



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE HIDALGO

INSTITUTO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

MAESTRÍA EN CIENCIAS SOCIALES

TESIS

CONSERVANDO MI LENGUA.

**POETAS TUTUNAKÚ CONTEMPORÁNEOS DE LA SIERRA NORTE DE
PUEBLA**

Presenta

Lic. Karen Jeanette Reyes Badillo

Directora

Dra. Silvia Mendoza Mendoza

Codirectora

Dra. Verónica Kugel

Comité tutorial

Dra. Raquel Ofelia Barceló Quintal

Dra. Daisy Bernal Lorenzo

Pachuca de Soto, Hidalgo, México, noviembre, 2023



24/noviembre/2023
Asunto: Autorización de impresión

Mtra. Ojuky del Rocío Islas Maldonado
Directora de Administración Escolar
Presente.

El Comité Tutorial de la tesis titulada “**Conservando mi lengua. Poetas tutunakú contemporáneos de la Sierra Norte de Puebla**”, realizada por la sustentante **Karen Jeanette Reyes Badillo** con número de cuenta **232582** perteneciente al programa de **Maestría en Ciencias Sociales**, una vez que ha revisado, analizado y evaluado el documento recepcional de acuerdo a lo estipulado en el Artículo 110 del Reglamento de Estudios de Posgrado, tiene a bien extender la presente:

AUTORIZACIÓN DE IMPRESIÓN

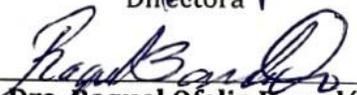
Por lo que la sustentante deberá cumplir los requisitos del Reglamento de Estudios de Posgrado y con lo establecido en el proceso de grado vigente.

Atentamente
“Amor, Orden y Progreso”
Lugar, Hidalgo a 24 de noviembre de 2023

El Comité Tutorial



Dra. Silvia Menéndez Mendoza
Directora



Dra. Raquel Ofelia Barceló Quintal
Miembro del comité



Dra. Verónica Kugel
Codirectora



Dra. Dalsy Bernal Lorenzo
Miembro del comité

Carretera Pachuca-Actopan Km. 4 s/n,
Colonia San Cayetano, Pachuca de Soto,
Hidalgo, México; C.P. 42084
Teléfono: 52 (771) 71 720 00 ext 4220
jaasd_icshu@uaeh.edu.mx
sociologia_icshu@uaeh.edu.mx

Con todo mi amor para Memo, Leo y Dante

Agradecimientos

*Tú que puedes, vuélvete,
me dijo el río llorando,
los cerros que tanto quieres
allá te están esperando...*

“Tú que puedes, vuélvete” (fragmento)

Autor: Atahualpa Yupanqui

Intérprete: Mercedes Sosa

Dedico este trabajo con mucho amor a mi familia, Memo, Leo, Dante, quienes con sus vidas entretejidas con la mía hacemos una red que soporta todo, que nos sostiene mutuamente, con amor, cuidados y acompañamiento. Gracias por aguantar tantas desveladas, cansancio y estrés de mi parte, por estudiar conmigo, aprender tutunakú conmigo, por acompañarme a hacer entrevistas, gracias por amar la sierra como yo. Gracias por las flores, las felicitaciones y los helados después de cada coloquio, gracias por decirme “mamá te amo” en un audio que me regresa el aliento. Todo esto es por mí, pero sobre todo es por ustedes, para que tengan el ejemplo de una mamá no sólo amorosa, sino trabajadora, estudiante, pensante y humana. Gracias por su amor, su comprensión y paciencia, LOS AMO.

Gracias a la maestra Oralia por su guía, sus consejos, la orientación desde su experiencia, compartida conmigo en todo momento para lograr ser una buena estudiante, gracias por exigirme buenas calificaciones, por cuidar a mis hijos y por su apoyo económico también.

Gracias mamá por todo el apoyo, en todos los sentidos, cada vez valoro más todos los esfuerzos que tú has realizado, las oportunidades que has dejado para darnoslas a nosotras, gracias infinitas por tu amor, por tu hospitalidad y atenciones cuando vamos a casa, gracias por contagiarme tu optimismo. Gracias, papá por recibirnos siempre con los brazos abiertos y con comida en la mesa, por acompañarme y cuidarme durante varios momentos de este trabajo. Por enseñarme el amor por nuestro lugar de origen y repensarlo junto conmigo, paxtakatsinilh.

Gracias a mi maestra y amiga, la Doctora Silvia Mendoza, quien ha sido una guía en este trabajo de investigación y que también lo ha sido en la vida, gracias por los consejos, la

escucha de tantas historias, por ayudarme a mirar diferente y encontrar mi lugar en este mundo tan diverso donde es fácil perderse, gracias por compartir sus conocimientos sin medida, por cuestionarme para aprender a encontrar por mí misma las respuestas, gracias por tener la paciencia de fomentar en mí no sólo el pensamiento crítico, sino una mirada que en vez de otros, habla de nosotros, gracias Doctora.

Gracias a mis maestras la Doctora Verónica Kugel, la Doctora Raquel Barceló y la Doctora Daisy Bernal, quienes desde el principio me han permitido contagiarles el entusiasmo por realizar este trabajo, por sus observaciones, comentarios y recomendaciones que me han llevado a realizar esta investigación de la mejor manera, gracias por su tiempo, por la escucha y atención, por compartir sus experiencias y conocimientos, mi admiración y agradecimiento para ustedes.

Gracias a la Doctora Araceli, coordinadora de la Maestría en Ciencias Sociales, quien ha hecho importantes aportaciones a este trabajo, por su apoyo en todo momento desde el área administrativa del posgrado, por la orientación, la escucha y la empatía con una mujer, madre y estudiante, gracias Doctora.

Agradecimientos especiales a los poetas tutunakú de la Sierra Norte de Puebla, a Manuel Espinosa Sainos, Cruz Alejandra Lucas Juárez y Alfredo Santiago Gómez, quienes me abrieron las puertas de su casa, sus espacios de trabajo, su ciudad y su intimidad, para conocer de cerca las motivaciones tan nobles de dedicarse a la creación poética en su lengua materna. Gracias por sembrar y hacer florecer la palabra tutunakú, por permitirnos a los que somos de la sierra, encontrarnos en sus poemas, por evocar nostalgias que sólo sus palabras han sabido nombrar. Gracias por su tiempo, las palabras compartidas, por permitirme opinar, conversar, gracias por el diálogo y por su amistad, luu paxtakatsinilh.

Gracias a Zapo e Ixtepec que siempre me reciben tan cálidamente, como si nunca me hubiera ido. Gracias a mis abuelos, Eva y César que me enseñan palabras en tutunakú y me abrazan con cariño siempre que voy a Ixtepec, gracias por sentir orgullo de su nieta.

Gracias a mis maestros de tutunakú Miguel Gaona y Alfredo Santiago, quienes me han compartido sin recelo las palabras de la lengua de los tres corazones. Gracias a don Benjamín Vázquez, que con su sabiduría deja semillas sembradas por generaciones y generaciones,

ahora desde su labor en el coro de niños y niñas “Tlinin Xala Kakgapuxam / Los Cantores del Zempoala” y a don Juan García, a quienes igualmente agradezco por permitirnos grabar sus canciones en un esfuerzo por registrar parte del patrimonio cultural inmaterial de Zapotitlán de Méndez, Puebla.

Gracias a la Doctora Tere, que me ha enseñado tanto en el ámbito laboral y académico y que siempre tiene palabras de ánimo para seguir en este camino.

Gracias a mis hermanas Coral y Zhevia por su amistad y las palabras de aliento que siempre tienen para mí, por compartir la felicidad de mis logros, por su cariño y preocupación por mí. Gracias Juan Luis y Anaíd por ayudarnos a cuidar a nuestros hijos, por las discusiones teóricas tomando café, gracias por acompañarnos tantas veces a la sierra y por su interés en conocer la historia y cultura de las comunidades tutunakú.

Gracias a mis maestras y maestros, la Dra. Dalia, Dra. Karina, Dra. Raquel, Dra. Leyla, Dra. Rosa Elena, Dra. Irma, Dr. Noé, Dr. Jesús, Dr. Irán, quienes han hecho de las aulas un espacio de reflexión, de cuestionamiento y de expresión que sin duda me han dejado tantos aprendizajes. Así mismo agradezco en este proceso de mi formación los conocimientos compartidos por mis maestras: Aura Cumes, Silvia Rivera Cusicanqui, Rita Segato, Amaranta Gómez Regalado, Gladys Tzul Tzul, Edith Pineda, Flavia Rios, Sandra Lorenzano y Adriana Gonzalez Burgos, quienes impartieron la *Diplomatura en Feminismos Comunitarios, Campesinos Y Populares en Abya Yala “Epistemologías del Cuidado y la Alimentación como cuestión Ético-política”* (2023) del Instituto Rodolfo Kusch de la Universidad Nacional de Jujuy, Argentina. En muchas ocasiones sus palabras me alentaron a seguir en este camino, me invitaron a unirme a los esfuerzos por construir de a poco una academia que incluya a las mujeres a encontrar mi propia voz y colocar mis emociones también en la práctica de la investigación social.

Gracias a mis amigas y amigos, Marisela, Alberto, Carolina, Alejandra y Ricardo por alentarme, reconocermelo y comprender el esfuerzo que conlleva estudiar un posgrado. Gracias por la escucha, sus consejos, por preocuparse por mi salud física y mental y la de mi familia, gracias por sus visitas y los debates, el café compartido y los mates.

Gracias a mis compañeras y compañero de Maestría por su apoyo y amistad durante estos dos años compartiendo aulas, lecturas y reflexiones.

Y no menos importante, agradezco a la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo que ha contribuido a mi formación profesional a través de programa de posgrado de la Maestría en Ciencias Sociales, así mismo agradezco al Consejo Nacional de Humanidades Ciencias y Tecnologías que a través del financiamiento a los programas de posgrado de calidad en el ámbito nacional, me ha permitido realizar el presente trabajo de investigación.

Índice

| | |
|--|----|
| Apartado 1..... | 14 |
| La situación actual de las lenguas indígenas de México y el caso de la lengua tutunakú. | 14 |
| Capítulo 1..... | 15 |
| Las lenguas indígenas de México a través de la historia | 15 |
| 1.La situación actual de las lenguas indígenas en México | 16 |
| 1.1. La colonia y evangelización española..... | 18 |
| 1.2. La formación del Estado – nación mexicano y el nacionalismo | 23 |
| 1.3. El sistema educativo | 25 |
| Capítulo 2..... | 33 |
| Lengua, cultura e identidad tutunakú | 33 |
| 2. Ser tutunakú: lengua, cultura e identidad..... | 34 |
| 2.1. El Totonacapan como región | 34 |
| 2.2. Origen de los totonacas | 36 |
| 2.3. Denominaciones y autodenominación | 38 |
| 2.4. La geografía del Totonacapan | 39 |
| 2.5. Estructura sociopolítica del Totonacapan | 41 |
| 2.6. La lengua de los tres corazones | 45 |
| Apartado 2..... | 54 |
| La pérdida de las lenguas indígenas en México desde la perspectiva decolonial..... | 54 |
| Capítulo 3..... | 55 |
| El pensamiento decolonial en el estudio de los problemas sociales de los pueblos indígenas de México. | 55 |
| 3. El pensamiento decolonial en el estudio de la pérdida de las lenguas indígenas en México | 56 |
| 3.1. Descolonizar la propia mirada | 61 |
| 3.2. Identidades diversas en un mundo homogeneizado | 68 |
| 3.3. La noción de modernidad desde la perspectiva decolonial | 72 |
| 3.4. Neoliberalismo, colonialidad de poder y colonialismo. | 75 |
| 3.5. Los estudios decoloniales | 82 |
| 3.6. Los feminismos decoloniales y la categoría de género | 85 |
| 3.7. Teoría del control cultural en el estudio de los procesos étnicos | 89 |
| Capítulo 4..... | 94 |
| Intelectuales indígenas e identidad étnica..... | 94 |

| | |
|---|-----|
| 4. Los poetas tutunakú y la construcción de la identidad étnica | 95 |
| 4.1. Intelectuales indígenas..... | 96 |
| Apartado 3..... | 107 |
| Procesos decoloniales y la producción horizontal del conocimiento | 107 |
| Capítulo 5..... | 108 |
| En diálogo con poetas tutunakú..... | 108 |
| voces de los tutunakú. | 109 |
| 5. Producción horizontal del conocimiento en diálogo con poetas tutunakú | 109 |
| 5.1. Principales elementos de la Producción Horizontal de Conocimiento | 110 |
| 5.2. La lengua tutunakú a través de sus poetas | 121 |
| 5.3. La observación en la historia de vida. Re-conocer los lugares..... | 144 |
| 5.4. Experiencias en campo. Un acercamiento a los contextos actuales. | 147 |
| Apartado 4..... | 158 |
| Los poetas tutunakú contemporáneos de la Sierra Norte de Puebla..... | 158 |
| Capítulo 6..... | 159 |
| La formación de los poetas tutunakú contemporáneos y los elementos de identidad étnica | 159 |
| 6. La formación de los poetas tutunakú contemporáneos y los elementos de identidad étnica. .. | 160 |
| 6.1. La importancia de las maternidades en la formación de los poetas tutunakú contemporáneos..... | 160 |
| 6.2 Organización Indígena Totonaca, semillero de poetas tutunakú | 165 |
| 6.3. De poetas a intelectuales tutunakú..... | 170 |
| Capítulo 7..... | 219 |
| La poesía tutunakú contemporánea como recurso para conservar la lengua. | 219 |
| Conclusiones | 219 |
| 7.1. Más allá de la cultura. Clase, raza, y género en la investigación con pueblos originarios. .. | 220 |
| 7.1.1. Colonialidad del poder y racismo en las comunidades tutunakú..... | 221 |
| 7.1.2. Feminismos en Latinoamérica y los estudios de género en pueblos indígenas | 224 |
| 7.2. La teoría del control cultural en el estudio de la poesía tutunakú contemporánea | 230 |
| 7.2.1 Cultura impuesta. La lengua española | 232 |
| 7.2.2. Cultura enajenada. Las temáticas de la poesía tutunakú | 235 |
| 7.2.3. La lengua tutunakú: territorio autónomo. | 237 |
| 7.3. Poesía tutunakú. Palabras en resistencia | 239 |

Introducción.

Las maneras de comprender las realidades son complejas y diversas, cada una de estas miradas devienen de epistemologías propias, no sólo de aquellas reconocidas por el rigor académico y científico, como paradigmas, sino también se incluyen conocimientos que nacen de contextos particulares para explicarse la vida a partir de la contemplación de la naturaleza y sus fenómenos, la historia social y los significados que se construyen y se impregnan en el hacer de la vida cotidiana. Tal es el caso de los pueblos originarios en México y América Latina, que, a través de estos conocimientos, surgidos de la vida y la experiencia en los territorios que habitan, han permitido sostener, reproducir y dar continuidad a su forma de vivir.

Este trabajo ha tenido como principal objetivo, conocer la situación actual de la lengua tutunakú, que se habla en la región conocida como Totonacapan, misma que abarca partes de los estados de Puebla y Veracruz, en México. A través del quehacer de los poetas que escriben en este idioma; es abordado desde la perspectiva decolonial, la cual nos dota de herramientas para apropiarnos de los espacios académicos de tal manera que las páginas de estos trabajos de investigación, sirvan para enunciar diversas voces, ponerlas a conversar, dialogar y entretrejer saberes desde el respeto y el reconocimiento de la diversidad, en búsqueda de algo que sigue pareciendo algo inalcanzable hoy en día: terminar con la desigualdad social.

A través de la *Producción Horizontal del Conocimiento*, una propuesta de Sarah Corona Berkin (2020), he emprendido un proceso que parte de la horizontalidad entre los conocimientos aprendidos y reproducidos por quienes nos dedicamos a la investigación social y quienes transitan otros ámbitos del saber, desde sus propias epistemologías. De tal manera que este trabajo, ha resultado en un aprendizaje constante que le da un giro a la manera en la que nos acercamos a las realidades que buscamos estudiar, incluyendo en estos planteamientos la perspectiva de quienes las viven y experimentan, la cual en muchos casos sigue siendo excluida y descalificada. En este sentido la subjetividad para este trabajo no es vista como falta de objetividad en el quehacer científico, sino como una constante vigilancia y autocrítica que parten de reconocer dónde nos situamos y cómo construimos una perspectiva propia del mundo, desde nuestros conocimientos, pero también desde nuestra experiencia.

A lo largo de dos años de estudio, aprendizaje y trabajo en el programa de la Maestría en Ciencias Sociales, he podido reflexionar en torno a la situación actual de la lengua tutunakú, tema que ya había abordado en un trabajo anterior (Reyes, 2015) y que ahora planteé desde la mirada de los poetas tutunakú de la Sierra Norte de Puebla, para conocer a través de sus trayectorias, la manera en la que perciben el desgaste y/o pérdida de su lengua materna y cómo su escritura es un posicionamiento político al hablar y escribir en una lengua que ha sido negada (Aguilar, 2017).

Sin duda alguna este trabajo no sólo tiene implicaciones de corte académico y científico, es también sumarme a los esfuerzos por conservar la lengua tutunakú, la cual me ha sido negada igualmente por el racismo que permea la vida en las comunidades de la Sierra Norte de Puebla, de donde soy originaria. Un idioma que resuena en mi memoria, como una voz lejana que no aprendí a repetir, pero que ahora desde estas líneas, pretendo hacer resonar las palabras de la lengua de los tres corazones: la lengua tutunakú.

Notas aclaratorias

Es preciso hablar de varios aspectos que forman parte esencial de este estudio, el primero de ellos es el carácter colaborativo de este trabajo, ya que sin los poetas tutunakú de la Sierra Norte de Puebla, no hubiera sido posible realizarlo. Poner los conocimientos en horizontalidad, genera de manera orgánica el diálogo y reflexiones en torno a un tema que no podría ser comprendido desde una sola mirada. El trabajo ha sido por mucho enriquecedor y contiene una diversidad de miradas en torno a la lengua y poesía tutunakú.

