espacio primitivo que nos recuerden que hay otras formas de habitar el espacio. Por eso es importante el estudio de la cultura en sus micro-relaciones sensorias, atender a la diversidad, que no es superficial, y con base en ello planear el espacio, estudiarlo. El libro de Hall es uno donde presente y espacio encuentran una explicación plausible, a la que podemos complementar con otro libro donde ya

embargo, hay una existencialización ontológica del tiempo y el espacio, de la cual se han ocupado filósofos como Heidegger, Merleau-Ponty o Sartre.

Volvemos a preguntar: ¿Qué somos cuando somos tiempo, y espacio? ¿Cómo se condicionan? Tales son las preguntas más imperiosas que deseamos responder, y no desde una perspectiva abstracta, pero tampoco ignorando que existe una metafísica de la temporalidad y de la espacialidad, una reflexión aporética que encuentra también una solución en la *existencialidad* (Heidegger), a través de conceptos como memoria, recuerdo, esperanza, instante, futuro, drama, narración, *poiesis*... Por eso, debemos caracterizar el tiempo y el espacio existenciales, a partir de dos filósofos emblemáticos, Martin Heidegger y Maurice Merleau-Ponty y sus obras fundamentales, *El ser y el tiempo*, del primero, y en el caso del segundo, *Fenomenología de la percepción y Lo visible y lo invisible*.³⁷ Buscamos en ellos la concreción existencial a aquella metafísica primeramente planteada. Pero sólo lo relacionado con nuestras dos categorías, tiempo y espacio, y como preámbulo para el tema que reclama más poderosamente nuestra atención: la dialéctica o mutua necesidad del tiempo y el espacio existenciales, tal y como la plantea Gaston Bachelard en toda su obra, pero fundamentalmente en *La poética del espacio* y en *La intuición del instante*.³⁸

En este ensayo están presentes tres nociones fundamentales de la historiografía crítica: discurso, tiempo y espacio. Por lo que hace a los cortes temporales y delimitaciones, que en sí mismas son heurísticos, el primero de ellos es que esta reflexión se inscribe en la tradición (filosófica) occidental por contraposición a otras tradiciones de pensamiento. Su primer referente, como el de muchos, es la Grecia clásica, en específico Aristóteles su *Física* y su *Metafísica*. Nuestro segundo referente para la reflexión sobre el tiempo y el espacio metafísicos es Emmanuel Kant y su *Crítica de la razón pura*, en especial su estética trascendental. Al arribar a la reflexión sobre el tiempo real, existencial

no es el presente sino el pasado, es decir, la memoria, el que interactúa con los espacios para hacernos apreciar más nuestra condición de entes *ubicados*: me refiero a la *Poética del espacio*, de Gaston Bachelard. De estas dos premisas afectivo-espaciales se pueden generar otras variables para esta investigación que nos permitan comprender esas metáforas de la temporalidad que llamamos presente, pasado y futuro, o si se quiere, existencialmente, instante, memoria y esperanza...

³⁷ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*. México, Fondo de Cultura Económica, 1988. Maurice Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, *op. cit.*; *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península, 1994. No descartamos la posibilidad de también considerar la obra de Jean Paul Sartre, *El ser y la nada*, Buenos Aires, Iberoamericana, 1948.

³⁸ Gaston Bachelard, *La poética del espacio*, *op. cit.*; *La intuición del instante*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000 (Breviarios 435).

o histórico, me remito a dos filósofos emblemáticos de la corriente existencialista, Martín Hiedegger y Maurice Merleau-Ponty. Finalmente, al alcanzar la problemática prometida en el título, encuentro en Gaston Bachelard, con sus *Poética del espacio* y *La intuición del instante*, y en Paul Ricoeur, con su obra en tres volúmenes *Tiempo y narración*, así como *La memoria, la historia y el olvido*,³⁹ los apoyos necesarios para defender mis hipótesis.

Hay, desde luego, algo de arbitrario en esta selección —como lo hay en todo corte o delimitación—, aunque debo defender que está íntimamente relacionada con la temática a abordar. Se trata, pues, de una delimitación temática y quizás, por sus implicaciones filosóficas, también formal, en el sentido en que abarca por lo menos tres disciplinas: la filosofía, la teoría literaria y, desde luego, la historiografía.

Una consideración más. Aunque tematizamos el tiempo, el espacio, la narración y la historicidad, lo que subyace en tales tematizaciones es el *ser*, la búsqueda de sentido. Hablar de estos temas es la forma que tienen los historiadores de asir nuestro ser lanzado, que para nosotros constituye un traza existencial y, por tanto, conduce esta investigación hacia una hermenéutica ontológica. Ya en otras exploraciones tematizamos la teoría literaria y propusimos un modo de hacer crítica literaria, la *metapoiesis*.⁴⁰ Vimos cómo nuestra indagatoria se transformaba, en virtud de esta traza, en hermenéutica ontológica, aunque en aquella ocasión a partir de una actividad teórico-literaria: la obra de arte literaria nos alude, nos interpela y nos pone en el camino del sentido como búsqueda ineludible. En estos prolegómenos, son la historicidad, el tiempo y el espacio, así como su solución narrativa, lo que nos pone en la misma vía...