Por otra parte, hay algunas aclaraciones respecto al uso de las palabras: “tutunakú”, “totonaca” y “totonaco” como sinónimos para referirnos a la lengua y cultura, así como a los hablantes de este idioma. Si bien todos estos vocablos son aceptados entre los habitantes del Totonacapan. “Tutunakú”, es un “vocablo aceptado en el Acta de Acuerdos para la Sistematización de la Lengua Tutunakú” (2003 en Maferrer, 2004, p. 5). Es en este sentido que en la medida de lo posible intento unirme al uso de esta autodenominación, que, si bien está en un proceso aún de apropiación en lo cotidiano de los pueblos tutunakú, es una propuesta que se acerca al autonombrarse y por lo tanto que reafirma el sentido de pertenencia al definirse desde las propias palabras, *tutu* que significa tres y *nakú* que se traduce como corazón, tutunakú la lengua, la gente de los tres corazones. Así mismo no se discrimina el

uso de las palabras totonaca y totonaco, que finalmente nos permiten vincular el trabajo con estas denominaciones que actualmente son las más conocidas.

Igualmente es importante hablar de la existencia de múltiples debates en torno a las temáticas relacionadas con los pueblos originarios de México, que también son nombrados como “indígenas” y anteriormente como “indios”. Como sabemos y veremos a lo largo de este trabajo, estas palabras están vinculadas a momentos históricos específicos, que devienen de posicionamientos políticos desde los cuales se nombra “al otro” o desde los cuales se reivindican desde la autodenominación, la existencia de estos pueblos en la actualidad. De esta forma, al igual que con las palabras anteriores, intento usar mayoritariamente “pueblos originarios”, sin embargo, no puedo descartar las palabras “indígena” e “indio”, que, si bien en muchos contextos pueden ser racistas, son categorías analíticas que se abordan en la literatura de estudios relacionados con pueblos originarios de México, desde las cuales se han hecho aportes importantes que no podemos descartar.

Finalmente me interesa hablar del *locus* de enunciación de este trabajo, ya que desde el lugar del que me acerco a conocer el tema que me ocupa, encuentro una voz que se sitúa desde mi experiencia personal y mi rol de participación en la reflexión de este tema, mismo que he puesto en diálogo con las perspectivas de los poetas tutunakú, así como con diversos autores que han hablado del tema. De tal manera que a lo largo de las líneas de este trabajo se encontrará una multiplicidad de voces, a veces en solitario y otros momentos de polifonía, producto de reflexionar entretejiendo diversos pensamientos.

Apartado 1

La situación actual de las lenguas indígenas de México y el caso de la lengua tutunakú.

Capítulo 1

Las lenguas indígenas de México a través de la historia

1. La situación actual de las lenguas indígenas en México

La Organización de las Naciones Unidas (2020), refiere que “existen cerca de 476 millones de indígenas en todo el mundo, que viven en 90 países distintos. Representan 5.000 culturas diferentes, y una increíble proporción de las casi 7.000 lenguas distintas que se hablan en el mundo”, la mayoría de estas lenguas tienen una tendencia de pérdida. En México, “25 millones de personas se reconocen como indígenas y de ellos siete millones 382 mil son hablantes de una de las 68 lenguas indígenas que se hablan en México” (INALI¹ 2019). De acuerdo con cifras del Censo de población y vivienda del INEGI² (2020), sólo el 6.2 % de la población del país habla una lengua indígena, a diferencia de hace noventa años que era del 16% (INEGI, 1930).

Esta pérdida de lenguas originarias y por lo tanto de sus culturas e identidades, no se ha dado sólo como un proceso natural - evolutivo, como se piensa a través de miradas positivistas, esencialistas, biologicistas, etc. –sino por diversas causas, algunas reconocidas y otras no por sus hablantes-, que han ocasionado su abandono, desplazamiento y/o pérdida como son: a) la colonia y evangelización española, b) la formación del Estado-nación mexicano y el nacionalismo c) el sistema educativo en México y las políticas indigenistas, d) la migración y e) El racismo y discriminación de las comunidades indígenas en los medios masivos de comunicación (Reyes, 2015).

Estas causas fueron reconocidas a partir de un trabajo de investigación anterior a este, titulado: “*La tradición oral y los medios de comunicación masiva. El caso de la tradición oral totonaca en el contexto de la comunicación moderna*” (Reyes, 2015), donde igualmente se identifica a través de historias de vida de habitantes de la comunidad de Zapotitlán de Méndez, Puebla, México, los factores que ellos reconocen que inciden en la pérdida de su lengua, entre los cuales el más mencionado es la implementación de medidas “correctivas y castigos dentro de los centros escolares, para imponer el español como única lengua, así lo mencionan los hablantes que vivieron en carne propia estos castigos:

¹ Instituto Nacional de Lenguas Indígenas

² Instituto Nacional de Estadística y Geografía

Antes ya como te digo cuando iba a la escuela, que hablara uno totonaco nos regañaban los maestros, porque les habían dicho de arriba que todos hablaran en castellano, en lengua castellana, entonces todo eso se fue perdiendo. (Gabriel López, comunicaciones personales en Reyes, 2015, p.107)

Cuando yo estaba en la escuela allá abajo donde está la técnica, pues ahí nos regañaban porque jugábamos (...) hablábamos en puro totonaco y nos regañaba el maestro (Alejandro Vázquez, comunicaciones personales, en Reyes, 2015, p.125)

En el mismo sentido Enrique Florescano (2002) habla de cómo este proceso de homogenización nacional al conformarse el Estado-nación mexicano, se ve reflejado fuertemente en el impacto que tiene sobre las lenguas originarias: “para construir la nueva nación se unifica la lengua en primer lugar y luego el sistema educativo (p.10) mismo que luego sería una herramienta valiosa para este proceso de alfabetización en la lengua española.

Dicho lo anterior, es importante hacer este planteamiento desde una mirada, que permita dar cuenta de la permanencia a través de distintas épocas de los pueblos originarios, ya que las resistencias culturales, los movimientos indígenas, la trasmisión de conocimientos ancestrales, etc. han permitido la continuidad de diversas formas de vivir y entender la vida, a través de siglos y en este sentido hay comunidades en las que sí se percibe una pérdida de la lengua y otras en las que no y a pesar de la existencia o la ausencia de esta noción, es importante no olvidar las estructuras sociales que subyacen a esta pérdida o desuso de la lengua, las implicaciones políticas que detentan y los aspectos elegidos o impuestos que influyen en la decisión de abandonar la lengua materna.

La noción de pérdida de las lenguas indígenas en México ha sido definida como un problema social sobre todo desde ámbitos académico – científicos que son a su vez la base argumentativa del Estado mexicano, es decir que en la vida cotidiana de los hablantes de alguna de las lenguas originarias en el país, no se percibe esta pérdida, puesto que sigue siendo un elemento para la comunicación dentro de las comunidades, además de que la permanencia de estas prácticas lingüísticas a través de varios siglos, da cuenta, tal vez de un desgaste pero no de la pérdida, mismo que ha sido propiciado precisamente por el cuestionamiento sobre lo indio o lo indígena desde la mirada colonialista y luego desde la nacionalista, además del racismo internalizado por los propios hablantes. El discurso sobre

la pérdida emana de la mirada que el Estado tiene sobre los pueblos, negando la existencia y la permanencia de diversas maneras de vivir y existir, las cuales se han convertido en la arena política actual, en posicionamientos frente a ese Estado que históricamente ha combatido esos idiomas (Aguilar, 2020, p.191).

Para comprender cómo la identidad étnica de cada pueblo es un posicionamiento político, tenemos que revisar diferentes momentos que han marcado las relaciones entre los pueblos indígenas y los colonizadores, mestizos, criollos, gobiernos, etc, para esto es preciso hacer un breve recorrido historiográfico donde se pueda reconocer de qué forma cada uno de estos momentos, ha impactado en el desgaste y en la pérdida de algunas de las lenguas originarias de México.

Cabe aclarar que no intento hacer una narración cronológica de la historia de los pueblos indígenas en México, sino destacar qué de ciertos momentos, ha afectado o influenciado directa o indirectamente en el desgaste de estas lenguas y destacar la presencia de la literatura en la narrativa propia de los pueblos como ejercicio político de todas las épocas, a la par de revisar la mirada indigenista, me interesa traer a estas líneas la mirada propia de los pueblos, de tal manera que alcancemos a ver cómo las lenguas y culturas originarias están vivas, tal como lo expresa Guillermo Bonfil Batalla (1990) cuando habla de la vigencia de las lenguas indígenas: “en tanto corresponden a idiomas vivos, conservan su significado cabal dentro del campo semántico que les dio origen y, en consecuencia, mantienen su capacidad como sistemas lingüísticos que expresan y condensan los conocimientos de la civilización mesoamericana” (p.38).

De esta permanencia de los conocimientos ancestrales y de las lenguas en las que se expresan, es de la que me interesa aprender y hablar en este trabajo, comenzando entonces por reconocer las diversas miradas que hay en torno al tema y la manera en la que han dialogado o se han distanciado, definiéndose mutuamente a través de diferentes momentos de la historia de estos pueblos y de México.

1.1. La colonia y evangelización española

Como se sabe, anterior a la llegada de los españoles al territorio americano, existía una diversidad cultural, propiciada por la existencia de diferentes pueblos que contaban con una estructura de gobernanza, educación, ciencia, comercio, etc., propias, así mismo tenían

sistemas lingüísticos originarios de sus comunidades, los cuales han sido el código para comprender su cosmovisión. Hasta este momento, poco antes de la llegada de los españoles a lo que hoy llamamos América y a causa de la hegemonía del llamado imperio mexica, la lengua franca era el náhuatl según Barriga Villanueva (2018, p.25), en cambio Pilar Máynez (2003) dice que “al llegar a México, los españoles se encontraron con tres lenguas francas o comunes; la maya, en la península de Yucatán; la tarasca, en el reino de Michoacán, y la mexicana o náhuatl en un extenso territorio que abarcaba desde el centro de México hasta Nicaragua” (p.16).

El proceso de castellanización en México, poco tiempo después del arribo de los españoles al continente americano, de acuerdo con la historia oficial, comienza a partir de este momento de conquista territorial y que luego se convirtió también en una transición cultural, traducida, como sabemos un largo proceso de mestizaje y motivada principalmente por la mirada occidental de la corona española. Tal como refiere la lingüista Pilar Máynez (2003), al principio de la invasión española en lo que ahora es el territorio mexicano, la corona, ordenó a los religiosos, que realizaran un proceso de evangelización, con el fin de someter a los “indios” a través de una conquista espiritual. “Incluso existieron monarcas -como Felipe III y su padre-, que ordenaron a los religiosos, que aprendieran las lenguas originarias de estos pueblos, se hacían traducciones de varios textos de la iglesia y se apoyaron del náhuatl (Máynez, 2033, pp.27-18) para difundir su mensaje y lograr comunicarse con los habitantes de los diferentes pueblos mesoamericanos.

En esta primera etapa de la conquista española, las políticas lingüísticas permitían que existiera cierta diversidad de lenguas, durante la cual los que se interesaron por aprender los idiomas de los pueblos mesoamericanos, fueron los frailes a razón de la misión de evangelizar a la población de la Nueva España, así lo cita Luis Villoro (1950) en “Los grandes momentos del indigenismo en México, cuando habla de la labor realizada por Fray Bernardino de Sahagún, quien al momento de encontrarse con los habitantes mesoamericanos, se ve fascinado por la complejidad y diversidad de las lenguas originarias, así mismo el fraile fue uno de los principales cronistas de la época, lo cual lo llevó a registrar gran cantidad de relatos, cantos y rituales:

El misionero parece tener una especial predilección por esas piezas retóricas, “donde —como dice el— hay cosas muy curiosas tocante a los primores de su lengua, y cosas muy delicadas tocante a las virtudes morales” (Sahagún en Villoro, 1950, p.44). Transcribe los discursos en todo su largo, repitiendo una y otra vez sus ideas fundamentales. (Villoro, 1959, p.44)

Paulatinamente se fue transitando a la idea de una sola lengua, “se comenzó a promover la enseñanza del castellano a los nativos y fue en las últimas décadas del siglo XVIII, (que) la Corona resuelve de manera drástica que los naturales hablen sólo español” (Máñez, 2003, p.18). Esta decisión impactó directamente en la pérdida de las lenguas originarias, aunque no tanto como las políticas indigenistas que se implementaron en el sistema educativo como veremos adelante, de tal forma que, como menciona Yásnaya Aguilar (2015), hacia el final de la conquista, durante el periodo independentista en México “aproximadamente el 65% de los habitantes (...) hablaba una lengua indígena; tras 300 años del colonialismo ejercido por la Corona española, este era el saldo lingüístico” (s/p). Como podemos ver, este era un alto porcentaje, aún más de la mitad de los habitantes, conservaban su lengua y/o eran bilingües.

Investigadores del ámbito educativo, se han dado a la tarea de analizar las políticas lingüísticas que se han implementado en México, desde la época de la colonia, ya que ha sido precisamente a través de la educación, primero desde la doctrina religiosa y luego desde las escuelas, que se han implementado dichas políticas. En este sentido Rebeca Barriga Villanueva (2018), distingue, dos posturas de la corona española -y de los religiosos- ante los pueblos que ahora dominaba, la primera, tal vez como causa de la incertidumbre del rumbo que tomaría la conquista de aquella tierra nueva o del mismo asombro con el que religiosos y conquistadores vieron a las sociedades tan avanzadas y complejas que ya existían en Mesoamérica, esta primera postura fue la de permitir la existencia de la diversidad lingüística y cultural, desde la cual religiosos de diferentes órdenes de la iglesia católica, se dedicaron a documentar y aprender las lenguas de los pueblos mesoamericanos. En una segunda postura, se proponía de forma más radical la castellanización y el uso del español como única lengua de la Nueva España. Estas dos visiones, han estado presentes desde entonces y hasta nuestros días. La autora describe esa intermitencia entre las formas de actuar ante “lo indígena” como un movimiento pendular, donde ese vaivén entre estas posturas ha determinado las políticas indigenistas de diferentes momentos históricos de México.

Así mismo la búsqueda de la definición del “ser indígena” lleva a Luis Villoro (1950) desde el campo de la filosofía, a distinguir tres momentos marcados por la concepción de “lo indio”, “lo indígena”, nociones que parten de la alteridad y esa constante definición “del otro”, en ambos sentidos, de los españoles por definir a los pueblos del territorio invadido, así como de los nativos mesoamericanos por explicarse a sí mismos a partir de la existencia de los que eran diferentes a ellos y luego interiorizar las definiciones extranjeras que de ellos se hacían. En este sentido, el primer momento al que se refiere Villoro, parte del encuentro entre europeos y los pueblos originarios, impregnado de una gran religiosidad, misma que era el sentido de la época y que dio pauta para la manera en la que darían las relaciones. Por su parte Hernán Cortés, con sus propias encomiendas y medios, realizaba “la conquista” de estas nuevas tierras a través de la estrategia militar y la fuerza, en referencia a este personaje fundamental para los cometidos de la corona española, Villoro menciona lo siguiente:

Bullen en la mente de Cortés dos concepciones contrapuestas. Es el renacentista contra el señor feudal, el humanista frente al caballero andante. Muchas veces parece vacilar entre ambos motivos, sin que llegue ninguno a triunfar sobre el otro. (Villoro, 1950, p.24)

A la par de la avanzada armada, los misioneros religiosos se encargaron de relatar los acontecimientos del encuentro con este lado del mundo, que para ellos era nuevo y los dejaba asombrados a cada paso que daban. A lo largo de varios años las batallas libradas por Cortés y la incursión de estas misiones evangelizadoras, van gestando una idea sobre “los indios”. Pronto la fascinación y la sorpresa del “nuevo mundo”, se tornaron en la satanización de la religiosidad y los rituales considerados por Sahagún como sobrenaturales y paganos, “el perfil natural nos revela un pueblo elevado y sutil, lleno de hermosos conceptos y de recta vida; el sobrenatural, en cambio, nos lo presenta como demoniaco y nefando (ibid., p.77).

El encuentro con ese “dios” del que hablaban los españoles, lleva, como lo explica Villoro (1950), a una búsqueda por la purificación, motivada por la culpa aprendida de las nuevas creencias religiosas, “los indios”, buscarían la exhumación de los males cometidos sin saber. Con este sentir, culminaría el primer momento del que habla el autor, la primera negación se daría por los indios:

Así niega el indio a su propia nación azteca, para renacer en otro pueblo ya reconciliado: la Nueva España. Destrucción y renacimiento marcan los momentos de la expiación del indio.

Y es precisamente en ese movimiento purificador donde se crea la nación nueva. Surge así el pueblo mexicano de la trágica renuncia del indio. Negándose a sí mismo para expiar su falta, hace surgir el indígena al nuevo pueblo en cuyo seno renacerá él mismo ya purificado (Villoro, 1950, p.88)

Posterior a la negación, siguiendo con lo que dice Villoro (1950), viene un largo silencio, mismo que se ve interrumpido luego de dos siglos, con lo que iniciaría el segundo momento indigenista y dónde comienza a replantearse ese “ser indígena”, impregnado este periodo por la búsqueda de la razón, a través de la cual se haría una nueva revisión de la relación con “lo indígena” (p.89). A través de las propias leyes de la Nueva España, surgiría un personaje, Francisco Javier Clavijero, quien a través de una visión humanista derivada de las llamadas “ideas de la ilustración” replantearía la manera en la que se venía mirando lo indio como sobrenatural e impuro, exiliado, “su defensa se extenderá al indio y su civilización; que más parece valer aquí país que raza” (ibid., p.90)

Al igual que Sahagún, Clavijero mantiene un sentido humanista, el cual le hace mirar las semejanzas con los nativos de América, que, si bien se desmarca desde su origen europeo, en el exilio, reconoce en el “otro”, lo humano y se pregunta: ¿Pero como podríamos comprender tan humanamente al indio sino hubiera entre él y nosotros cierta semejanza? ¿Como podríamos entenderlo si no percibiéramos en él emociones e inquietudes análogas a las nuestras? (ibid., p.97). Con estas ideas comienza a darse un giro en la manera en la que hasta eso momento se concebía “lo indio”, de tal forma que empieza a replantearse su pertenencia a la nueva nación naciente, lo cual centraría la relación con la otredad a partir de reconocerlo en su historia y ya no tanto desde la misión religiosa de expiar las almas de los indios como con Sahagún (p. 108). Clavijero se encargó de señalar que los indios no eran inferiores a los europeos, sin embargo, sostenía la diferencia entre ambas civilizaciones (p.109).