Bibliografía

- Agustín de Hipona, *Confesiones*, Madrid, Espasa-Calpe, 1983. <http://juango.es/Confesiones.pdf>
- Aristóteles, *Física*, Madrid, Gredos, 1995.
- , *Metafísica*, <http://www.uruguaypiensa.org.uy/imgnoticias/651.pdf>
- , *Poética*, Madrid, Aguilar, 1967.
- Arthur C., Danto, *Historia y narración*, Barcelona, Paidós, 1989.
- Bachelard, Gaston, *El agua y los sueños*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993. (Breviarios, 279)

³⁹ Paul Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, Madrid, Trotta, 2000.

⁴⁰ Cfr. Fernando Martínez Ramírez, “Metapoética”, *Tema y Variaciones de Literatura*, núm. 35, segundo semestre de 2010, UAM Azcapotzalco.

- , *El aire y los sueños*, México, FCE, 1993. (Breviarios 139)
- , *La intuición del instante*, México, FCE, 2000. (Breviarios, 435)
- , *La poética de la ensoñación*, México, FCE, 1997. (Breviarios 330)
- , *La poética del espacio*, México, FCE, 1983. (Breviarios 183)
- , *La tierra y los ensueños de la voluntad*, México, FCE, 1996. (Breviarios 525)
- Bajtín, Mijail, *Estética de la creación verbal*, México, Siglo XXI, 1995.
- Barthes, Roland, "La muerte del autor". *El susurro del lenguaje*, Barcelona, Paidós, 1987.
- , *Crítica y verdad*, México, Siglo XXI, 1994.
- , *El grado cero de la escritura*, México, Siglo XXI, 1997.
- , *El placer del texto y Lección Inaugural*, México, Siglo XXI, 1998.
- , *Mitologías*, México, Siglo XXI, 1999.
- Baudrillard, Jean, *El sistema de los objetos*, México, Siglo XXI, 1999.
- Bergson, Henri, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Salamanca, Sígueme, 1999.
- , *Materia y memoria, Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*. Buenos Aires, Cactus, 2006.
- Braudel, Fernand, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*. 2 vols., México, FCE, 1992.
- , *Escritos sobre historia*, México, FCE, 1991.
- . "La larga duración". *La historia y las ciencias sociales*, Madrid, Alianza Editorial, 1970.
- Camelo, Rosa y Miguel Pastrana Flores (editores), *La experiencia historiográfica. VIII coloquio de análisis historiográfico*, México, UNAM, 2009.
- Campbell, Joseph, *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*, Fondo de Cultura Económica, México, 1998.
- , *Las máscaras de Dios: mitología creativa*, Madrid, Alianza Editorial, 1992.
- Camus, Albert. *El hombre rebelde*. Buenos Aires. Losada, 1978.
- Chevalier, Jean y Alain Gheerbrant, *Diccionario de los símbolos*, Barcelona, Herder, 1995.
- Cioran, E. M., *La caída en el tiempo*, Barcelona, Planeta, 1986.
- , *La tentación de existir*, Madrid, Taurus, 2000.
- De Certeau, Michel, *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana, 1993.
- Derrida, Jacques, *Dar el tiempo*, Barcelona, Paidós, 1995.
- , *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Ánthropos, 1989.
- Descartes, René, *Meditaciones metafísicas*, Buenos Aires, Aguilar, 1965.
- Durán, Norma, Alfonso Mendiola, et. al. *Historia y narración*, México, UAM-A/MHM, 1995.
- Eliade, Mircea, *El mito del eterno retorno*, Madrid, Alianza, 1995.