Así como lo destaca Villoro (1950), el final de este momento del indigenismo en México se ve impregnado de un sentimiento de reconciliación, el cual surge del reconocimiento de las culpas asignadas a los pobladores de Mesoamérica, por sus creencias, las cuales aparentemente abandonarían para incorporarse al monoteísmo de la iglesia católica y que darían paso al “hombre nuevo, nacido de la negación, (que) reivindicará al hombre viejo” (p.

123), lo cual, luego reforzarían las ideas de Fray Cervando Teresa de Mier, las cuales se sumarían al sentido de la época y de poco comenzaría a mirarse a partir de la igualdad, que a su vez daría paso al criollismo, movimiento que sin olvidar su pasado indio, buscaría su espacio como parte de la historia de la nación mexicana.

1.2. La formación del Estado – nación mexicano y el nacionalismo

Con gran influencia de la revolución francesa y de las llamadas ideas de la ilustración que se promovían en el siglo XVIII en el occidente europeo, se gestó en México en 1810, el movimiento de independencia. A la luz de los ideales ilustrados, y con la educación como herramienta civilizatoria, comienza a gestarse el tercer momento del indigenismo de los que habla Villoro (1950), determinado por una nueva manera de relacionarse con el otro, ahora incluido como parte de la patria:

Sólo queda la cara “exterior” de su realidad. Ya no hay ningún fondo opaco a la mirada de la Razón. Lo indígena es exclusivamente lo que ésta es capaz de revelar " un puro ser determinado por lo universal agotase su realidad (p. 163).

Esta etapa de formación del Estado mexicano, en relación con la situación de las lenguas indígenas, Pilar Máynez (2003) la ubica en tres periodos que podrían resumirse más o menos así: la primera de 1810 a 1833 fue un momento de búsqueda de un nuevo orden social que no se lograba tan rápido como se había creído, en el cual predominaba la pobreza y la desigualdad y donde se creía que los “indios” representaban atraso e ignorancia (p.19).

La segunda etapa de 1833 a 1857, se vio marcada por el interés en implementar métodos vanguardistas (que también venían de Europa) para la educación de masas, que sirvieran como herramienta para la alfabetización del pueblo mexicano:

Época en que se ponen en marcha los modelos por monitoreo, empleados por Bell y Lancaster para mejorar la educación de las clases populares en Londres. El sistema interesa a José María Luis Mora, quien se percata de las posibilidades que representa para la educación de masas - pues entonces sólo uno de cada diez mexicanos sabía leer y escribir- y como eficaz instrumento para interpretar las sagradas escrituras sin la persistente mediación de la Iglesia; a esta etapa corresponde el trabajo del que algunos estudiosos han considerado el primer lingüista mexicano: me refiero a fray Manuel Crisóstomo Nájera, autor de *De lingua othomitorum dissertatio*, trabajo escrito en latín en el que se comparaba el otomí con el chino,

a fin de desechar la equivocada idea que se tenía sobre el atraso de nuestros idiomas patrimoniales (Máynez, 2003, p.20)

Durante este periodo, impregnado por el sentido nacionalista, se promovió fuertemente la castellanización y alfabetización de la población en general, de tal forma que la educación sirviera como un proceso homogeneizador de la identidad nacional (p.19). Finalmente, un tercer periodo que va de 1857 a 1910 se ve marcado con el triunfo del liberalismo y de los ideales progresistas, que como ya he citado, fueron tomados de la revolución francesa que culminó en el mismo siglo. Esta etapa se vio marcada por el desprecio hacia toda expresión de las comunidades indígenas, “la etapa del México independiente, en la que se privilegia el orden y el progreso frente al caos liberal, y se intenta incorporar a la población indígena al proceso de mestizaje biológico y cultural en el marco de la civilización de Occidente” (ibid., p.20).

Luego de consumada la Independencia, los mexicanos quedaron desnudos ante una inmensa soledad al nacer libres, pero sin patria y sin rumbo fijo, ¿cómo se miraban ahora a sí mismos los nativos de estas tierras? ¿cómo se nombraban? ¿cómo se relacionaban con esos otros que permanecieron aquí? El sentido de este momento vería nacer el nacionalismo siempre desde la búsqueda constante por definir lo originario a partir de la alteridad, de la contradicción:

En la antesala de su Independencia, América se había visto precisada a considerarse a sí misma para enfrentarse con Europa. Pero si miró entonces hacia su realidad, lo hizo siempre con la atención puesta en el otro; no le importaba tanto verse a sí misma como realmente era, sino enfrentarle a Europa una imagen distinta de la que ella quería ver. Así, busca Clavijero una realidad opaca al europeo: el indio. América se juzga a sí misma, pero su juicio se establece para uso del otro, para consumo ajeno (Villoro, 1950, p.167).

Podría decirse que, en cien años de revueltas y movimientos sociales, de ese periodo que va de la independencia a la revolución mexicana, el país se enfrentó fuertemente a un proceso de estructuración no sólo política, sino social, económica y cultural. Las raíces de esta transformación estaban fuertemente ancladas a un nacionalismo que desde sus inicios se concebía como un ideal de las sociedades democráticas que, en ese momento, estaban en auge con el comienzo de la época moderna y que estaban influenciadas por esta nueva manera de concebir la realidad de la patria nueva, a partir del mestizaje. En ese sentido, como lo

explica Guillermo Bonfil Batalla (1990) en *México profundo. Una civilización negada*, “el proceso de desindianización iniciado hace casi cinco siglos, ha logrado, mediante mecanismos casi siempre compulsivos, que grandes capas de la población mesoamericana renuncien a identificarse como una colectividad india delimitada” (p.42).

En este periodo, ese ir y venir de las posturas frente al tema de “lo indígena”, seguía presente, el mestizo estaría siempre mirando al pasado para encontrar su origen y construir los monumentos que veneraría, negando ser indio, pero escribiendo la historia de su país a través de símbolos nacionales que venían de ese pasado. La negación del origen indígena se vería reflejada en el abandono de las lenguas originarias, tal como menciona Rebeca Barriga Villanueva (2018):

La política lingüística del México Independiente del siglo XIX no sólo siguió la ruta de ambigüedad heredada del México Colonial, sino que surcó más profundamente sus caminos. El indio no tuvo ninguna personalidad propia en un México que buscaba ser nación unificada con una herencia hondamente colonialista; el nuevo país irrumpe en su libertad con el español como lengua mayoritaria (p.31).

Si bien el movimiento independentista tenía como fin la libertad y la igualdad de todos los hombres, el fin último, era formar una nueva nación y para esto, tenían que formarse – o crearse- también los símbolos nacionales, los cuales dotarían de identidad a los mexicanos, misma identidad que tenía que ser homogénea, para lo cual había que comenzar por tener una sola lengua “común y unificadora” (ibid., p.32). En adelante, la lengua española sería defendida como lengua nacional y la educación se convertiría en la principal herramienta para lograr dotar a los ciudadanos mexicanos, de esta identidad nacional.

1.3. El sistema educativo

En este contexto de luchas sociales y liberalismo, donde emerge el Estado- nación mexicano, los pueblos indígenas y sus lenguas, comenzaban a ser una “cosa” aparte, precisamente porque esa diversidad lingüística y cultural, representaba un obstáculo para lograr la igualdad y la unidad entre los individuos de esta nueva nación. De tal forma que cuando se emprende el proyecto educativo nacionalista, los indígenas y sus diferentes lenguas, quedaron fuera y no sólo eso, eran vistos desde ese momento como un símbolo de atraso para el desarrollo del país:

A finales del siglo XIX, como consecuencia de los redoblados esfuerzos por constituir una identidad nacional, Justo Sierra encabezó un movimiento que pugnaba porque el castellano se convirtiera en la única lengua de uso y estudio en el sistema educativo” (Máynez, 2003, p.23).

El periodo revolucionario, marcó otro momento de cambio, tal como la Independencia, “este proyecto, no pretendía la continuidad del México profundo, sino su incorporación, por la vía de su negación, a una sociedad que quería nueva. Por eso México debía ser mestizo y no plural ni mucho menos indio” (Bonfil, 1990, p.166). Para los pueblos indígenas y las políticas indigenistas que hasta el momento se habían estado implementando -desarrolladas en su mayoría, en el ámbito educativo-. De esta forma las políticas indigenistas que trajo consigo la revolución mexicana, si bien seguían teniendo fundamento en el liberalismo y el nacionalismo, esta vez, contemplaban la castellanización y alfabetización de los indígenas a través de campañas de alfabetización y adoctrinamiento cultural:

La supuesta revalorización del indio que detona la Revolución mexicana dio continuidad a políticas indigenistas que, aunque no pretendían «reformar» sino «integrar» a los indígenas a un nuevo modelo de nación, siguieron propiciando su aculturación y la extinción de sus lenguas a partir de proyectos de alfabetización como el de las escuelas rurales (Del Ángel & Ortiz, 2018, p.21), las misiones culturales, las casas del pueblo, los promotores culturales, los maestros bilingües (Barriga, 2018, p. 35)

Posteriormente, en la década de los años veinte, José Vasconcelos se convirtió en el embajador de la educación en México, planteó –junto con Rafael Ramírez y Moisés Sáenz- (ibid.) un modelo educativo homogéneo que seguía sin reconocer e incluir las cosmovisiones particulares de los pueblos indígenas:

Desde las escuelas, como centros de difusión, se orquestaron campañas de desprestigio y discriminación, se aplicaron castigos físicos y psicológicos a los hablantes de lenguas distintas al español y se dieron instrucciones precisas a los profesores rurales para extinguir lenguas a las que se culpaba del atraso y la pobreza de sus hablantes (Aguilar, 2015, s/p.)

Como ya mencionamos, la educación vista como el vehículo para llevar a los mexicanos al desarrollo y el progreso que eran tendencia a principios de la época moderna. Es así como en las primeras décadas posrevolucionarias, el indigenismo se convirtió en una premisa, donde

“el punto de partida (para las políticas indigenistas) era el *Incorporativismo* que se basaba en la escuela como el instrumento más adecuado para crear en los campesinos un nuevo espíritu que los hiciera pensar y sentir en español, que los incorporara a la nacionalidad mexicana” (Barriga, 2018, p. 35).

Las estrategias y los esfuerzos por lograr la unificación y la identidad nacional vuelven a fracasar, ya que otra vez son formuladas en torno a “lo nacional” como centro y no a partir de los propios aspectos culturales de cada una de las comunidades indígenas en cuestión, además de que sus lenguas, quedan relegadas nuevamente, ante el uso del español como lengua unificadora en este proyecto de nación del que el Estado asumió la batuta para ir marcando el rumbo a través de estas políticas indigenistas: “aquí importa señalar la exaltación ideológica de lo indio, que ha hecho visible su presencia en el ámbito público bajo control del Estado” (Bonfil, 1990, p.89), así la participación de los pueblos indígenas estaría marcada en cierta medida por el nacionalismo y las representaciones que de ellos se hacían para formar la identidad nacional, pero que eran negados en el momento en el que se pensaba en la permanencia de estas maneras de vivir en la época moderna.

Continuando con la narrativa de Barriga Villanueva (2018) y contrario al incorporativismo en las políticas indigenistas, en el periodo de Lázaro Cárdenas, se plantea una nueva postura, que tenía como fin integrar a los indígenas con todo y sus lenguas a través del bilingüismo con el que se reivindicaría el papel de la lengua materna como vía de aprendizaje y a la vez como patrimonio cultural. Sin embargo, las políticas que se formularon desde esta perspectiva tampoco lograron su cometido, ya que los tres siglos de colonialismo y los intentos por cimentar el nacionalismo, habían sido suficientes para arraigar el prestigio de la lengua española como acceso a la cultura y el conocimiento y para hacer sentir hasta los propios indígenas, que sus lenguas eran un obstáculo para el desarrollo, a tal grado que se avergonzaban de hablarlas.

1.3.1. Políticas indigenistas

Tal como lo menciona Rebeca Barriga (2018), “la política del lenguaje en México nace desde el primer momento en que se dio el choque cultural entre el mundo español y el mundo indígena” (p.24). Estas políticas, podrían entonces definirse como esas estrategias que se han formulado en torno a la diversidad de lenguas y culturas que existe desde antes de la llegada

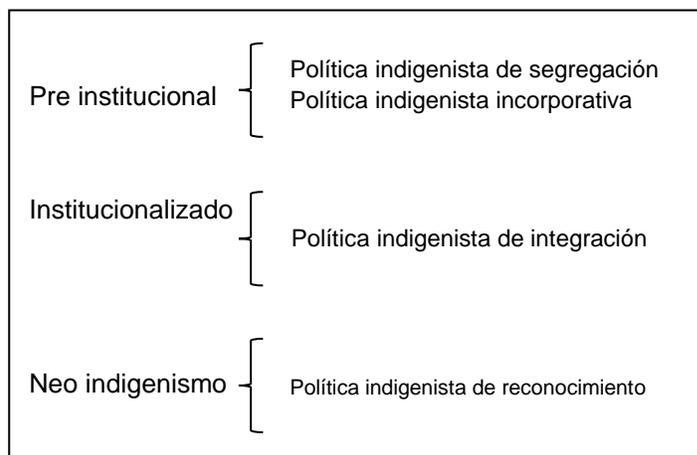
de los españoles en el territorio mexicano y “son indigenistas al ser generadas por la población no originaria para ser desarrolladas y aplicadas en los pueblos indígenas” (Rivero, 2013, p.72).

Si bien hemos estado haciendo un recorrido por los principales momentos en los que se reconoce la pérdida de las lenguas indígenas de México, estos giran en torno a estas políticas que se han gestado en cada uno de los hechos históricos y que desde el comienzo se han centrado y vienen, primero del liberalismo, luego del nacionalismo y finalmente del neo-liberalismo.

Este recorrido por las políticas indigenistas que ha habido en México, es resumido por Luis Francisco Rivero (s/a), donde de acuerdo con Korsbaek y Sámano (2007 citado en Rivero (2013, p.72), distingue tres periodos indigenistas: pre institucional, institucionalizado y neo indigenismo. Así mismo dentro de estos periodos, clasifica los tipos de políticas indigenistas que se formularon en dichos periodos y que se ilustra mejor con el siguiente cuadro:

Cuadro 1

Periodos indigenistas y políticas de educación



Fuente: Luis Francisco Rivero (2013, p. 73)

Como se puede ver, estas políticas aparecen desde la llegada de los españoles y tienen catarsis importantes con los movimientos sociales como la Independencia, la Revolución mexicana, el cardenismo e incluso con el surgimiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, que en medio de la polémica surge en Chiapas, como un movimiento con una esencia

totalmente indígena y que vino a recordar que México no sólo tenía un pasado indígena, sino que esos modos otros de vivir, siguen estando vigentes.

Me interesa traer aquí estos momentos históricos vistos desde la relación existente entre los pueblos originarios y los europeos, luego frente a los procesos de mestizaje, el surgimiento del Estado nación y finalmente frente a la idea de “el hombre moderno” y me interesa mirar dichos procesos como una relación, precisamente porque existen diferentes matices que se han dado a causa de la misma diversidad de pueblos originarios en México, ya que las resistencias, luchas, movimientos y acciones de participación política de estos pueblos ha sido igual de diversa, de tal manera que su presencia y permanencia, han influido en el rumbo que han tomado estas políticas indigenistas, la propia noción del “ser indígena” se ha dado en varias direcciones y ha sido apropiada por estos pueblos como parte de diferentes posicionamientos políticos que detentan la identidad étnica como bandera.

Siguiendo lo que dice Barriga Villanueva (2018), situada en la época moderna, comienza un proceso de reconocimiento a los pueblos indígenas y sus culturas, se reconoce entonces la diversidad cultural y aparecen términos como el interculturalismo, además de que se hacen importantes reformas al artículo 4 y en el 2 constitucional, aparecen por primera vez, los aspectos que consideraban “lo indígena”, además de que se crea la *Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas*, así mismo se crean distintas instituciones que se dedicarían a tratar los asuntos relacionados con los pueblos indígenas y sus derechos (p.39). En este sentido, cabe señalar que la incorporación a los discursos políticos y/o institucionales de los gobiernos y las leyes mexicanos, no son el fin de las exigencias de los pueblos originarios, si bien el reconocimiento ha sido un espacio ganado, las luchas y movimientos indígenas, tienen actualmente diferentes consignas que en lo general tienen que ver con el respeto a la autonomía, la defensa de los territorios, la vida digna, etc. y que en lo particular están relacionadas con situaciones de la vida cotidiana de contextos muy específicos.

Finalmente, de acuerdo con las reflexiones de la Barriga Villanueva (2018), las principales acciones que tomaron los gobiernos, en un periodo importante para estas políticas lingüísticas. Este momento se da precisamente en la transición del siglo XX al XXI, específicamente de los años de 1992 al 2007 y está caracterizado por el cambio de la homogeneidad a la diversidad cultural. Dicho periodo, comienza con el reconocimiento de

los pueblos indígenas en la Constitución mexicana, durante el periodo de gobierno del presidente Carlos Salinas de Gortari, de la pluriculturalidad del país. Así mismo en el periodo de Vicente Fox, se menciona esta pluriculturalidad en el artículo 2 constitucional (pp. 44-45), si bien estas acciones en su momento, pudieron haber representado un avance, muchos de los intelectuales de los pueblos indígenas, se han cuestionado la legitimidad de este “reconocimiento” a la diversidad, así lo expresa la lingüista ayuujk, Yásnaya Aguilar (2020), cuando dice que “a pesar del reconocimiento de los derechos lingüísticos, que también son derechos humanos, los cambios necesarios no se están impulsando con el mismo entusiasmo con el que se emprendió la castellanización” (p.74).

En este contexto, en 2003 se promulga la *Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas*³, que en general, versaba sobre el reconocimiento y el uso de las lenguas indígenas, además de que consideraba la educación bilingüe y estaba fundamentada en una nueva política: la intercultural bilingüe. Los retos de la implementación de esta nueva política, pronto dejaron verse, ya que para empezar una enorme plantilla de personal docente que ya se encontraba trabajando bajo un modelo educativo, tenía que actualizarse para implementar una nueva forma de enseñanza que contemplaba ahora una diversidad cultural que antes no, “el problema se agrava en las escuelas urbanas donde hay cada vez más población indígena migrante que se inserta en sus aulas, cuya presencia se ignora a riesgo de no poder responder a las necesidades que implican las distintas lenguas que hablan los niños” (ibid., p.51).

Partiendo de la misma política intercultural bilingüe, se publica en el Diario Oficial de la Federación (2011), el *Acuerdo 592* que establece la articulación de la Educación Básica (ibid., p.53). Si bien este documento ahondaba en las fallas que hasta entonces se habían cometido frente a la diversidad cultural que manaba de los pueblos indígenas, la debilidad de esta propuesta se hizo visible en el momento que el aspecto teórico se quiso llevar a la práctica, ya que el contenido de dicho acuerdo, se quedó en un nivel gubernamental en el que se formuló y no hubo un ejercicio adecuado que vinculara esta información, sobre todo con los maestros que estaban o tenían que implementar esta política (ibid., pp.53-pp.51).

³ Disponible en: <https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LGDLPI.pdf>

Si bien, este breve recorrido por las políticas indigenistas deja fuera muchos otros aspectos fundamentales a considerar, he intentado recuperar los más importantes, mismos que permitan reflexionar sobre lo qué ha pasado con estas políticas, cómo han impactado en la pérdida de las lenguas indígenas y de tal forma, acercarnos al presente para poder mirar la pérdida de las lenguas originarias, como un problema que tiene raíz en la mediación primero de la Corona Española y luego del Estado mexicano, “en vano decir que las lenguas están muriendo, (...) el Estado mexicano sigue castellanizando en los hechos en su funcionamiento y alabando la diversidad lingüística en leyes y discursos” (Aguilar, 2020, p.76).

En el contexto actual debe señalarse un notorio cambio en materia de derecho constitucional, ya que anteriormente, en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos⁴, se hacía alusión a los derechos de los pueblos indígenas, en el Artículo 4°. Sin embargo, actualmente (2023), el Artículo 2° constitucional en toda su extensión, define los derechos de los pueblos indígenas en México. En general en este se considera la autonomía en la toma de decisiones y la gobernanza de los pueblos indígenas, sus derechos y el reconocimiento a sus lenguas, culturas e identidades. De este artículo, me interesa para el presente trabajo, traer a colación, la parte que se refiere los derechos lingüísticos de los pueblos originarios:

Preservar y enriquecer sus lenguas, conocimientos y todos los elementos que constituyan su cultura e identidad (Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, 2021, p.2).

Esta consideración se hace por parte de las leyes mexicanas, sin embargo, tal como hemos visto a través del recorrido por las políticas indigenistas, falta saber qué alcance tiene su promulgación, qué tanto se llevan a la práctica, qué tanto se difunden o se conocen entre la población de la que hablan, qué tanto los representa o respalda, qué tanto son aceptadas por las propias comunidades y qué tanto los pueblos indígenas conocen y ejercen estos derechos.

Igualmente es importante mirar en las realidades que se viven en los pueblos originarios cómo se perciben estas leyes, ya que, por un lado, a nivel discursivo parece que se está viviendo una revitalización de estas lenguas, lo cual se ha volcado positivamente en el orgullo que sus hablantes sienten ahora por hablar su lengua materna, en contraposición con la discriminación que han sufrido a causa de la racialización de sus pueblos y por lo tanto de

⁴ Disponible en: <https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/CPEUM.pdf>

sus lenguas. Pero donde también se viven en la intimidad de las comunidades procesos que excluyen a las personas que no hablan estas lenguas, que pertenecen a los mismos pueblos, pero que han perdido estos conocimientos.

De esta manera, este trabajo se sitúa en el contexto de los pueblos del Totonacapan, donde durante los años 2022 y 2023, he intentado mirar y conocer cómo se definen y posicionan litutunakunín (los totonacas) frente a estas tensiones sobre la cuestión indígena y de qué manera se da su participación en la política nacional, distinguiendo que esta no es únicamente partidista, sino que se da de múltiples maneras y que además, me he acercado al quehacer creativo de poetas tutunakú para conocer cómo sus versos son palabras de resistencia y estás mismas “territorios cognitivos sin colonizar” (Aguilar, 2017, p.63).

Capítulo 2

Lengua, cultura e identidad tutunakú

2. Ser tutunakú: lengua, cultura e identidad

Es importante para esta investigación, contextualizar los momentos que ha vivido el pueblo tutunakú. No sólo para conocer sus orígenes, sino para reconocer la permanencia y actualidad de sus modos de vida en la época moderna, así mismo identificar los elementos propios y ajenos que configuran su identidad y que corresponden a los ámbitos de la cultura que menciona Bonfil Batalla (1991) en “*La teoría del control cultural en el estudio de los procesos étnicos*”, dentro de los cuales, de acuerdo con la relación entre elementos culturales y decisiones propias o ajenas puede encontrarse la cultura autónoma, enajenada, apropiada e impuesta.

Interesa ubicar dentro de estos ámbitos culturales, la lengua materna, la literatura tutunakú y los elementos identitarios, ya que situarlos, nos lleva a comprender su relación y la manera en la que esta constelación se ha convertido en una resistencia a favor del reconocimiento de la diversidad cultural en México y del respeto a la autonomía de sus pueblos.

2.1. El Totonacapan como región

Con el presente apartado, he buscado reconocer los principales rasgos que conforman al Totonacapan como una región, cuáles han sido los territorios habitados por los totonacas, su organización política a través de diferentes épocas, la lengua tutunakú, así como sus variantes y considerar igualmente, otros rasgos que construyen la identidad étnica de los habitantes de esta región.

Actualmente el Totonacapan se define por diferentes aspectos: político, geográfico, económico, cultural, etc. y uno de los rasgos que ha ayudado a definir estos territorios como una región es la lengua tutunakú, sin embargo, a lo largo del tiempo, esta región ha disminuido y/o expandido a causa de la migración, la organización política, el comercio y las actividades económicas, etc., así lo menciona Elio Masferrer Kan (2006) en su tesis “*Los totonacos de la Sierra Norte de Puebla*”:

Los totonacos, desde tiempos prehispánicos, habitan una porción que incluye parte de Puebla y Veracruz. Si bien su territorio a la llegada de los europeos era más extenso, en el siglo XIX ocupaban el área de Puebla, que luego se traspasó al estado de Veracruz, manteniendo

En este sentido hablar del Totonacapan como una región, como lo refiere Fredrik Barth (1976) en *Los grupos étnicos y sus fronteras*, estos límites se darán en torno a aspectos políticos, culturales, económicos, religiosos y como sostiene Masferrer (2006) desde el dominio de los territorios, específicamente del uso de los pisos ecológicos: “la clave estructural del Totonacapan era la diversidad ecológica que servía de base para que el Totonacapan estuviera articulado mediante el control de los distintos pisos ecológicos” (p.129), de tal manera que no podría abordar la estructuración del Totonacapan únicamente partiendo de la lengua. En ese sentido, para construir la noción de región, tengo que hablar, aunque brevemente, de las fronteras que conforman la identidad étnica del pueblo tutunakú como hablantes de la lengua, que habitan ciertos territorios y que comparten aspectos culturales similares o iguales en diferentes latitudes del Totonacapan, aunque se distinguen entre sí: “los cambios estructurales no fueron uniformes; las distintas regiones tuvieron desarrollos específicos, que en muchos casos explican la conformación actual en lo económico, social y cultural de las mismas” (Masferrer, 2006, p.16), lo anterior sin perder de vista a la lengua tutunakú como el objeto de estudio de este trabajo.

2.2. Origen de los totonacas

La historia del origen de los totonacas tiene diferentes versiones, que Saúl Morales Lara (2010) resume muy bien en su trabajo “*Estudios lingüísticos sobre el Totonacapan*”. En general, pueden identificarse tres narrativas del origen prehispánico de la cultura tutunakú, 1) la primera sostiene que los totonacas tienen relación con los teotihuacanos, 2) otra de las hipótesis es que la cultura totonaca está relacionada con la olmeca y 3) finalmente Morales recupera otra versión expuesta por Kelly y Palerm, donde explican que ciertos indicios podrían desvincular a los totonacas de las culturas mesoamericanas y relacionarlos con los pueblos del circum-Caribe (pp.206-213).

Sin afán de ahondar en todo el bagaje de datos históricos, resumo dichas versiones con el fin de llegar a la autodenominación de los totonacas como tutunakú. El objetivo es comprender la noción actual del Totonacapan y conocer cómo se fueron formando esas autodenominaciones a través de varios indicios que podemos encontrar en la historia del pueblo totonaca y que conforman la identidad étnica de los totonacas contemporáneos.

En ese sentido y siguiendo a Morales Lara (2010), la primera versión desarrollada por García Payón y otros autores, sostiene que existe relación entre los totonacas y los teotihuacanos, se basa en la evidencia arqueológica en la zona Tajín – Tres Zapotes con la que se encuentra influencia, sobre todo en la arquitectura, de los teotihuacanos en esta región del Totonacapan. Esta hipótesis podría complementarse con la información recopilada por José Luis Melgarejo Vivanco (1985) quien habla de relaciones inter-indígenas en Mesoamérica, durante la época prehispánica, con la cual puede deducirse que el mestizaje se ha dado desde ese entonces y que los totonacas no sólo se relacionaron con los teotihuacanos, sino que también lo hicieron con los huastecos, tepehuas y otomíes, como evidencia de esto, el autor menciona que en 1519 cuando se da el primer encuentro entre españoles y totonacas, había pueblos de esta cultura, que no sólo hablaban el mexica o náhuatl, sino que dominaban la lengua huasteca, tepehua, otomí y la propia: la totonaca.

La segunda versión sostiene que el origen de los totonacas surge de la cultura olmeca, Melgarejo Vivanco (1985), encuentra también esta relación en el seno de las familias totonacas de la costa sur de Veracruz, donde se han encontrado relaciones entre estos pueblos:

(...) hubo, en el Totonacapan del sur, la presencia de olmecas de carne y hueso, con materiales pruebas arqueológicas en Zapotal, donde las exhumo Manuel Torres Guzmán. Estos negros africanos, que no debieron ser numerosos, efectuaron matrimonios o amancebamientos con mujeres totonacas, y ellas, relatando la experiencia, iniciarían el contar culminado con el relate del Toweyo en Tula; surgieron así los mestizos, representando ya el tipo, repetido después, como jarocho (Melgarejo, 1985, p. 89)

Así mismo identifican Kelly y Palerm (citado en Morales Lara, 2010) al encontrar similitudes de los centros ceremoniales de Teotihuacan y el Tajín, en relación con la cultura olmeca, La Venta:

El grupo más temprano, al que él llama pre-olmeca, puede ser identificado con el horizonte arqueológico de La Venta y con una lengua mayoide. El siguiente grupo, el proto-olmeca, podría ser de habla totonaco-zoque y corresponder cronológicamente a las primeras ocupaciones de Teotihuacán y el Tajín [...] En resumen, nos parece que estamos ante un desarrollo centrado a lo largo de la costa del Golfo (Morales Lara, 2010, p. 7)

Una tercera perspectiva, que como ya se mencionó, recupera en su trabajo Saúl Morales, delata rasgos no mesoamericanos en los totonacas:

Un número de elementos culturales totonacos son notablemente no mesoamericanos. Por ejemplo, en el Tajín, la agricultura depende de la propagación a través del trasplante en lugar de la siembra; el maíz es germinado antes de ser sembrado; no se apila la tierra alrededor de la base de la planta de maíz; y las mujeres comparten el trabajo en los campos (Kelly, citado en Morales Lara, 2010, p. 7)

De acuerdo con el trabajo anteriormente referido de Melgarejo Vivanco (1985), “*Los totonaca y su cultura*”, se puede decir que la cultura totonaca, desde su origen, ha estado relacionada con otras poblaciones mesoamericanas, causa de esto, el mestizaje prehispánico, las relaciones inter-indígenas, la migración, las relaciones de dominación interculturales y lingüísticas, así como las que se dieron a través del comercio. Tan es así que actualmente dentro del territorio definido como Totonacapan e incluso dentro de una misma comunidad, conviven poblaciones totonacas y mexicas, totonacas y tepehuas y totonacas y otomíes, “el territorio totonaco no era por entonces, como no lo es ahora, de habla exclusivamente totonaca. En la zona (región) hay un centenario bilingüismo con el mexicano y el otomí, además de probables contactos con el huasteco” (los paréntesis son míos, Morales Lara, 2010, p.210).

2.3. Denominaciones y autodenominación

Al igual que la existencia de diferentes teorías sobre los primeros asentamientos y los movimientos migratorios totonacas, existen también varias perspectivas desde las cuales se aborda el origen de la palabra totonaca para denominar a esta población y a su lengua materna.

De esta forma autores como Walter Krickeberg y Enrique Juan Palacios sostienen que totonaca podría ser una derivación de totonacatl, palabra de origen náhuatl “ya que la forma verbal *tona*, significa “hace calor”, “hace sol”, lo que estaría aludiendo a los habitantes de la costa tropical con el nombre de “los de la tierra caliente” (Chenaut, s/a, p.49), de esta forma, esta sería una denominación hecha por los mexicas para nombrar a los habitantes de la región en mención.

Por otra parte, autores como Celestino Patiño y Elio Masferrer Kan refieren que la etimología totonaca de esta palabra, puede desglosarse como “tutu” que significa tres y “nacú” que puede traducirse como corazón y que en conjunto significa “tres corazones”, lo cual se piensa, hace

alusión a los tres centros ceremoniales que se encuentran en la región del Totonacapan: Tajín, Cempoala y Yohualichan. Al ser aceptada esta versión entre las personas que se identifican como totonacas o litutunakunín (Espinosa, 2008) que significa “los totonacos”, la palabra tutunakú se ha convertido en una autodenominación y actualmente es la forma en la que se nombra al pueblo y lengua del Totonacapan:

(...) en su mito de origen es posible entrever una íntima relación entre la etimología del nombre étnico y aquellas interpretaciones que lo refieren a la antigua existencia de tres grandes centros ceremoniales; esta posición ha sido asumida por los profesores bilingües totonacos quienes en congreso decidieron solicitar a la Secretaría de Educación Pública (SEP) que se acepte esta denominación como propia (Masferrer, 2004, p. 6)

Desde entonces (2003), tutunakú es la autodenominación utilizada tanto por las instituciones federales, estatales y municipales, así como por los hablantes de esta lengua, aunque no se descarta el uso de “tononacas” que es también una palabra aceptada para nombrarse parte de este grupo étnico. Destaca de esta acción el interés, la gestión y representatividad que tienen los profesores bilingües, al proponer esta autodenominación que poco a poco ha sido aceptada por los pueblos y los hablantes tutunakú.

2.4. La geografía del Totonacapan

Partiendo de la delimitación geográfica del Totonacapan, Morales Lara (2010), dice que, en los registros históricos, sobre todo los que elaboraron los frailes, existen dos perspectivas desde las cuales puede abordarse la conformación de esta región geográfica. Una de estas teorías sostiene que los totonacas comienzan a expandirse territorialmente de la costa hacia el centro del país. Y la otra versión, sostiene que los primeros asentamientos totonacas se fundan en la Sierra Norte de Puebla y que posteriormente, se expanden hacia las costas veracruzanas, que llegaron ahí agrupados en varias familias que por un tiempo habrían vivido en Teotihuacan y que poblaron en un principio el pueblo ahora conocido como Zacatlán, para luego expandirse a lo largo de la serranía.