- , *Tratado de historia de las religiones*, México, Era, 1992.
- Esquirol, Josep María, *El respirar de los días. Una reflexión filosófica sobre el tiempo y la vida*, Barcelona, Paidós, 2009.
- Foucault, Michel, "Espacios otros", http://bidi.xoc.uam.mx/resumen_articulo.php?id=1932&archivo=7-132-1932qmd.pdf&titulo_articulo=Espacios%20otros
- , *Entre filosofía y literatura*, Barcelona, Paidós, 1999.
- , *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1996.
- Gadamer, Hans-Georg, *El giro hermenéutico*, Madrid, Cátedra, 1998.
- , *Verdad y método I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca, Sígueme, 1996.
- , *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 2000.
- Geertz, Clifford, *El antropólogo como autor*, Barcelona, Paidós, 1997.
- , *La interpretación de las culturas*, Madrid, Gedisa, 1988.
- González-Valerio, María Antonia, Lucía Herrerías Guerra, et al., *Tres miradas en torno al tiempo: Merleau-Ponty, Gadamer, Ricoeur*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Azcapotzalco, 2004.
- Hall, Edward T. *La dimensión oculta*, México, Siglo XXI, 2003.
- Hartog, François. "Órdenes del tiempo, regímenes de historicidad". *Historia y Grafía* 21, Universidad Iberoamericana, 2003, pp. 74-102.
- Heidegger, Martin. *Arte y poesía*. México, Fondo de Cultura Económica, 1982.
- , *El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.
- , *El concepto de tiempo*, Madrid, Trotta, 1999.
- Hobsbawm, Eric, *Historia del siglo XX*, México, Grijalbo, 1999.
- Husserl, Edmund, *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*, Buenos Aires, Nova, 1963.
- , *Las conferencias de París*, México, UNAM, 1988.
- Iser, Wolfgang, "El acto de la lectura. Consideraciones previas sobre una teoría del efecto estético". Dieter Rall (coord.). *En busca del texto. Teoría de la recepción literaria*, México, UNAM, 1993.
- Julien, F., *Del "tiempo". Elementos de una filosofía del vivir*, Madrid, Arena, 2005.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Madrid, Alfaguara, 1978.
- , *Crítica de la razón pura*, Madrid, Taurus, 2005.
- Koselleck, Reinhart, "Espacio de experiencia y horizonte de expectativa, dos categorías históricas". *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1997.
- Lévinas, Emmanuel, *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme, 1977.
- Lledó, Emilio, *El silencio de la escritura*, Madrid, Espasa-Calpe, 1998.
- Mendiola, Alfonso, "Inestabilidad de lo real en la ciencia de la historia: ¿argumentativa y/o narrativa?", *Historia y Grafía* 24, año 12, Universidad Iberoamericana, 2005.

- Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península, 1994.
- , *Lo visible y lo invisible*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2010.
- , *Lo visible y lo invisible*, Madrid, Seix Barral, 1975.
- , *Sentido y sinsentido*, Barcelona, Península, 1977.
- Ortega Soto, Martha, Carmen Imelda Valdez Vega (coordinadoras), *Memoria del Coloquio Objetos del Conocimiento en Ciencias Humanas*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2001.
- Pappe, Silvia (con la colaboración didáctica de María Luna Argudín), *Historiografía crítica. Una reflexión teórica*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco, 2001.
- , (coord.), *Debates recientes en la teoría de la historiografía alemana*, México, UAM-AUIA, 2000.
- , "El contexto como ilusión metodológica". José Ronzón y Saúl Jerónimo (editores). *Reflexiones en torno a la historiografía contemporánea. Objetos, fuentes y usos del pasado. Historia-historiografía*, México, UAM Azcapotzalco, 2002.
- Popper, K. R., *La lógica de la investigación científica*, Madrid, Tecnos, 1962.
- R. Hofstadter, Douglas, *Gödel, Escher, Bach*, México, Conaculta, 1982.
- Reynoso, Carlos (compilador), *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Barcelona, Gedisa, 1992.
- Ricoeur, Paul, *La metáfora viva*, Trotta, Madrid, 2001.
- , *Historia y narratividad*, Barcelona, Paidós, 1999.
- , *Historia y verdad*, Madrid, Encuentro, 1990.
- , *La memoria, la historia, el olvido*, Madrid, Trotta, 2000.
- , *Relato: historia y ficción*, Zacatecas, Dosfilos Editores, México, 1998.
- , *Sí mismo como otro*, México, Siglo XXI, 1996.
- , *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, México, Siglo XXI, 1995.
- , *Tiempo y narración. Configuración del tiempo en el relato histórico*, T. I, México, Siglo XXI, 2000.
- , *Tiempo y narración. Configuración del tiempo en el relato histórico*, T. II, México, Siglo XXI, 2001.
- , *Tiempo y narración. Configuración del tiempo en el relato histórico*, T. III, México, Siglo XXI, 1999.
- Ronzón, José y Saúl Jerónimo (editores), *Reflexiones en torno a la historiografía contemporánea. Objetos, fuentes y usos del pasado. Historia-historiografía*, México, UAM Azcapotzalco, 2002.
- Sartre, Jean Paul, *El ser y la nada*, Buenos Aires, Iberoamericana, 1948.
- Schlögel, Karl, *En el espacio leemos el tiempo*, Madrid, Siruela, 2007.
- Starobinski, Jean. 1789. *Los emblemas de la razón*, Madrid, Taurus, 1988.
- Villoro, Luis, *Crear, saber, conocer*, México, Siglo XXI, 1984.
- White, Heyden, *El contenido de la forma*, Barcelona, Paidós, 1992.
- , *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

Francisco Tario: el amor incondicional en seres taciturnos

AURA SABINA | EGRESADA DE LA ESPECIALIZACIÓN EN LITERATURA MEXICANA DEL SIGLO XX,
UAM AZCAPOTZALCO

Resumen

A partir de dos cuentos de Francisco Tario: “La noche del perro” y “Breve diario de un amor perdido” se hace una reflexión acerca de la vulnerabilidad y la lealtad, aspectos inherentes al amor, en dos manifestaciones de éste: el de pareja y de los amigos. Se enlaza con una sucinta revisión de algunos aspectos biográficos que influyeron en la obra del escritor. Se mencionan algunas de sus amistades literarias (Octavio Paz, Elena Garro, Esther Seligson) y su interacción con ellas. Se busca analizar aspectos que distinguen la poética de Francisco Tario.