Victoria Chenaut (s/a) en “*Los totonacas de Veracruz. Población, cultura y sociedad*” menciona:

Durante el siglo XVI, el Totonacapan ocupaba parte de los estados de Puebla, Hidalgo y Veracruz, abarcando un área que se extendía desde el río Cazonas, en el norte, hasta el río de la Antigua, en el sur; por el este, desde la Sierra Madre Oriental hasta el Golfo de México, llegando sus límites a Pahuatlán y Zacatlán (Puebla), Jalacingo y Xalapa (Veracruz), pasando por Atzalan hasta el río de la Antigua (Veracruz) (Chenaut, s/1, p.49)

Actualmente el Totonacapan se delimita geográficamente por las poblaciones con hablantes de la lengua totonaca o tutunakú, así se regionaliza de acuerdo con el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, donde las lenguas originarias son el rasgo que está delimitando dentro de ciertos territorios a los pueblos indígenas, así la lengua tutunakú es uno de los elementos que permite definir al Totonacapan tal como puede observarse en el siguiente mapa:

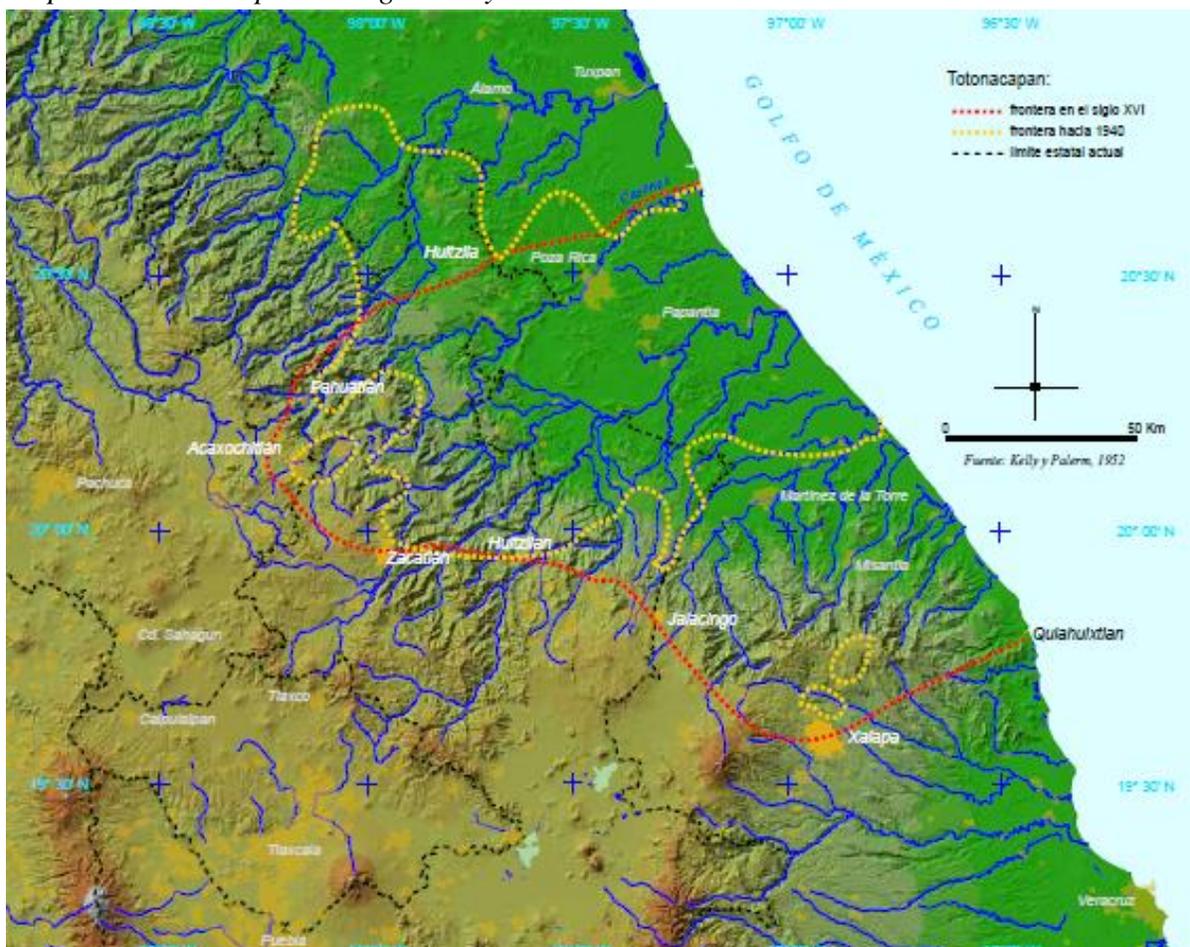
De acuerdo con su distribución geográfica, el Totonacapan es un territorio de climas y relieves diversos. Atravesada por la sierra madre oriental, encuentra sus picos más altos en la Sierra Norte de Puebla, donde la vegetación va de bosques de encinos a el bosque mesófilo de montaña, ocupando este último aproximadamente el diez por ciento de la vegetación que hay en México. En la parte Veracruzana de esta región el relieve se define por la “sierra de Papantla y la planicie costera” (Chenaut, s/a, p. 49), la vegetación de esta zona está caracterizada por el bosque tropical perennifolio siempre verde.

A través del tiempo, como se puede apreciar, la región conocida como Totonacapan se ha modificado de acuerdo con ciertos momentos epocales, elementos culturales, geográficos, económicos, migratorios, así como de las interacciones sociales situadas en esta parte de México.

En nuestros días, “se aprecia que la población totonaca actual se ha reducido aún más, y ahora se circunscribe a un área localizada en la Sierra Madre Oriental, en los límites de los estados de Puebla y Veracruz, así como en la planicie costera de Papantla, ubicándose principalmente entre los ríos Cazonas y Tecolutla” (Chenaut, s/a, p.49), como ya mencionamos, la migración en diferentes momentos históricos de la cultura totonaca, ha modificado la geografía de los asentamientos de estas poblaciones, que en lo general se han conservado más o menos en la misma región, así puede apreciarse en el siguiente mapa elaborado por Victoria Chenaut:

Mapa 2

Mapa del Totonacapan del siglo XVI y año 1940



Fuente: Victoria Chenaut (s/a) en “*Los totonacas. Población, cultura y sociedad*”, (p. 49)

2.5. Estructura sociopolítica del Totonacapan

Durante la época prehispánica, “el desarrollo político, social y cultural más importante del área se produjo en Tajín” (Chenaut, s/a, p. 52), el cual es actualmente la zona arqueológica más grande y representativa de los totonacas y que durante su momento de mayor auge, extendió sus dominios hasta Papantla y la Sierra Norte de Puebla.

Así mismo y como ya hemos referido anteriormente, inmersos en la región del Totonacapan y sus colindancias, han convivido, también desde la época prehispánica y en diferentes periodos, los totonacas con otras poblaciones, que sobre todo podían distinguirse por su lengua y algunos rasgos físicos. Como sabemos la cultura mexicana dominó política, económica y lingüísticamente a otros grupos étnicos durante esta época, de tal forma que, en

gran parte de las comunidades totonacas, existían y existen al mismo tiempo habitantes mexicas:

Uno de los factores que incidió en la expansión del náhuatl entre la población fue el control político y militar que la conquista mexicana ejerció en la región, a lo que hay que sumar el hecho de que los españoles se apoyaron fuertemente en el náhuatl para sus fines administrativos y evangelizadores, lo que fue importante para su consolidación en los años posteriores a la conquista española (Chenaut, s/a, p. 53).

De igual manera, los totonacas ejercieron el poder sobre otras poblaciones menos numerosas que ésta a través del dominio económico, al ser el Totonacapan una con tierras fértiles y abundantes recursos para la subsistencia.

En cuanto a la gobernanza, según José Luis Melgarejo Vivanco (1985) tiene origen primeramente en la organización familiar, de la cual destaca la presencia de la mujer como jefa y administradora de los recursos familiares, lo que podría señalar una estructura matriarcal:

El testimonio arqueológico ya permite deducir la división de actividades: recolección, agricultura, caza, pesca, industria, en el Horizonte Cultural llamado “Preclásico Inferior” base para la formación de grupos de trabajadores haciendo valer sus criterios en sociedad tan plural; pero, las toscas figuras de barro, insistiendo en representar mujeres, van inclinado la opinión hacia un cierto matriarcado (Melgarejo, 1985, p. 99)

La existencia de un matriarcado en las comunidades totonacas prehispánicas, es cuestionado por otros autores, en cambio señalan a partir del parentesco una organización política, que podría señalarse como matrilineal, pero no como matriarcal, así lo refiere Elio Masferrer Kan (2006): “se trataba de una sociedad estratificada, con diferenciación social y con relaciones políticas basadas en el parentesco. Prueba de esto último es que el "cacique gordo" de Cempoala ofreció a Cortés su sobrina como medio para ratificar la alianza política establecida” (Bernal en Masferrer, 2006, p.92).

Siguiendo a Melgarejo, en otro periodo (el Preclásico Superior), se establece la vida sedentaria de los totonacas y hay una clara división entre el ámbito rural y el urbano:

Quienes emprendieron las proezas agrícolas, debieron responder a los retos de la naturaleza y ayudarse mutuamente; viviendo en poblados, la relación social se impuso y acabaron

teniendo más fuerte sentido de grupo; constreñidos a bastarse para todo, hicieron evolucionar las viejas industrias y crearon las faltantes, de paso fueron surgiendo nuevos tipos de trabajadores, casi gérmenes de una clase obrera, con mayor propensión al ascenso, y si la primera división fue de grupos nómadas, recolectores-cazadores, frente a sedentarios agrícolas al paso del tiempo los evoluciona a los dos; pero si el primer grupo invadió la posición del segundo, estos, de población aldeana, pasaron a población urbana, creándose así tres niveles, en donde los recolectores-cazadores quedaban en condiciones de marginamiento (Melgarejo, 1985, p. 100)

Para finales del periodo Preclásico los grupos religiosos mantenían el poder y en este mismo momento aparece el ejército como una fuerza para la cohesión social, pagada precisamente por los sacerdotes con el fin de mantener su dominio. Por otra parte, la sociedad civil se encontraba en crisis, ya que mantenía una tensión entre la dicotomía hombre mujer:

El poder civil, para esta época, culminaba en crisis, de ahí el aparecer del fanatismo, fuerzas de la creencia; el militarismo, fuerza en sí; pero, seguramente la lucha intestina del gobierno civil podría caracterizarse también como la de dos corrientes políticas: masculinísimo contra feminismo. El feminismo, estatuido en Matriarcado, venía de lejos desde los comienzos de la vida sedentaria y su agricultura, porque solo la mujer, y no el hombre, probaba su capacidad en la procreación; por eso las primeras imágenes confeccionadas, cuando el hombre principio a formar sus dioses, fueron femeninas, de abultadas caderas y tetas, en símbolo de fecundidad (ibid., p. 100)

Al término del periodo Preclásico mesoamericano, esta estructura matriarcal de la que habla Melgarejo (1985) comienza a desvanecerse y es reemplazada por la imposición del sacerdocio masculino. Luego del dominio de Teotihuacan por los totonacas, estos son derrocados por los Popolocas. A partir de este momento emprenden la ocupación del territorio que actualmente habitan, comenzando según Melgarejo por Zacatlán y extendiéndose hacia la costa de lo que ahora es Veracruz:

De ser correcto este pasado histórico, por unos trescientos años, los totonacas desalojados de Teotihuacan estarían poblando y reproduciéndose manera normal en aquella región. Debe considerarse un periodo de negociaciones hasta unificar criterios, y de aquellos gobiernos locales hacer unión para constituir una monarquía (Melgarejo, 1985, p. 102)

Durante varios siglos los totonacas vivieron una monarquía gobernada por el imperio Tenochca, a la par que se libraba una lucha interna y constante por el poder dentro de la región que habitaban. Así mismo intentaban recuperar el poderío de la gran Tenochtitlan.

A partir del primer encuentro con Hernán Cortés, la organización política de la sociedad totonaca comienza a transformarse, así lo refiere Chenaut (s/a):

Cuando en 1519 Hernán Cortés llegó a las costas de Veracruz, se relacionó con los totonacas del señorío de Cempoala y con los de Quiahuixtlan, que era una ciudad, fortaleza y cementerio. En ella todavía se pueden observar sus tumbas en forma de templos. Aliado con los totonacas de la porción sur del Totonacapan, Cortés emprendió la conquista del nuevo territorio, y entre 1519 y 1522 la mayor parte del Totonacapan fue sometido por los españoles, con excepción de algunos pueblos de difícil acceso (p. 54)

A partir de este momento, la población y cultura totonaca se verán modificadas por las políticas indigenistas que se introducen con el dominio del Totonacapan por los españoles. De tal forma que el uso de la lengua será desde entonces un elemento fundamental para la aculturación de la zona costera dentro de los linderos totonacas y por otra parte de la permanencia mayoritaria de esta población en la Sierra Norte de Puebla y la Sierra de Papantla, lugares donde se refugiaron los totonacas, ya que eran (y son aún) zonas de difícil acceso, porque no fue hasta la implementación de los procesos de evangelización a través de las misiones primero franciscanas y luego agustinas, que comienzan a darse distintos intercambios culturales y de dominación sobre todo lingüística en estas áreas geográficas:

(...) parte de la población indígena se refugió en las áreas más inaccesibles de la Sierra Madre Oriental, que se encontraban fuera de los intereses inmediatos de los españoles. Debido al aislamiento geográfico no tuvo lugar allí el proceso de aculturación más acentuado que sí ocurrió en la planicie costera. Hacia 1523 comenzó la evangelización por parte de frailes franciscanos que se asentaron en la Sierra Norte de Puebla, a los que se agregaron los agustinos en 1533 y el clero secular, pero su labor misionera se enfrentó con dificultades debido a la dispersión y disminución de la población indígena (p. 54)

En el mismo siglo (XVI) “los españoles otorgaron a los pueblos indígenas la categoría de República de Indios, concediéndoles el derecho a tener tierras y autoridades propias” (Chenaut, s/a, p. 54). Los gobiernos totonacas, fungían como intermediarios entre su

población y las autoridades españolas. Así mismo se crean diferentes instituciones para el desarrollo económico de la Nueva España: el repartimiento y la encomienda, a través de las cuales se forzaba el trabajo de la población indígena y se establecían nuevas relaciones de gobernanza, lo que propició un reordenamiento y movimientos migratorios internos del Totonacapan. Durante el siglo XIX Y XX la organización política se ve reflejada en la posesión comunal de las tierras, que desató diferentes conflictos entre habitantes de Misantla y Papantla sobre todo.

2.6. La lengua de los tres corazones

Interesa para este trabajo hacer especial énfasis en la práctica y uso de la lengua tutunakú como elemento de identidad étnica, ya que es esta uno de los principales rasgos que define a la población totonaca en la actualidad, de tal forma que los hablantes del tutunakú son los que hoy en día se reconocen como parte su pueblo y cultura. Muy pocas personas que han perdido el conocimiento de la lengua tutunakú, se asumen como parte de este grupo étnico.

De acuerdo con datos del Mapa Interactivo de Lenguas Indígenas del sitio del Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (CCD⁵ e INALI, s.f.), la lengua totonaca, que pertenece a la familia Totonaco-Tepehua, presenta en sus siete variantes lingüísticas, un riesgo alto de desaparición tal es el caso del totonaco del sureste, que se habla en más de treinta comunidades del estado de Veracruz y que cuenta actualmente con 487 hablantes. Ocurre lo mismo con la variante del totonaco de la región central del norte, que comprende municipios de Puebla y Veracruz y que actualmente cuenta con 15,052 hablantes, el mismo contexto se presenta para el resto de las variantes, así se puede apreciar en la siguiente tabla:

Tabla 1

Variantes lingüísticas de la lengua totonaca

| Variante lingüística | Hablantes |
|-----------------------------|------------------|
| Taakanaachiwiín | 487 |
| Totonaco central del norte | 15052 |

⁵ Centro de Cultura Digital

| | |
|----------------------------|---------|
| Lintachiuinkan | 999 |
| Tutunáku (central alto) | 8732 |
| Lichiwin tutunaku | 58205 |
| Totonaco (del río Necaxa) | 3273 |
| Tutunáku (central del sur) | 114913 |
| Total= | 201,661 |

Fuente: Mapa Interactivo de lenguas indígenas, recuperado de:
<https://mapalenguasindigenas.centroculturaldigital.mx/>

Como ya mencioné anteriormente, los totonacas han tenido desde la época prehispánica intercambios culturales, económicos, políticos y por ende lingüísticos. De tal forma que no sólo tenían conocimiento de su lengua y del náhuatl que era la lengua franca antes de la llegada de los españoles, sino que podían comunicarse además en huasteco, tepehua y otomí. Fue en el seno de la familia totonaca donde según Melgarejo (1985) aparecen los primeros signos lingüísticos de la lengua totonaca:

Pocas invenciones del hombre le han sido tan útiles como el idioma; los animales todos, buscan un medio de comunicación, por instinto; cada pareja humana lo buscó y fue perfeccionándolo, casi para pensar en una expresión y comunicación para cada familia; pero cuando se agruparon las familias, en tiempo tan lejano como el rebaño y la microbanda, fue imperativo el símbolo común, y la función social de la palabra rebasó la estrechez de la familia (Melgarejo, 1985, p. 43)

Al agrandarse las poblaciones y desarrollarse su estructura y organización social, la lengua se fue volviendo un sistema simbólico complejo, mediante el cual comienza a nombrarse y representarse la cosmovisión de la cultura totonaca:

El crecimiento del grupo social, por su número, consolidó la simbología; el crecimiento de cosas representables por una palabra enriqueció aquellas hablas y este proceso acabó formando los incipientes idiomas hasta volverlos robustos. El contacto de los grupos vecinos

les hizo aprender los mutuos idiomas y acabaron fundiendo las ramas en uno solo (ibidem, p. 43)

La lengua desde entonces ha sido no sólo un elemento identitario, sino un recurso de comunicación, de oralidad, a través del cual, en este caso la cultura totonaca ha permanecido en la modernidad:

(...) el idioma totonaca, organismo viviente de su pueblo, ha existido con él, su aventura histórica, creciendo con su cultura, expandiéndose geográficamente cuando tuvo fuerza dominante, contrayéndose con las derrotas, estancándose al freno de nuevas formas culturales, y emprendiendo el camino hacia las lenguas muertas en el ferrado circulo donde ya sus hablantes forman minoría nacional, sin perspectiva de imponerse a futuro. (ibidem, p. 105)

En relación con los estudios de la lengua totonaca figuran los trabajos de distintos frailes como Francisco Toral, que se dedicaron a documentar la lengua del Totonacapan, así como trasladarla de la tradición oral a su forma escrita a través de la asignación de vocablos del alfabeto latino. De acuerdo con lo revisado por Morales Lara (2010), no sólo los frailes se ocuparon de documentar la lengua totonaca, sino también diferentes gobernantes, caciques y maestros. Estos últimos tuvieron un papel fundamental en la conservación y/o pérdida de esta lengua, ya que en otros periodos como el posindependentista o el posrevolucionario fungieron como maestros bilingües, a la vez que se convirtieron en promotores de la lengua escrita.

Posterior a la guerra de independencia, Francisco Domínguez y más adelante Manuel Orozco y Berra, realizaron distintos trabajos etnográficos para documentar las lenguas indígenas de México. Así mismo hizo Celestino Patiño al encontrar los fonemas más repetidos en el uso de la lengua totonaca en el año 1907 (Melgarejo, 1985, p.56), figuran igualmente en esta labor, José Zambrano Bonilla y Herman P. Aschmann.

Como he venido diciendo a través de datos históricos, las causas que han permeado el desuso de las lenguas en México, existieron varios intentos por despojar a los pueblos originarios de sus idiomas y culturas, sometiéndolos constantemente a procesos de castellanización y evangelización (Aguilar, 2020). Fueron los religiosos los que más se dedicaron a aprender y documentar las lenguas de los pueblos mesoamericanos en tiempos de la colonia, pero

también, los que más las utilizaron para ejercer un control cultural y lograr los cometidos que la iglesia católica y en ese tiempo la corona española, les había encomendado.