Abstract

From two stories by Francisco Tario: “The night of the dog” and “Brief diary of a lost love” a reflection is made on vulnerability and loyalty, inherent aspects of love, in two manifestations of this: the couple and friends. It is linked to a succinct revision of some biographical aspects that influenced the work of the writer. Some of his literary friends (Octavio Paz, Elena Garro, Esther Seligson) and their interaction with them are mentioned. It seeks to analyze aspects that distinguish the poetics of Francisco Tario.

Palabras clave: Francisco Tario, poética, vulnerabilidad en la literatura, Esther Seligson.

Key words: Francisco Tario, poetics, vulnerability in literatura, Esther Seligson.

Para citar este artículo: Aura Sabina, “Francisco Tario: el amor incondicional en seres taciturnos”, en *Tema y Variaciones de Literatura*, núm. 47, semestre II de 2016, UAM-A, pp. 173-182.

Cuando escuchamos hablar sobre Francisco Tario pensamos en lo absurdo y lo fantástico: en fétretos vivientes, en monos, fantasmas; en todo lo que el imaginario colectivo nos ha enseñado que es la noche: sombras y sombreros, flores marchitas, cuerpos que emergen del agua, indigestiones, montañas solitarias, más fantasmas y objetos que, no obstante tener vida, son, además, burlones... Pero ¿acaso hemos pensado en el amor cuando pensamos en la narrativa de este singular personaje?

El amor está asociado siempre a la vitalidad, la alegría, la luz. Se escriben canciones y versos. Se pinta, se esculpe, se baila. Se firman contratos (digamos, matrimonio) que se hacen patentes con grandes ceremonias, de las cuales siempre hay registros fotográficos, banquetes, brindis. Nunca, o casi, se llevan a cabo a la sombra.

El Tarot, compendio que algunos sabios hicieron hace cientos de años acerca de la historia y la naturaleza de la humanidad, nos expresa el amor a través del Sol (carta XIX), porque con él todo avanza, todo se muestra, todo florece y todo vive. A diferencia de lo que se piensa, el amor no está reflejado en la carta de los enamorados (VI), pues es más bien la carta de las encrucijadas, a pesar de también tener al sol detrás de los amantes; básicamente nos habla de quimeras. Tampoco lo encontramos en el Diablo (XV), quien representa los placeres mundanos entre los cuales está, por supuesto, el sexo.

El amor es, quizá, una fuerza que nos ayuda a movernos de lugar, una manera de salir del propio ego para ayudar a otros seres a descubrirse y lograr la plenitud. En esto es muy probable que muramos, literal, en el intento. Y puede ser también lo que nos arroje a hacer las cosas más extrañas, los sacrificios impensables por el ser amado, por su libertad, su memoria, su trascendencia. Nos muestra también un lado oscuro que, la mayoría de las veces, desconocemos: los celos, la ira, la preocupación, el deseo de control en aras del cuidado del ser amado. Nos revela todo aquello que no sabíamos que tenemos, que cada ser humano viene equipado con su ego, pero también con los anteojos virtuales que nos permitirán ver el ego de los demás, y decidir explorarlo juntos o decidir marcharnos antes del realizar ese viaje.

No hablo sólo del amor de pareja, sino de algo más grande y más profundo en donde el amor erótico es apenas una manifestación (quizá la más frágil) de él, la más engañosa y a veces la más peligrosa. Sin embargo, en ocasiones, esa fuerza es la que nos ayuda a sobrevivir y también a bien morir. En esto, en el límite de la humanidad (o lo que nos haría verdaderamente humanos), Francisco Tario pone la llaga, no en el dedo, sino en los ojos de quienes lo leemos.

Se dice que "Tario" proviene de una palabra purépecha que significa "lugar de ídolos". Pero también existe la hipótesis de que sea un hipocóristico

de “solitario”. En la única entrevista que se le hizo al escritor, él explica que no hay significado oculto, que lo atractivo de la palabra se encuentra en su grata resonancia. Se sabe que era jugador de fútbol en el club Asturias, pero a causa de una lesión en el pie (con unos tacos metálicos), se retiró de ese mundo, se rapó y se dedicó de tiempo completo a la escritura.

Juan Pablo Villalobos¹ explica que en 1943 Francisco Tario entregó dos libros insólitos para el panorama de las letras mexicanas de la época: *La noche*, de cuentos, y *Aquí abajo*, novela.