2.6.1. Literatura Totonaca

Uno de estos elementos que también se han desgastado con las lenguas originarias, es su literatura, misma “que se escribió antes de la conquista, durante la colonia y la que ahora resurge en varias zonas del país (década de los ochenta del siglo XX), a pesar de la constante descalificación de las lenguas o del generalizado desconocimiento de su composición artística” (Montemayor, 2001, pp. 11 – pp.12), precisamente como parte de las resistencias lingüísticas que mantienen los pueblos originarios.

Como es sabido, los pueblos mesoamericanos tenían diversas expresiones artísticas, que van de la música, la danza, el teatro, la pintura y la literatura. En esta última interesa poner especial atención con la intención de rastrear en cierta forma los temas, y géneros que se abordaban en la creación literaria totonaca a través de diferentes épocas y periodos e intentar encontrar la manera en la que el oficio de las letras ha sido traído a la vida moderna por los escritores totonacas contemporáneos.

Se cree comúnmente que los pueblos indígenas no tenían escritura, apenas en el siglo pasado se han elaborado materiales para que estos idiomas puedan ser registrados a través del alfabeto latino. Sin embargo, como encuentra Carlos Montemayor (2001) en el estudio de las literaturas indígenas, desde tiempos prehispánicos ha existido el arte literario, basado sobre todo en las tradiciones orales de estos pueblos:

Otro error, acaso relacionado con los divergentes criterios que se aplican a las culturas europeas y a las indígenas, es creer que las lenguas con tradición escrita tienen literatura y que las lenguas indígenas o sociedades ágrafas tienen sólo tradición oral. Ciertamente el término “literatura” como técnica de escribir proviene de la voz latina *littera* (*letra*), pero el concepto se refiere actualmente más a la noción de arte que a la de redacción. En cambio, el concepto de “tradición oral” en el contexto antropológico distingue fronteras entre *arte de la lengua* (escrita o no) y *comunicación oral*. (Montemayor, 2001, p.16-17)

Si bien existen indicios de escrituras ideográficas, registrados en monolitos y pictografías, era (y sigue siendo) la oralidad, el elemento principal de aquella época, mediante el cual se realizaron y transmitieron distintos relatos, mitos, leyendas y narraciones de estas literaturas.

En cuanto a la literatura totonaca en específico, Melgarejo (1985) dice que esta tenía un sentido metafórico que se encontraba en la lengua misma:

El habla se transmitió, de pezones a lactantes; el relato, desde los labios al oído, generación tras generación, hasta topar, un día, con la escritura e iniciar una transcripción que no tuvo tiempo de cuajar sus cristales. Resulta difícil, hoy, una estratigrafía de la literatura oral; el arqueólogo puede recurrir a cierta tipología tan insegura como no intentar nada; sin embargo, una cosa es indudable: los idiomas, los pueblos primitivos, los niños, resultan altamente metafóricos; eso ya es buen punto de partida para la poesía; los ancianos, dados al relato, pueden comenzar la historia; una ignorancia ruborizada, fácilmente recurre al mito, y la memoria infiel, se remienda con leyendas. (Melgarejo, 1985, p. 340)

Es poco lo que se conoce de las expresiones literarias prehispánicas, menos aún de la totonaca, ya que muchos registros de esta fueron destruidos, así lo refieren distintas narraciones de los cronistas de la época: “en un pueblo situado en el territorio del actual estado de Veracruz y en aquel tiempo sujeto al poder de Cempoala encontraron en un templo “muchos libros de papel, cogidos a dobleces, como a manera de paños de Castilla” (Díaz del Castillo en Montemayor, 2001, p.20). Es importante traer aquí el énfasis en la escritura de la literatura, ya que los relatos que se registraban a través del arte de las letras daban cuenta de los acontecimientos cotidianos y extraordinarios de la época prehispánica, es decir que los escritores, siempre han formado parte de la elite intelectual, al tener no sólo los conocimientos de la palabra florida, sino de su escritura, al mismo tiempo que eran historiadores. De tal forma que, al ser destruidos sus libros, su propia historia les ha sido negada desde entonces y es en este sentido que se encuentra una de las principales motivaciones de la literatura indígena actual, recuperar esa parte de su historia para situarse como pueblo en la época moderna.

Los frailes por su parte en las misiones de evangelización y en los reportes que escribían para la corona española, registraron gran parte de la literatura indígena. En el caso de los totonacas, Fray Bernardino de Sahagún se encargó de registrar diferentes relatos que, en ese entonces, en ellos se vertía la concepción del mundo totonaca, a través de mitos, leyendas, epopeyas y canciones.

La literatura en lenguas originarias ha sido un registro importante para traer la historia de estos pueblos al presente, ya que en esta se han reflejado las principales problemáticas que han vivido los pueblos indígenas, así lo estudia Lancelot Cowie (1976) en *“El indio en la narrativa contemporánea”*, donde encuentra cómo a través de la literatura el “indio” ha sido representado y a su vez los contextos en los que vive, de tal forma que relata la pobreza, la violencia, la participación de la población indígena en las luchas armadas, etc. Como consecuencia de la racialización que han sufrido los pueblos indígenas, se han menospreciado su cultura, sus lenguas y toda expresión que provenga de estas comunidades. “Algunos indios, como Juan Pérez Jolote y José Damián en El callado dolor de los tzotziles, la cultura ladina les afecta profundamente y les cuesta mucho trabajo adaptarse al lento discurrir de la vida en la aldea. Olvidan su lengua y se avergüenzan de sus costumbres indígenas” (Cowie, 1976, p.30).

Así mismo, muchos creen que estos pueblos no tenían expresiones artísticas, en este caso literarias, o al menos no eran tan complejas como las que se manifestaban en la Europa occidental. Carlos Montemayor (2001), refiere que el término literatura, actualmente, tiene un significado más allá de la escritura y hace alusión a la noción de arte, así mismo, menciona que, el concepto “tradición oral” (...) no distingue fronteras entre arte de la lengua (escrita o no) y “comunicación oral”. De tal forma que la escritura no ha sido necesaria para la transmisión de los diferentes elementos que conforman la cosmovisión de una comunidad y que se transmiten a través de la oralidad (pp. 16-pp.17). Incluso entre los pueblos mesoamericanos, existieron culturas como la maya, que ya habían desarrollado escritura, si bien esta no era fonética, sino ideográfica, esto es el reflejo de la compleja estructura social que tenían las culturas mesoamericanas.

Como se puede ver, a pesar de los múltiples intentos por “hacer algo con lo indígena”, como integrarlo, unificarlo, desaparecerlo, estos pueblos han resistido a abandonar el uso de sus lenguas y sus formas de vida. Así mismo ha sucedido con las literaturas en lenguas originarias, que según nos narra Montemayor (2001), han cobrado fuerza a finales del siglo XX y principios de XXI, como consecuencia del “resurgimiento de un análisis de las culturas indígenas proveniente de los indios mismos. Este despertar de los intelectuales indígenas y de la escritura en sus lenguas es uno de los hechos de mayor relevancia en México” (p.24) y

que desde 1983 se ha manifestado con la publicación constante en diversos medios de textos literarios en lenguas indígenas, de tal manera que comenzaron a aparecer varios esfuerzos por generar espacios para su creación y difusión, es así como en 1993 surge la asociación de Escritores en Lenguas Indígenas, donde Miguel León-Portilla generó un gran aporte en cuanto a la investigación de estas literaturas. Con la misma intención, se crean diferentes premios literarios para las creaciones en lenguas originarias como el Premio Nezahualcóyotl y más recientemente el Premio Nacional Carlos Montemayor.

La importancia de este auge en la literatura en lenguas originarias, radica actualmente en que esta ha sido la vía para que los escritores indígenas en su carácter de intelectuales indígenas participen en otros espacios como instituciones gubernamentales donde se han gestado las propias políticas indigenistas o donde se desarrollan proyectos de educación y cultura. Así mismo este boom literario en lenguas originarias, ha permitido conocer en voz de sus propios protagonistas, “al rostro natural e íntimo, al profundo rostro de un México que aún desconocemos” (Montemayor, 2001, p.30) y que actualmente seguimos intentando reconocer.

La literatura en lenguas originarias contemporánea no es sólo una creación o expresión artística, debido precisamente a los procesos de resistencia que viven los pueblos indígenas como respuesta a la discriminación que han ejercido histórica y sistémicamente sobre ellos. Sino que esta literatura, resurge en la actualidad como un recurso de esa misma resistencia, es así como la literatura en lenguas indígenas es un “hecho colectivo porque se trata de un proceso de reafirmación lingüística en el que importa más el fortalecimiento del idioma y la memoria de la comunidad que la visión subjetiva de un autor individual” (ibid., pp.-32-33).

La literatura totonaca contenía relatos que daban cuenta de sus creencias y de cómo estas fueron transformándose a lo largo del tiempo, además de que daban cuenta de las relaciones sociales de la época. Se identifica a partir de estudios antropológicos, por ejemplo, que, a través de estas narraciones, se encuentran indicios de que los totonacas al tomar el poder en Teotihuacan, adoptan mitos fundacionales como el del Quinto Sol, el cual mira como contraparte del sol a la luna, como una deidad femenina y no masculina como era originalmente para los totonacas, quienes nombran a este astro como papa´ que la poeta tutunakú Cruz Alejandra Lucas Juárez (2021) traduce como “Luno”.

Citando a Fernando de Alva, Melgarejo (1985), encuentra que la labor del escritor en las sociedades totonacas tenía diversos fines o propósitos:

(...) tenían para cada genero sus escritores, unos que trataban de los Anales poniendo por su orden las cosas que acaecían en cada año, con día, mes y hora. Otros tenían a su cargo las genealogías y descendencias de los: Reyes y Señores y personas de linaje, asentando por cuenta y razón los que nacían, y borraban los que morían, con la misma cuenta. Unos tenían cuidado de las pinturas de los términos, límites y mojoneras de las ciudades, provincial pueblos y lugares, y de las suertes y repartimientos de tierras, cuyas eran y a quien pertenecían. Otros, de los libros de las leyes, ritos y ceremonias que usaban en su infidelidad; y los sacerdotes de los templos de sus idolatrías y modo de su doctrina idolátrica, y de las fiestas de sus falsos dioses y calendarios. Y finalmente, los filósofos y sabios que tenían entre ellos, estaba a su cargo pintar todas las ciencias que sabían y alcanzaban, y enseñar, de memoria, todos los cantos que conservaban sus ciencias e historias (Melgarejo, 1985, p. 357)

Aunque es difícil rastrear la existencia ancestral de las expresiones literarias del pueblo tutunakú, el ejercicio literario, ha estado presente en su historia, además de que ha sido parte fundamental para conservar su patrimonio y transmitir de generación en generación la cosmovisión de su pueblo.

2.6.1.1. Poesía y poetas totonacas contemporáneos

Si bien no se han encontrado trabajos que refieran específicamente a la poesía tutunakú, se sabe que, en la época prehispánica, este género era conocido como “la palabra florida” sobre todo entre los pueblos mexicas, mayas y zapotecos y que en su acervo se encuentran cantos rituales y los llamados mitos de creación.

Uno de los trabajos más relevantes sobre la literatura indígena contemporánea es el libro “*La literatura actual en las lenguas indígenas de México*” de Carlos Montemayor (2001), que como he venido diciendo, hace referencia al resurgimiento de las letras indígenas a finales del siglo XX y con el cual recorre los diferentes géneros literarios que se han cultivado, tales como el cuento o relato, el ensayo, el teatro, los cantos y la poesía, de la cual Montemayor dice:

Quizá toda la literatura tiende hacia la poesía, que es la condición más plena de la palabra. La poesía es un conjuro una exclamación, una forma de invocación de la realidad. La prosa, la

novela, el relato tienden a apropiarse de la realidad. La poesía en las lenguas indígenas de México refleja esta condición pura, exacta (p.179)

En este sentido, este trabajo se enfoca en los escritores de este género, ya que de acuerdo con el carácter contemplativo y reflexivo de la poesía, se ha conservado a través del arte de la palabra florida, la historia de los pueblos mesoamericanos, ya que es un género que no ocupa la ficción, por decirlo de otra forma es transparente y ha reflejado a través de los tiempos los modos de vida, la cotidianeidad, los acontecimientos, mitos, saberes de todo tipo de las culturas a las que representa.

Si bien Montemayor en el libro referido, ejemplifica a través de las creaciones literarias mayas (que estudió por muchos años), zapotecas y náhuatl, a partir de estas referencias se pueden hacer algunas generalidades como el hecho de que este resurgimiento de la creación literaria en lenguas originarias en México, se haya dado a causa de “la evolución de las organizaciones indígenas mismas y de las acciones educativas provocada en México por las diferentes y a veces contradictorias políticas del lenguaje” (p.29), es decir que, las motivaciones de los escritores indígenas actualmente, son similares, ya que sus pueblos comparten una historia de represión, despojo y discriminación, que ahora reivindican a través de sus letras.

En este sentido, como parte de la literatura tutunakú (o totonaca) actual encontramos cuatro voces que son las más representativas, Jun Tiburcio de Chumatlán, Veracruz, Manuel Espinosa Sainos de Ixtepec, Puebla, Alfredo Santiago de Leacaman, Puebla y una voz femenina muy importante: Cruz Alejandra Lucas Juárez, originaria de Tuxtla, Puebla.

Apartado 2

La pérdida de las lenguas indígenas en México desde la perspectiva decolonial

Capítulo 3

El pensamiento decolonial en el estudio de los problemas sociales de los pueblos indígenas de México.

PILAM

Lu tlan xmilh kilhtamakú
akxní lakum pilam
katsisní xtalakaxtulh chichiní',
xlakgamakgskgolh kintapuwankán.

LUCIÉRNAGA

Ojalá que como las luciérnagas
algún día
el sol salga de noche
a iluminar nuestra conciencia.

Manuel Espinosa Sainos, poeta tutunakú
Nitu wantú ni tlan / Nada es perverso
2022

3. El pensamiento decolonial en el estudio de la pérdida de las lenguas indígenas en México

El pensamiento decolonial dentro de las ciencias sociales es relativamente reciente, en Latinoamérica se sitúa en la década de los noventa del siglo pasado, donde se escriben múltiples trabajos adscritos a esta corriente epistemológica. Entre los principales exponentes latinoamericanos, resuenan nombres como Aníbal Quijano, Catherine Walsh, Enrique Dussel, Zulma Palermo, entre otros. Cabe mencionar aquí, que la década en la que cobra fuerza el enfoque decolonial (90's), es la misma en la que sucede un "resurgimiento" de las letras indígenas en México y Latinoamérica, lo cual, claramente, no es una casualidad, sino una suma de esfuerzos por abonar a la consolidación de un nuevo paradigma de pensamiento que considere la diversidad, la reconozca, la respete, la incluya y que parta de los propios pueblos y comunidades.

Dicho lo anterior la elaboración de un marco teórico de acuerdo con esta perspectiva, responde a diferentes objetivos, algunos manifiestos en este trabajo de investigación que sobre todo tienen que ver, primero con explicar la pertinencia de el enfoque decolonial al estudiar las problemáticas que viven actualmente los pueblos indígenas en México y después lograr consolidar un modelo de análisis teórico que parta de los principios de la investigación

horizontal, que se construya en diálogo y por lo tanto que sea flexible y se pueda adaptar a la exigencias de la realidad a la que pretendo acercarme.

Así mismo una de las pretensiones vertidas en este trabajo de investigación, es poder dar cuenta de la necesidad de elaborar este tipo de marcos teóricos en tanto que la desigualdad social siga presente en nuestro país. En torno a esta idea intento responder con esta revisión teórica, a varios cuestionamientos que no son nuevos, pero que han tenido y pueden tener diferentes respuestas: 1) ¿Para qué el conocimiento científico?, 2) ¿Desde dónde se construye el conocimiento? 3) ¿Para quién tiene utilidad el conocimiento científico? 4) ¿De qué manera la investigación social puede apoyar en la transformación social en búsqueda de la justicia, la dignidad y la igualdad?

En este sentido, la pérdida de una lengua, vista desde el enfoque decolonial, es consecuencia, en lo *macro*, de las relaciones sociales inmersas en el sistema capitalista moderno, relaciones donde casi siempre existe una estructura dominante y “los dominados”, que en el caso del desuso o abandono de un idioma, influye al legitimarse la ideología de los grupos dominantes, lo que ha resultado en una tendencia a los nacionalismos homogenizantes a favor del liberalismo en aras del desarrollo y un modelo civilizatorio donde ha predominado sobre todo el racismo y la intolerancia a la diferencia.

En un nivel *medio*, la pérdida de una lengua está relacionada con una determinación geográfica, la idea de nación en la cual se contienen grupos sociales diversos, y la forma particular en la que se relacionan los principales interesados en consolidar esta forma de organización social que son los Estados nacionales y quienes forman parte de la sociedad civil y otro tipo de instituciones o colectivos. De este enfoque destacan las políticas indigenistas que se exponen en el apartado anterior y la participación política que en México que se ha dado a partir de las luchas emprendidas por pueblos indígenas, así como movimientos sociales de contextos particulares, la intelectualidad, la lucha por los derechos de mano de otros colectivos y que, en suma, han generado un escenario similar pero particular de la participación política, en este caso de los pueblos indígenas en nuestro país.

En cuanto al nivel micro de la pérdida de la lengua, como ya he mencionado, centro la atención en el caso de la lengua tutunakú que se habla actualmente en poblaciones del estado de Puebla y Veracruz. Así mismo este nivel de análisis tiene sus matices, sus particularidades

y gira en torno a una figura particular en la organización de estas comunidades: los poetas tutunakú contemporáneos, vistos desde su quehacer como intelectuales de sus pueblos, la importancia de su representatividad para la conservación de su lengua e identidad.

Si bien este trabajo está enfocado en observar el caso de la lengua tutunakú, no está desarticulado de la cuestión nacional y la influencia que ha tenido en la tendencia de pérdida de las 68 lenguas indígenas en México, así mismo no queda fuera el mirar las estructuras del sistema – mundo actual, que nos permite ver la expansión mundial del capitalismo e individuos que viven en la modernidad, aún con sus propias particularidades.

Situar esta investigación desde la perspectiva decolonial, implica reconocer de primera cuenta, que “la categoría indígena no es identitaria, sino política” (Aguilar en Mano Vuelta A.C., 2022), es decir que abordar la situación de desigualdad que viven las comunidades indígenas en la actualidad, se quedaría limitada si únicamente vemos a la lengua y otros elementos identitarios, desde la perspectiva cultural, de tal forma que el planteamiento que he venido desarrollando desde el principio de este trabajo, intenta mirar no sólo la interacción que se ve reflejada en la cultura y de las estructuras que le influyen, sino que tiene que ver con posicionamientos políticos ante el sistema económico capitalista y las consecuencias que han alcanzado a los pueblos indígenas, ante el Estado mexicano y la exigencia de proteger y vigilar el respeto a los derechos humanos que han sido reconocidos en gran medida por las luchas indígenas y finalmente comprender desde la participación política de intelectuales tutunakú, la forma en la que esta es una forma de participación política, que influye en la conservación de su lengua y por lo tanto de su forma de vivir y de concebir el mundo.

En este sentido, existen diferentes posturas a la hora de adentrarse en el estudio de cualquier aspecto que tenga que ver con los pueblos indígenas. Felipe Aragón (2016) distingue al menos tres perspectivas, que, si bien las relaciona directamente con el caso de la participación política del pueblo de Cherán en Michoacán, México, estas son en general las posturas de las que parten los abordajes teóricos en temas referentes a pueblos indígenas. El autor nombra estas tres perspectivas de esta manera: 1) new age, 2) esencialismo y 3) faccionalismo.

La primera, en alusión al género musical con el mismo nombre, se refiere a una postura que concibe a los pueblos indígenas desde “la recuperación y revalorización de lo indígena que

promueven los organismos financieros internacionales, la mayoría de los Estados nacionales, los partidos políticos y algunas organizaciones indígenas en México” (Aragón, 2016, p.150), es decir que miran a los pueblos indígenas desde una perspectiva folclorista como los grandes portadores de cultura, lo cual los aísla en un espacio contemplativo, donde lo político queda fuera del foco de atención.

Como parte del enfoque esencialista se encuentran “las perspectivas más radicales de recuperación de lo indígena de muchas organizaciones y a las lecturas pluralistas promedio que dominan en la literatura en pro de los movimientos y derechos de los pueblos indígenas en México” (ibid.), mismas que conciben la vida actual de los pueblos indígenas como un posicionamiento político a través del cual se sitúan para erradicar el racismo, la discriminación y la desigualdad social. Así mismo, desde esta mirada se distinguen dos variaciones: 1) el indianismo y 2) el pluralismo.

El indianismo podría resumirse como la idea de que “la lucha por la emancipación de los indígenas es principal o hasta exclusivamente étnica, y por lo tanto frente a la sociedad mestiza o ladina (ibid., p. 151). Por otra parte, se define al pluralismo como:

En ésta no se establece una oposición tan tajante entre el indígena y el mestizo, e incluso puede ser antiesencialista en el sentido de que considera las prácticas de las comunidades indígenas como dinámicas y en interacción con otras. Sin embargo, no va mucho más lejos que el indianismo en el punto de que las experiencias y conocimientos producidos por las comunidades y movimientos indígenas se limitan a otras luchas y a procesos sólo de los indígenas (Aragón, 2016, p.151)

Finalmente, la perspectiva que deviene del faccionalismo pone en el centro los conflictos internos de las comunidades indígenas, así como los de carácter interétnico, dejando fuera del análisis las estructuras de otros niveles de organización como las regionales, nacionales o internacionales (ibid.). Estos enfoques han sido generados desde espacios académico – científicos, los cuales parten de distintas disciplinas y han aportado diferentes conocimientos que explican la desigualdad social en diversos contextos de los pueblos indígenas. Sin embargo el abordaje teórico para realizar esta investigación sobre la pérdida de la lengua tutunakú, parte, como he mencionado, de la perspectiva decolonial, así mismo se intenta considerar brevemente aspectos a nivel macro, medio y micro para articular diferentes

categorías de análisis que dan cuenta del contexto en el que se sitúa este trabajo, es decir que parto de la noción de que somos sujetos modernos, para luego revisar la cuestión del colonialismo (o los colonialismos), las condiciones que comparten los pueblos indígenas en México y los países latinoamericanos, para finalmente a través del propio ejercicio decolonial, remirar y conocer la participación política de los intelectuales tutunakú.

La elaboración de este marco teórico y de este trabajo de investigación, tiene imbricaciones personales, ya que soy originaria de una comunidad tutunakú ubicada en la Sierra Norte de Puebla y en ese sentido, el propio abordaje, me ha llevado a realizar un proceso de deconstrucción, para aprender a mirar en clave decolonial, es así como he tenido que situarme primero, para reconocer el lugar del que parto en la realización de este trabajo, la manera en la que me vínculo con mi comunidad actualmente y cómo me relaciono con sus habitantes. El ejercicio de la decolonialidad nos lleva forzosamente a construir conocimiento de manera colectiva, donde se reconoce la pluralidad de las voces y la validez de conocimientos que en el ámbito académico son llamados empíricos, así mismo se reconoce la importancia de esos “otros” conocimientos. Cabe aclarar que el hacer este abordaje desde los aportes teóricos que se han generado a partir del pensamiento decolonial, no es una pretensión por descolonizar a personas racializadas, subalternizadas, empobrecidas o que son sujetos de la desigualdad social, por el contrario, se pretende descolonizar el ejercicio investigativo y los ámbitos de los que parte, que sean cuestionadas esas maneras de hacer ciencia que excluyen otras miradas o posicionamientos, de tal manera que intentaré ir mirando cada categoría analítica haciendo una revisión de los conceptos occidentales y de propuestas que se han hecho desde Latinoamérica y desde el pensamiento decolonial en contextos indígenas. Así mismo, me interesa dejar sobre la mesa, para recuperar en el último capítulo de este trabajo, las narrativas de los poetas tutunakú de tal forma que sea visible la autoconcepción y los posicionamientos frente a las definiciones que vienen de occidente y desde la propia academia.

Antes de adentrarme en definir las categorías de análisis para este trabajo, es importante posicionarme y hablar de una parte de ese proceso de deconstrucción que he venido realizando desde mis inicios en los estudios de posgrado y que ahora permanecerán en cada uno de los ámbitos en los que interactúo, de tal manera que pueda también posicionarme en torno al tema que he decidido trabajar en estas líneas.

Cruz Alejandra Lucas Juárez
Poeta tutunakú

Talismanín

Lismaninitaw maxi lakgachixkuwinanaw,
lismaninitaw talakgatsekgaw,
paksi ntu liluwan kinkamakgakglhayan
litekg litekg kinkalakawanikgoyan,
lilakgawitiyaw
likgalhkgamanan kilakgastapukan
chu kintantuncan
¡Limaxkgan!
Kataxtuta ntanu ntani xuku tanupap,
kalakgstipataxtukgota sipi
chu kalilakgchi minchixit luwana tachuwín
chu kastáwa mintachuwín nima
makgasankgapat

Costumbres

Estamos acostumbrados a obedecer,
a esconder el rostro,
nos asusta todo del *luwan*¹
nos saca la lengua,
nos marea
juega con nuestros ojos
con nuestros pies.
*Limaxkgan*²
abandona tu escondite,
sal ya de entre las piedras
y con tus cabellos enreda la lengua del *luwan*
y teje el diálogo extraviado de ti mismo.

Luwan: extranjero. Persona que no pertenece a la cultura tutunakú.
Limaxkgan: campesino

Fuente: Lucas, C. (2021), *Xlaktsuman papa' / Las hijas de Luno*, Fundación Universidad de las Américas
Puebla, México

3.1. Descolonizar la propia mirada

Soy originaria de Ixtepec, un pueblo ubicado en la Sierra Norte de Puebla, lugar de donde es originario mi padre y a donde decidieron migrar mis abuelos paternos, quienes toda su vida, desde el seno de sus respectivas familias, han tenido como ocupación el comercio, de diferentes productos (café, maíz, ganado, etc.) en distintos momentos de sus vidas. Oficial o legalmente, mi origen parte de este pueblo, en el que realmente he vivido poco tiempo, tres años de mi vida, ya que mi padre y madre, decidieron mudarse a Zapotitlán de Méndez, un lugar cercano a Ixtepec, donde construyeron su casa y formaron una familia.

Es entre estos dos lugares que yo he vivido más de la mitad de mi vida y aunque son cercanos geográficamente (cuarenta minutos en carro) y pertenecen ambos a la región llamada Totonacapan, son muy distintos entre sí, esto puede mirarse desde el uso de la lengua, siendo que Ixtepec, mantiene fuertemente arraigada su lengua y la forma de vivir, de acuerdo con la

cosmovisión tutunakú, en contraste con Zapotitlán donde quedan apenas diez hablantes o menos, de esta lengua, sin embargo a pesar de casi ver extinto el idioma materno, se conservan rasgos de la cultura tutunakú que pueden observarse en la comida, la manera de cultivar y los cultivos mismos que son endémicos de la región, de la misma manera muchas de las tradiciones, leyendas y mitos fundacionales, vienen del sentido de mundo tutunakú. Hago esta distinción ya que esta misma ha motivado mi interés por investigar la pérdida de la lengua.

Mis abuelos paternos, con fines de poder comerciar en el pueblo en el que se establecieron para vivir, aprendieron la lengua tutunakú, sin embargo, nunca se han identificado como parte de este pueblo. Mi padre aprendió la lengua de sus padres y de sus amigos y compañeros de escuela, su carácter sociable, le ha permitido entender de manera profunda los significados de esta lengua y cultura y él sí se considera parte de este pueblo. Debido a los discursos racistas que se propagaban a través de la educación en los centros escolares, desde los años veinte donde “se llevan escuelas al campo y a las comunidades indias, pero no para que en ellas se estimule y sistematice el conocimiento de su propia cultura, sino para que se aprendan los elementos de la cultura dominante” (Bonfil, 1990, p.169) es así como a pesar de que mi padre aprendió la lengua desde niño y mi madre también desde su labor como educadora, no nos transmitieron el conocimiento de esta lengua, ya que interiorizaron este discurso que le daba prioridad y prestigio al aprendizaje del español como lengua materna y al inglés como lengua extranjera más tarde.

La racialización de los pueblos indígenas, nos clasificó también a las personas que somos percibidas como “blancas” y que nacimos y vivimos en estos pueblos, ya que a pesar de que nuestra vida está también atravesada por las formas de vida de la cosmovisión tutunakú en este caso, ocupamos un lugar que nos ha sido dado por esa clasificación racial que viene desde la colonialidad y que hemos también internalizado tanto indígenas como mestizos. En este sentido mi familia y yo, aunque convivimos pacíficamente en la diversidad, somos considerados y nombrados por los tutunakú como *luwan*, que podría traducirse como “hombre de razón”, “gente de razón”, o “extranjero” como lo refiere el poema de la escritora tutunakú Cruz Alejandra Lucas Juárez (2021), citado al principio de este apartado.

Debo decir que antes de comenzar este trabajo, yo no me consideraba como *luwan*, ahora, después de un largo proceso de aprendizaje, he logrado situarme dentro del lugar donde nací y crecí, donde desde niña, los mismos privilegios con los que he vivido por ser una persona considera como “blanca” y por la profesión de mi madre, me he sentido en ciertos momentos como extranjera durante los años de vida en estos lugares. Sin embargo, ahora alcanzo a mirar que a pesar de que *luwan* es una palabra que marca una diferencia y que me excluye de la cultura tutunakú, también nombra algo que es parte del mismo pueblo, es decir que reconoce que la diferencia habita los mismos territorios, nombra al extranjero que es su vecino, convive con él y reconoce que diferentes formas de vivir pueden coexistir, superar las tensiones, conversar es posible cuando logramos situarnos y hablamos desde el respeto y esa me parece que es una gran enseñanza de los pueblos originarios, ya que a pesar de la discriminación y las violencias que han vivido históricamente, han mantenido el diálogo abierto, paxtakatsinilh.

La búsqueda de la identidad personal me ha llevado primero, a mirar la pérdida de la lengua en la comunidad de Zapotitlán de Méndez, que como he mencionado es un pueblo donde quedan muy pocos hablantes de esta. Como parte de mis estudios de posgrado, he decidido continuar con esta línea de investigación, con el mismo objetivo de comprender la manera en la que se construyen nuestras identidades y cómo pueden adscribirse a un grupo como es el tutunakú en este caso, además de aprender de las formas de participación política que parten de los posicionamientos desde las identidades étnicas.

Esta búsqueda me ha enfrentado a diferentes tensiones como la cuestión de la clase social, que como ya he mencionado al ser una persona que ha sido clasificada como persona “blanca” debería corresponder a una clase social con gran poder adquisitivo, lo cual de primera cuenta no corresponde, con esto no quiero decir que no tenga privilegios por el color de piel como facilidades para acceder a trabajos formales o en este caso a estudios universitarios. En este sentido, he encontrado que la “afinidad” es también un espacio desde el que se construye nuestra identidad, Silvia Rivera Cusicanqui (2023) menciona en un seminario⁶ que la afinidad puede llevarnos a formar parte de grupos sociales a los que por

⁶ Segunda sesión del seminario “Reflexiones y prácticas anticoloniales; miradas desde los Andes”, impartido por Silvia Rivera Cusicanqui, como parte de la Diplomatura en Feminismos Comunitarios, Campesinos y

consanguinidad no pertenecemos, claro está que existen cierta ética que debe ser respetada para generar estos vínculos, esto nos lleva a habitar las fronteras desde lo que ella describe como lo *ch'ixi* que define como “abigarrado o manchado” y que es opuesto a lo que las miradas occidentales han definido como “lo mezclado” o “hibridado”, que en cambio es: “una activa recombinación de mundos opuestos y significantes contradictorios, que forma un tejido en la frontera misma de aquellos polos antagónicos” (Cusicanqui, 2015, p.226), ella misma define lo *ch'ixi* como una yuxtaposición de diferentes elementos culturales, mismos que desde la *Teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos* de Guillermo Bonfil Batalla (1991), podría explicarse la construcción de las identidades étnicas a partir de ubicar los elementos culturales de un grupo social como autónomos, propios, enajenados o impuestos, a partir de decisiones elegidas o impuestas.

Esto complejiza la construcción de las identidades y las mira más allá del ámbito local y cultural, ya que la expansión del capitalismo y las condiciones impuestas por la colonialidad, a través de las que se ha instaurado este sistema económico a nivel mundial, ha generado ciertas características que atraviesan forzosamente estos elementos culturales, económicos, políticos, coexistiendo lo propio y lo ajeno en un mismo espacio, eligiendo algunos a través de la resistencia, la permanencia y la vida misma y sufriendo las consecuencias de las imposiciones del etnocentrismo occidental europeo, complementándose en algunos puntos, apropiándose de otros.

Ignoro si el pueblo tutunakú tiene palabras para nombrar lo yuxtapuesto como lo concibe Cusicanqui (2015) desde la definición que hace de lo *ch'ixi*, pero he mirado que al igual que casi todos los pueblos indígenas, para poder permanecer a través de diferentes épocas, han tenido que ceder y adaptarse a la vida moderna, apropiándose de elementos culturales occidentales, tal es el caso de lo que sucede con la religión, que como he referido en el primer capítulo si bien es un aspecto impuesto, ha habido diálogo, aprendizajes mutuos, intercambios, adaptaciones, momentos de quiebre, es decir que no ha sido una sola la manera en la que quienes vivían aquí antes de la llegada de los españoles, han interactuado con

Populares en Abya Yala “*Epistemologías del Cuidado y la Alimentación como cuestión Ético-política*” Resolución R. N°413/23, del Instituto Rodolfo Kusch - Universidad Nacional de Jujuy, Argentina (2023).

aquellos que consideran extranjeros. Lo mismo ha pasado con la comida, los modos de producción, la propia lengua no es un elemento intacto que haya resistido a la modernidad, ya que está en constante cambio, nombrando también lo nuevo, tal es el caso de la palabra “kgalhmakgtayaná”⁷ que significa abogado, profesión relativamente nueva en las comunidades tutunakú.

De las respuestas que he ido encontrando, surgen nuevos cuestionamientos, que vienen de comprender el lugar donde me sitúo y las implicaciones que tiene ocuparlo, me pregunto ahora, ¿qué hacemos para habitar el mundo donde vivimos de una manera digna y en respeto a otras maneras de vivir? ¿qué podemos hacer desde nuestros espacios para que lo que nombramos privilegio sea accesible para todos? ¿qué hacemos para no reproducir el colonialismo, el racismo, el machismo, el adultocentrismo, etc. con los que hemos sido adoctrinados? ¿cómo podemos reaprender a mirar estos lugares, experiencias y diferencias?

Contestar estos cuestionamientos, no es más que una pretensión, sobre todo personal, pero que da carácter a las preguntas formales de este trabajo. En ese sentido otro espacio que ahora habito es el académico y mi tránsito por este, es algo que también he tenido que cuestionar en este proceso de deconstrucción y reaprendizaje. De la misma manera, retomo este posicionamiento en el apartado metodológico, ya que es en la práctica y el acercamiento con los poetas tutunakú que más me he enfrentado a este ejercicio de la decolonialidad.

3.1.1. La investigación social desde la perspectiva decolonial

La investigación social, en esas dos palabras: *investigación social* significa por lo general, un proceso homogéneo que tiene su origen en la tradición institucionalizada occidental de las ciencias sociales, una manera de investigar, enmarcada por alguno de los paradigmas disponibles para la comprensión y explicación de lo social, así lo refiere Said (2016), cuando dice que “es evidente que los campos de estudio se crean y que, con el tiempo, adquieren coherencia e integridad porque los eruditos se consagran con devoción a lo que parece ser una disciplina comúnmente aceptada” (Said, 2016, p.81).