Aunque sé que Tario no es su apellido “real” (su verdadero apellido era Peláez), quisiera mantenerlo así, porque si él mismo lo cambió, es porque era importante hacer una distinción del Francisco de los primeros años y el Francisco que sería después.

El padre de Tario era abarrotero; tenía la casa Peláez en la calle Mesones. Pasó sus primeros años entre Llanes, un pueblo de Asturias al norte de España, y Acapulco. A Francisco Tario le gustaba el piano (hace tres años se descubrieron partituras de las que se supone él era autor), la literatura y el fútbol. Evidentemente no tenía intención alguna de seguir con el negocio familiar. Así que vendió la tienda de abarrotes y se repartió la herencia. Así, Tario compró dos cines en Acapulco, el Rojo y el Río.²

En el libro *Universo Francisco Tario*³ se puede apreciar la belleza del escritor: alto, de cuerpo atlético, ojos claros y cabello rizado. Bien parecido, más que grato a la vista. Un hombre que además solía tener vida social al lado de Carmen Farrell, su esposa. Él tenía fama de ser hosco y malhumorado, pero en realidad le gustaban las tertulias, como las que organizaba en su casa, en la calle Etna de la colonia Hipódromo Condesa, a las cuales asistieron Octavio Paz y Elena Garro, quienes vivían en la casa contigua.

Alejandro Toledo contó en una charla, hace no poco más de un año, que durante el primer encuentro con su vecino, Octavio Paz terminó por cuestionar a Tario qué sucedía en el patio de su casa, a lo que él respondió que escribía novelas de terror y, para darle realismo a sus textos, las actuaba durante las noches. Francisco se rodeó de gente con una genialidad similar, con universos similares, como Esther Seligson, quien alguna vez declaró que Tario:

¹ Juan Pablo Villalobos, “Francisco Tario, el fantasma que ríe”, *Letras Libres*, agosto, 2012, versión en línea.

² Mónica Maristain, “¿Quién fue Francisco Tario?, Alejandro Toledo responde”, *Sin Embargo*, 24 de julio de 2015.

³ Alejandro Toledo (compilador y ensayista), *Universo Francisco Tario*, México, FCE, 2015.

hablaba de su literatura de manera muy anecdótica, los textos estaban entretreídos con la plática; de pronto no se sabía si hablaba de uno de sus cuentos o de un suceso real. La charla siempre era desbordante. Él vivía sumergido en lo fantástico, pero de manera natural.⁴

Y en el prólogo a *Entre tus dedos helados* (1988), expresó que:

Tario despotrica contra los escrúpulos y pruritos patrióticos, las certezas científicas y sus logros, la respetabilidad y el sentimentalismo de las clases medias, y la frivolidad y esnobismo de la burguesía. Burlón, impertinente y corrosivo, se ríe hasta del misterio mismo, lo eventual, enigmático e inasible (esencia de sus textos), manteniendo en el lector una expectativa similar a la de los mejores relatos de terror y crimen o a la de los dramas románticos, en un lenguaje que también sabe ser bello, cálido, seductor, femeninamente seductor.⁵

La obra de Tario rompe con los cánones, sobre todo en la literatura mexicana, para crear ambientes más cercanos a la fantasía y al horror que a la tradición. Sus historias están llenas de seres insólitos, descarnados y extrañamente poéticos.

Ricardo Guzmán,⁶ abunda sobre el mundo onírico de Francisco Tario; explica que lo que él deseaba evidenciar es que una parte inexpugnable de todo humano estará siempre sola y aislada, en tiempo y en percepción de la realidad, de la voluntad o lo involuntario que pensamos (como el mortal castigo de escuchar polkas de la nada, cual tumor maligno musical).

La noche del perro

En este cuento Francisco Tario nos muestra el mundo a través de los ojos de un perro, el cual fue rescatado por un hombre borracho, afuera de una cantina. El hombre es, además, poeta. Vive en la miseria total y apenas y consigue alimento; no obstante, lo comparte a partes iguales con su nuevo compañero. Si pensamos en Rilke: “El amor consiste en dos soledades que se protegen, limitan y procuran hacerse mutuamente felices”, sabremos que, en efecto, de

⁴ Carlos Paul, “Francisco Tario detonó una ruptura frente a los nacionalismos literarios”, *La Jornada*, 10 de febrero de 2015, p. 3.

⁵ Esther Seligson, “Y... el vivir nunca es silencioso”, *Confabulario*, suplemento, agosto 2010, <http://confabulario.eluniversal.com.mx/y-el-vivir-nunca-es-silencioso/> [fecha de consulta, 18 de octubre de 2016].

⁶ Ricardo Guzmán Wolffer, “Tario, el fantástico”, *La Jornada*, 5 de enero de 2014.

dos soledades, de dos seres profundamente solos, desvinculados, habitados por una melancolía inexplicable, surge una solidaridad real.

Así lo he hecho. No me he apartado de él un segundo. Conozco, pues, todas sus penurias, sus íntimas alegrías, sus versos; conozco su enfermedad, sus pensamientos, sus dudas y todas sus zozobras. Mientras escribe, me acurruco entre sus pies y no oso respirar; mientras duerme, yo duermo; cuando no come, no como yo tampoco; cuando sale a pasear, lo acompaño siempre; vamos muy juntos —él delante, yo detrás— a la orilla del río solitario, durante los atardeceres del estío. Cuando entra a alguna taberna lo aguardo en la puerta y, si sale borracho, lo guío, lo guío a través de los callejones oscuros, tortuosos.

Desdichadamente, el alcohol produce en su organismo desastrosos efectos. En vez de tumbarse a dormir, según acostumbran a hacer otros hombres que conozco, se exaspera, se enfurece. Escribe y rasga luego los papeles; golpea los muebles con sus puños; se asoma a la ventana y gime; desgarras las sábanas y lo destroza todo. Yo escapo hacia cualquier refugio, pero él me busca y, al encontrarme, se quita el cinto, lo sacude en el aire y, con las fuerzas de que es capaz, comienza a golpearme bárbaramente, despiadadamente, hasta hacerme sangrar por la boca.

—¡Duerme! —prorrumpe sollozando—. No soy sino un malvado borracho. ¿Me perdonas?

Por complacerlo únicamente finjo dormir; pero escucho, escucho los poemas que él me ha escrito y que repite a gritos por la buhardilla, secándose las lágrimas con la manga.⁷

No es sino al extremo de la vida, cuando se está al filo de todos los filos, que realmente se puede sopesar el amor. Qué tanto somos capaces de mirar al otro. Cuando el perro logra mirar en todo su esplendor la crueldad de su compañero poeta, y aun así decide quedarse a su lado, cuando, por otro lado, nos muestra la ternura de escribirle versos (la capacidad de describir poéticamente la miseria, desde la miseria misma) a quien a veces tanto daña, nos conmueve la nobleza con que lo ama. La condición de perro acentúa la crudeza con que lo miramos, porque es desigual: el poeta jamás lo mirará como su vida; para el perro no existe nada más. Él se encuentra vulnerable, pero no deja de cuidarlo, de ponerse a los pies de su catre. Ambos están enfermos, hambrientos, con frío.

⁷ Francisco Tario, "La noche del perro", *Obras completas*, México, Lectorum, 2003, p. 75.

Perdóname por haber nacido perro. Perdóname por no poder hacer otra cosa que verte morir. Perdóname. Pero te amo, te amo con un amor como no hay otro sobre la Tierra; como es incapaz de comprender el hombre... el hombre, salvo tú, mi amo. ¡Si supieras las lágrimas que he derramado, viendo el pan duro y la leche agria que almuerzas! ¡Si supieras qué noches de insomnio he pasado bajo tu catre oyéndote toser, toser implacablemente, con esa tos seca y breve que me duele más que todos los golpes sufridos! ¡Si supieras —cuando escapaba de tu lado— cuántas calles he recorrido en busca de un mendrugo, con la esperanza de no quitarte a ti una sola migaja de tu alimento! ¡Si supieras qué enfermo me siento y qué triste! Yo también estoy tísico. Yo también moriré pronto; y si tú mueres, me alegro de hacerlo juntos...

Qué grado de conciencia se necesita para reconocer que aun con todo lo que un ser se entrega, no es suficiente para ayudar al amado a sobrevivir. Qué angustia no poder sostener el halo de la vida, y por no poder expresar de manera inteligible hasta dónde se sacrificó. Ser capaz de escapar con tal de no recibir alimento (si puede llamarse alimento a un mendrugo de pan), cuando muy posiblemente el poeta lo tomaba como desobediencia, abandono, dejadez. Pero no: el perro buscaba la prórroga de la casi apagada vida del poeta, a costa de su propia vida.

Nadie, sino yo, asistió al entierro. Nadie, sino yo, lo vio bajar al pozo, desaparecer bajo la tierra suelta...Y lo he dejado allí, metido en un cajón negro, solo, sin una luz ni una manta. Solo, como no debiera dejarse ni a un perro.

¡Qué ignominia es la vida! —pienso mientras camino. Y el cementerio queda atrás, coronado por la niebla—. ¡Qué cosa más frágil y cruel! ¡Qué soledad tan pavorosa la de los que se mueren! ¡Qué soledad y negrura las de mi amo! ¡Y cómo amaba la luz, el río, las hojas verdes y luminosas! ¡Cómo temía a la muerte!⁸

La fidelidad hasta sus últimos momentos. El recuerdo vago de lo que hubiera querido el poeta tener y la impotencia del perro por no poder llevar a su amigo al mar. ¿Alguna vez alguien ha tenido que vivir una situación similar? Es probable que quien no lo haya sentido, no sepa el dolor profundo que causa la imposibilidad de sepultar al ser amado como lo soñaba, como lo merecía en realidad. Tario pone en la boca del perro todo lo que piensa del mundo, de la vida, la miseria del ser humano. Deja caer frases tan contundentes, tan sombrías, tan llenas de desgracia, tan reales, tan palpables, tan inapelables.

⁸ Francisco Tario, *op. cit.*, p. 80.

Breve diario de un amor perdido

Cuento (¿relato?) escrito a manera de diario, pero presentado en retrospectiva (primero, el día 22, y así hasta llegar al 16). Es quizá uno de los textos más extraños, casi cursis, de Tario. El tono con que el narrador enuncia su universo es luminoso, casi esperanzador, no sin una nostalgia irreparable, compara a la amada (aún no se sabe si es la esposa o la madre) con las estrellas, y equipara su belleza a la de las flores de un jardín oscuro.

Día 19

Sobre la hierba crece la hierba y junto a la flor madura el capullo. Mas de los pasos del hombre no queda nada.

Así, perenne, con un solo pensamiento en tu halo violeta te imagino.

Y vi ayer unos oscuros montones de flores sobre los cuales te hubieras dormido.

Mas de tu belleza no se ha escrito nada. Sí, eres bella –insisto– como se imagina el niño que debe ser necesariamente una estrella.

Ni tu pálido color pertenece a lo establecido: es variable y dúctil con la distancia, la luz y la llama misteriosa que llevas dentro.⁹

Cabe explicar que entre 1930 y 1935, tiempo en el cual Carmen y Francisco fueron novios, él se fue a Llanes, por un periodo de ocho meses. Al parecer, estaba enfermo. Esto se supo por unas cartas recientemente encontradas por Toledo¹⁰, quien refiere el carácter de Tario, quien en esta correspondencia se muestra frágil y melancólico, donde la misma fiebre le hace tener pesadillas de las que despierta con gran espanto. Y aquí encontramos quizá una clave fundamental para entender este cuento: las hojas de violeta que acompañaban las cartas de Carmen que llegaban a Llanes, cuyo eco será el título *Una violeta de más* (1968); a Carmen dedica ese libro: “Para ti, mágico fantasma, las que fueron tus últimas lecturas”.

Día 17

Quiero algo ¡un soplo siquiera de aquella radiante y ostentosa dicha!

Y fuiste una criatura alegre como todos los niños. De niños, entre tú y yo, ni una débil espiga se habría interpuesto.

⁹ Francisco Tario, “Breve diario de un amor perdido”, México, <http://escritorfranciscotario.blogspot.mx/2011/07/breve-diario-de-un-amor-perdido.html> [fecha de consulta: 18 de octubre de 2016].

¹⁰ Alejandro Toledo, “Francisco Tario: cartas de amor a Carmen Farrel”, Nexos, 1 de noviembre de 2014, <http://www.nexos.com.mx/?p=23068> [fecha de consulta: 18 de octubre de 2016].

Y seremos dos sombras en la sombra. Ojalá y las dos hierbas que seamos crezcan juntas donde tú sabes.

Sí, responde: ¿Hacia dónde vas? ¿Hacia qué envenenadas soledades caminas? ¿En qué somnolientos linderos te pierdes?

Y yo te hablaba y tu bebías cada palabra mía como si cada una de ellas constituyera algo vital para tu organismo. Te hablaba, digo, y yo advertía de qué forma mi palabra germinaba en ti, fecunda y amada.

Pero mírame y recapacita: A través de lo invisible ¿me reconoces?¹¹

Pareciera que los protagonistas de esta historia se conocieran desde siempre. O bien, que en él siempre hubiera existido una imagen de ella, aún sin conocerse. Es fuerte cuando habla sobre la soledad envenenada, como si la soledad no fuera por sí sola una palabra que nos hiciera pensar en letargo, enfermedad, muerte. En cambio, es la palabra del amante lo que hace que la vida germine en el ser de la amada. Romanticismo puro, exaltación de los sentidos, de una necesidad casi enfermiza del uno por el otro. En este punto del cuento aún no sabemos si es correspondido o es mero delirio. No sabemos si la amada se ha ido sin amarlo más o si el destino los ha separado. Entre tanto, él lleva una bitácora de vida, donde no hay otra cosa que la naturaleza (o quizá la hay, pero la necesidad de enunciar paisajes, de perder sus ojos infinitamente en cosas cuasi inamovibles es imperativa).

Día 16

Hay mañanas claras y tristes. Y mañanas tenebrosas y heladas, llenas de dulces presagios. Es como si esta oscura mañana anunciase una luz sigilosa e inefable a través de las doloridas nubes.

Desde el primer instante en la montaña reconcí tu voz. La conocía en sueños.

Te sentabas en un hueco de luz entre los árboles. Tú, con tu vestido morado.

Y prometías: "Seré como tú". Lo eres, lo fuiste. Mas quedaba algo: "Seré tú". Tan sencillo.

Tu expresión tenaz, siempre a la expectativa. Y tus pies helados, tus heladas manos -tantas veces.

Admite que hasta el más infantil ruido ha adquirido de pronto una gravedad simbólica...

El hombre te contemplará también y permanecerá ajeno. Tú le dirás fácilmente: "Pertenezco a la tierra, mi sangre no es sino suya y , únicamente me siento a gusto entres mis semejantes, las piedras y las plantas". El hombre se encogerá de hombros

¹¹ *Ibid.*

y pensará para sus adentros que es una lástima.

Y me repito: ¿De qué extraña explosión, de qué vegetal ignorado, de qué luz, de qué llama y qué cruz hecha?

De nadie y a nadie —que así sea.

Pero ven, ven. Esto destruye cualquier remota esperanza.

Ya sé que la muerte no te aturde. Son tus dos vidas simultáneas —la Vida y la Muerte.

Entonces soñaba que te perdía, ¿recuerdas? Había siempre en el mar un barco. Hoy sueño que te tengo: es el vacío.¹²

Aquí nos enteramos de lo que ya intuíamos: la amada ha muerto. Y él está todavía sumido en la posibilidad de que viva en él, de que sea su memoria el hogar, de que nunca más se separen. Me hace pensar en si está elaborando su duelo y pronto llegará la resignación, o bien, él está planeando morir también.

De cualquier modo resulta triste, desgarradora la obsesión con que se queda en este mundo, con la mujer recostada sobre la hierba, como si sólo estuviera dormida. Con el desvarío de lo que pasaría si alguien la encontrara y le preguntara si estaba o no con vida, de la lástima y sorpresa que causaría a otros saber que ya se ha ido, pero que el mismo amante no lo tiene claro, porque en estos momentos él tiene la inocencia de un demente.

Tario leía a Allan Poe, quien escribió alguna vez: “La muerte de una mujer hermosa es, pues, incuestionablemente el tema más poético del mundo, e igualmente está fuera de duda que los labios más adecuados para ese tema son los del amante en duelo.” Esto explica a la perfección el amor indisoluble que sentía por Carmen, su esposa.

Lo que sumió a Francisco Tario en la melancolía fue la muerte de Carmen, ocurrida en 1967. Tario, además de narrador, escribió algunas obras de teatro, como ejercicios que dialogan con sus cuentos, pero las dejó en el olvido, como parte de su duelo; de la novela, *Jardín secreto*, quizá sí pueda afirmarse que se trata de un proyecto trabajado en los años finales, como eso que indica el título, un espacio que prefirió cultivar secretamente, sólo para sí mismo.¹³

Francisco Tario murió en la calle de Serrano, en Madrid, en 1977. Murió del corazón. Su hijo dice que en realidad murió dos veces, porque la primera fue cuando su madre, Carmen, murió.

¹² *Ibid.*

¹³ Alejandro Toledo, “Francisco Tario entre la risa y el espanto”, *Nexos*, 1 de septiembre de 2013.

Bibliografía

- Guzmán Wolffer, Ricardo, "Tario, el fantástico", *La Jornada*, 5 de enero de 2014. <http://escritorfranciscotario.blogspot.mx/2011/07/breve-diario-de-un-amor-perdido.html> [fecha de consulta 18 de octubre de 2016].
- Maristain, Mónica, "¿Quién fue Francisco Tario? Alejandro Toledo responde", *Sin Embargo*, 24 de julio de 2015.
- Paul, Carlos, "Francisco Tario detonó una ruptura frente a los nacionalismos literarios", *La Jornada*, 10 de febrero de 2015.
- Seligson, Esther, "Y... el vivir nunca es silencioso", *Confabulario*, suplemento, agosto de 2010, <http://confabulario.eluniversal.com.mx/y-el-vivir-nunca-es-silencioso/> [fecha de consulta 18 de octubre de 2016].
- Tario, Francisco, "La noche del perro", *Obras completas*, México, Lectorum, 2003.
- _____, "Breve diario de un amor perdido", <http://escritorfranciscotario.blogspot.mx/2011/07/breve-diario-de-un-amor-perdido.html> [fecha de consulta, 18 de octubre de 2016].
- Toledo, Alejandro (compilador y ensayista), *Universo Francisco Tario*, México, FCE, 2015.
- _____, "Francisco Tario entre la risa y el espanto", *Nexos*, 1 de septiembre de 2013.
- _____, "Francisco Tario: cartas de amor a Carmen Farrel", *Nexos*, 1 de noviembre de 2014, <http://www.nexos.com.mx/?p=23068> [fecha de consulta: 18 de octubre de 2016].
- Villalobos, Juan Pablo, "Francisco Tario, el fantasma que ríe", *Letras Libres*, agosto, 2012, <http://www.letraslibres.com/mexico-espana/francisco-tario-el-fantasma-que-rie>