⁷ Curso “Hablemos tutunakú”, de la Academia Veracruzana de las Lenguas Indígenas (AVELI), impartido por el Lic. Miguel Gaona Pérez (2023)

Las corrientes epistemológicas occidentales, nos han metido en un círculo vicioso que pretende ser objetivo, oficial, científico, etc. Lo cual es la pauta que seguimos quienes comenzamos a formarnos en el quehacer investigativo, parafraseando a Silvia Rivera Cusicanqui (2015), “la academia nos exige repetir teorías, no nos permite ser creativas”, porque estamos ocupadas en leer y comprender los textos clásicos, lo cual es necesario, pero que deja fuera de los programas al llamado paradigma emergente, donde se ubica el pensamiento decolonial, muy a propósito de la ciencia occidental, en afán de mantener la producción del conocimiento eurocéntrica de tal forma que, a pesar de los intentos de “algunos de los más radicales enfoques críticos nacidos en Occidente hoy en día provienen del deseo interesado de conservar al sujeto de Occidente así como está, o conservar a Occidente como el único sujeto y tema” (Spivak, 2003, p.1).

En ese sentido, hablar de pensamiento decolonial en el campo de las ciencias sociales es desde ya una afrenta a las teorías occidentales que por largo tiempo han validado el conocimiento producido en las esferas elitistas de la política, la economía y la ciencia, así lo reflexiona Tlalpade (2008) cuando habla de los feminismos académicos, donde refiere que:

(...) Cualquier discusión sobre la construcción intelectual y política de las “feminismos del tercer mundo” debe tratar dos proyectos simultáneos: la crítica interna de los feminismos hegemónicos de “Occidente”, y la formulación de intereses y estrategias feministas basados en la autonomía, geografía, historia y cultura. El primero es un proyecto de deconstrucción y desmantelamiento; el segundo, de construcción y creación” (p.112)

En el mismo sentido, creo que estas dos son las características principales que tiene el enfoque decolonial dentro de la ciencia: la deconstrucción y la propuesta de nuevas maneras de generar conocimiento de manera colectiva y autónoma. Que respondan a la forma tradicional de hacer ciencia, la cual ha pretendido por largo tiempo, dejar fuera las subjetividades de las personas, nuestras emociones, nuestros sentires y pensares, de tal forma que “caracterizar este sistema de género colonial/moderno, tanto en trazos generales, como en su concretitud detallada y vivida, nos permitirá ver la imposición colonial, lo profundo de esa imposición” (Lugones, 2014, p.77), es decir que en la ciencia europea y masculina, se ha buscado la objetividad apartándose del objeto de estudio, observándolo desde fuera, sin acercarse emocionalmente y sin reconocer la implicación de la propia vida de las

investigadoras y su influencia en la mirada sobre dicho objeto de estudio y los actores sociales o sujetos de estudio.

A diferencia de los paradigmas tradicionales de la ciencia, el pensamiento decolonial, que poco a poco ha cobrado mayor relevancia dentro y fuera de la academia, contiene distintas miradas que buscan la descolonización del quehacer científico, las cuales enuncian, visibilizan e incluso forman parte de diversas voces que surgen de contextos colonizados, oprimidos y subalternizados, condición que Spivak (2003) explica a partir de la lucha obrera y la manera en la que se concibe a los propios obreros en ella:

La invocación a la lucha obrera es funesta de puro inocente, dado que es incapaz de enfrentar al capitalismo global, que implica: la producción de un sujeto de los obreros y los que se hallan sin empleo dentro de las ideologías de Estado-nación en los países centrales; la creciente substracción de la clase obrera en la periferia de la producción de la plusvalía y, por ello, del entrenamiento “humanista” en el consumismo; y la presencia a gran escala de un trabajo para-capitalista, como también el estatuto estructural heterogéneo de la agricultura en los países periféricos (Spivak, 2003, p.2)

Dicho lo anterior, acercarnos a las realidades sociales a través del pensamiento decolonial, implica emprender un proceso, primero para descolonizar la propia mirada de quienes iniciamos los procesos de investigación, replanteando el lugar que ocupamos como investigadoras, revisando de dónde partimos y cómo nos acercamos y relacionamos con las personas que buscamos conocer a través de los trabajos de investigación, dejando atrás la idea de que prestamos nuestra voz a quienes no la tienen, sin dejar fuera de esta mirada panorámica las condiciones que nos oprimen y de qué manera se viven estas condiciones en contextos particulares.

Además de dar un giro a la manera en la que concebimos los objetos y sujetos de estudio, asirse al pensamiento decolonial requiere de emprender un proceso de descolonización del propio quehacer científico, la investigación decolonial o hacer decolonial como refieren Ortiz y Arias (2018) es en sí ese proceso de descolonización del conocimiento científico. Las acciones decoloniales dentro del campo de las ciencias sociales pueden emprenderse desde la ciencia son las “acciones / huellas decoloniales: contemplar, conversar, reflexionar” (p. 10). Sin afán de que sea en ese orden, estas tres acciones pueden iniciarse de manera aleatoria

y permanente dentro de este proceso decolonial, de tal forma que el contemplar la realidad sea comunal, es decir que se tomen en cuenta las diversas miradas y formas de concebir esa realidad, tanto de las personas que están fuera de ella y de las que la configuran, se trata de sumergirse en esa realidad, a grado tal de que incluso la “investigadora” llegue a formar parte de esta a través de la observación, de la empatía con los sentires y saberes con los que estará conviviendo al menos durante este proceso.

Esto no significa que exista una falta de rigurosidad en el proceso de la investigación, por el contrario, requiere grandes esfuerzos de autocrítica y vigilancia constante por mantener la congruencia, centradas sobre todo en las relaciones que pretendemos propiciar con las personas que viven en los contextos que buscamos conocer, lo cual de primera cuenta nos unifica con estos sujetos de estudio, bajo la consciencia de que vivimos en el mismo mundo, capitalista, colonizado, racializado, subalternizado, etc. y que estamos buscando ir más allá de “la teorización de la dominación global (que) continúa llevándose a cabo como si no hiciera falta reconocer y resistir traiciones o colaboraciones” (Lugones, 2014, p. 76) que continúan reproduciendo el colonialismo en diferentes aspectos de la sociedad moderna.

En este sentido, me interesa reflexionar a lo largo de este apartado, ¿cuál es el lugar que ocupamos (o deberíamos ocupar) las investigadoras partiendo de la mirada decolonial? y ¿cómo nos acercamos a los sujetos de estudio a partir de este pensamiento?

3.2. Identidades diversas en un mundo homogeneizado

Comenzar a mirar y luego pensar decolonial, implica diferentes procesos, uno de estos es, como dice Rita Segato (2007), ampliar o reconocer “las categorías que sirven para discriminar y excluir, que constituyen representaciones sociales poderosas y perniciosas para la expropiación de valor no retribuido, deben ser nombradas. Sin sus nombres, no podemos analizarlas, trabajar en su crítica y alcanzar su abolición” (p.60). De tal manera que, retomando la idea de Dussel (2003), de concebir la modernidad desde otro punto de vista, requeriría, no sólo de deconstruir nuestra mirada, sino de reconstruir la historia, en afán de encontrar en ella el surgimiento de las condiciones sociales que actualmente nos oprimen y segregan, ante las cuales se posiciona el pensamiento decolonial. De tal manera que Dussel (2003) parte de la idea de que:

La Modernidad, como nuevo "paradigma" de vida cotidiana, de comprensión de la historia, de la ciencia, de la religión, surge al final del siglo XV y con el dominio del Atlántico. El siglo XVII es ya fruto del siglo XVI; Holanda, Francia, Inglaterra, son ya desarrollo posterior en el horizonte abierto por Portugal y España. América Latina entra en la Modernidad (mucho antes que Norte América) como la "otra cara" dominada, explotada, encubierta (Dussel, 2003, p.29)

La ciencia ha jugado un papel muy importante, sobre todo en la validación de esta forma moderna de vivir y pensar la vida, la cual nos ha colocado en un rol, que depende de condiciones de diferentes estructuras, desde las capas más generalizadas que rigen el sistema mundo, que atraviesan los factores, económicos, políticos, de género, culturales y por lo tanto sociales. Hasta los aspectos más íntimos de la vida privada, que van construyendo nuestra identidad, la cual nos lleva a actuar de una u otra manera.

En este sentido, el pensamiento decolonial, nos obliga, primero a deconstruir la mirada occidental que niega estas características del sistema-mundo capitalista, racista, androcentrista, etc. Comenzar a mirar decolonial, nos lleva a visibilizar estas características como condiciones de las acciones sociales, tanto individuales como colectivas y en este sentido lo primero que se ha develado es el colonialismo, mismo que ha tendido diversas maneras de manifestarse y ejercerse, Karina Ochoa (2014) explica de la siguiente manera la noción del colonialismo moderno, definido desde el pensamiento decolonial:

El colonialismo moderno puede entenderse como condena o vida en el infierno, caracterizada por la naturalización de la esclavitud, ahora justificada en relación con la constitución biológica y ontológica de sujetos y pueblos, y no solamente por sus creencias. Que seres humanos puedan convertirse en esclavos cuando son vencidos en guerra se traduce, en las Américas, en la sospecha de que los pueblos conquistados, y luego los pueblos no-europeos en general, son constitutivamente inferiores y, por lo tanto, deben asumir la posición de esclavos y siervos (Ochoa, p.110)

Luego de esto nombrar y denunciar el colonialismo, ha adherido otras relaciones de dominación que subyacen en lo íntimo del propio ser, de tal manera que se han internalizado tanto como la idea de la raza y el género. Debemos pensar entonces, en la posición que ocupamos dentro de nuestra sociedad para tomar una postura política que atravesada por las diferentes esferas en las que interactuamos y la cual nos lleva también a tomar ciertas

acciones, por lo cual la investigación, se convierte de esta manera, en una de estas acciones, a través de la cual se emprende un proceso descolonizador de la ciencia occidental, bajo el entendido de que formamos parte de contextos que viven el colonialismo, tanto en el ámbito público, como en la propia intimidad, y es así como “se supera la razón emancipadora como "razón liberadora" cuando se descubre el "eurocentrismo" de la razón ilustrada, cuando se define la "falacia desarrollista" del proceso de modernización hegemónico. (Dussel, 2003, p.30)

Definir las características del sistema mundo moderno, ha sido una de las grandes tareas emprendidas por quienes pretenden generar conocimientos desde la perspectiva decolonial, con la finalidad, no sólo de ampliar los conceptos, sino de dar cuenta de cómo estas características se convierten en condiciones de opresión y subalternización de ciertos grupos sociales en sus contextos, muy a propósito de mantener las jerarquías a través de las cuales se organiza el mundo.

La identidad, ya sea individual o colectiva, es un aspecto que ha permitido dar cuenta de la influencia de estas capas estructurales de la sociedad en la interacción entre individuos. Dicho lo anterior, las diferentes identidades a las que se apela en la modernidad se han convertido en posicionamientos políticos frente a los conceptos occidentales que pretenden organizar la interacción social a través de los consumos, la desterritorialización, la explotación laboral, el género, etc.

Si bien estas categorías identitarias se han encargado de segmentar a la sociedad, estas mismas, se han hermando en algunos momentos, a través de las luchas sociales que se han posicionado consciente y críticamente frente al sistema-mundo moderno y a las opresiones que estas categorías organizadoras nos han generado, así lo refiere la activista muxé Amaranta Gómez Regalado en el seminario que imparte en la Diplomatura de Feminismos Comunitarios, Campesinos y Populares en Abya Yala⁸, donde habla de la interseccionalidad

⁸ Segunda y tercera sesión del seminario “¿Cómo nombrarse para existir?” impartido por Amaranta Gómez Regalado como parte de la Diplomatura en Feminismos Comunitarios, Populares y Campesinos en Abya Yala “*Epistemologías del Cuidado y la Alimentación como cuestión Ético-política*” Resolución R. N°413/23, del Instituto Rodolfo Kusch - Universidad Nacional de Jujuy, Argentina (2023)

descriptiva misma que es la propuesta teórica que hiciera Kimberlé Crenshaw (1991) para explicar cómo diferentes categorías como el género y la raza, atraviesan la vida de las mujeres negras y las coloca en condiciones que propician la discriminación y vulnerabilidad. En este sentido Gómez Regalado (2023) retoma el concepto de interseccionalidad, intentando ir más allá del ejercicio descriptivo de estas intersecciones, es decir, cómo pueden estas categorías analizarse de manera intergrupala, donde los conocimientos de diferentes grupos sociales y posicionamientos políticos puedan construir y encontrar respuestas a las desigualdades vividas, reconociendo los puntos de encuentro de sus propias intersecciones, de sus vivencias.

Si bien estas colaboraciones no se dan sin sus respectivas tensiones y conflictos, las experiencias de personas, grupos y movimientos han dado cuenta de la posibilidad de no sólo intercambiar conocimientos en horizontalidad, sino de construir respuestas creativas, dignas y justas que sin duda ponen la esperanza en el trabajo colaborativo y colectivo. Es en este sentido que la academia y el quehacer investigativo, puede transformarse de un punto pasivo y neutral, en una posibilidad de sumarse a la labor de los grupos sociales que viven en desigualdad o que simplemente buscan una forma de vivir que sea digna.

De tal manera que, de acuerdo con la mirada decolonial, la diversidad es reconocida en tanto que las diferencias biológicas y culturales siempre han existido, sin embargo, pretende diluir la idea de “la otredad” en medida que se cobre consciencia de que la mayoría de las personas en el mundo hemos sido colonizados y que eso ha dejado marcas, huellas en la historia de nuestros pueblos y de nuestros cuerpos, la cual encierra su distinción de los otros a partir de las particularidades de su propia historia, de sus huellas coloniales y de los conocimientos con los que han intentado sanarlas, así lo explica Silvia Rivera Cusicanqui (2010), cuando habla de una epistemología mestiza, término que he referido anteriormente, que en aymara ella denomina como *ch'ixi* (manchado):

Lo indio no debe ser planteado entonces en términos de una identidad rígida, pero tampoco puede subsumirse en el discurso ficticio de la hibridación. Lo *ch'ixi* como alternativa a tales posturas, conjuga opuestos sin subsumir uno en el otro, yuxtaponiendo diferencias concretas que no tienden a una comunión desproblematizada. Lo *ch'ixi* constituye así una imagen poderosa para pensar la coexistencia de elementos heterogéneos que no aspiran a la fusión y que tampoco producen un término nuevo, superador y englobante (p. 7).

Ser conscientes de esta condición nos lleva a deconstruir nuestra manera de pensar y por lo tanto de actuar. Esto en la investigación se ve reflejado en la manera en la que nuestra mirada, que antes estaba puesta en los objetos de estudio, voltea a ver a los sujetos y sujetas como el centro de estos procesos investigativos, ya que son ellos los portadores de los conocimientos que queremos conocer y que la finalidad de acercarnos a ellos (as) será para aprender y no para asumir a través de la investigación un papel redentor y salvador, es decir que esta yuxtaposición de la que habla Cusicanqui, sucede con los diferentes conocimientos y saberes, que se enciman uno sobre otro, impregnándose mutuamente para explicar una misma realidad (ibid.).

De esta manera, se busca que la investigación al convertirse en un proceso descolonizador del conocimiento científico occidental se transforme en un diálogo, en una conversación, en un intercambio de conocimientos y saberes, donde se reflexione de manera colectiva acerca, precisamente de estas condiciones de la sociedad moderna y cómo nos afectan a cada una, así como de reconocer la manera en que estos conocimientos se entretajan. Tal es el caso de este trabajo, en el que, a través de la creatividad y la horizontalidad, pretendo ensayar una propuesta teórica que pueda replicarse en otros planteamientos.

Esta mirada, lleva forzosamente a replantearnos la forma en la que hacemos ciencia y deja sobre la mesa varios cuestionamientos que espero ir respondiendo desde el capítulo que relata el trabajo de campo de esta investigación, ¿de qué manera se puede dar ese aprendizaje en diferentes direcciones?, ¿cómo nos relacionamos ahora con estas realidades que pretendemos conocer?, ¿de qué lugar partimos?

3.3. La noción de modernidad desde la perspectiva decolonial

La modernidad, es la temporalidad en la que se sitúa este trabajo, el uso de la lengua, la identidad étnica y la participación política de intelectuales indígenas contemporáneos, en específico de los poetas tutunakú. De tal forma que es fundamental hablar del contexto de la sociedad capitalista, para comprender cómo se conforma actualmente la identidad de los pueblos indígenas en torno a la vida moderna, los procesos de resistencia que han tenido para darle continuidad a su forma de vivir y las categorías que se suman desde ejercicios de decolonialidad para el análisis de las realidades actuales.

Diferentes autores refieren que la modernidad o el cambio de época del medievo a la época actual, sucedió en el siglo XVI, Wallerstein (1998) así lo concibe a partir de que en este siglo el sistema capitalista se había expandido a nivel mundial, de tal forma que, en el mundo entero, la tendencia económica era el libre mercado, la industrialización e implementación de la tecnología para especializar y acelerar los procesos de producción. En este sentido y de acuerdo con Hosbawm, podría decirse que la revolución industrial formó la economía del siglo XIX y la revolución francesa influyó en la política e ideología de este cambio de época. Ambas revoluciones, fueron el parteaguas para que los países del occidente europeo transitaran de la edad media a la modernidad.

Es durante este proceso de transformación, cuando comienzan a definirse con más claridad las características de la sociedad moderna, como menciona Wallerstein (1998) “la economía – mundo capitalista existió como sistema histórico desde el siglo XVI”(s/p.). Sin embargo, es hasta el siglo XVIII que se definen la nueva estructura social de estas naciones, aparecen por primera vez conceptos como la burguesía, clase obrera, proletariado, capital, etc. Para Wallerstein y Hosbawm, ese es el panorama en el que se puede observar la transición progresiva a la vida moderna, es en este primer momento de la modernidad naciente en que se instauran las promesas de los ideales liberalistas, que en adelante irán minando la vida de los hombres modernos, a la par de los nuevos modos de producción que estarán regidos por la industria y el desarrollo tecnológico.

Si bien los aportes de autores clásicos no se descartan por la importancia que tienen al describir los procesos que generaron las condiciones de vida moderna, estas revisiones históricas, que parten de miradas occidentales, no dan cuenta de las realidades diversas y particulares que se viven en otras latitudes del mundo, que han transitado a las dinámicas capitalistas, de forma particular y con sus propias adaptaciones. En ese sentido, Enrique Dussel (2003) hace un replanteamiento sobre la noción de modernidad y la ubica de manera detallada y documentada en el Siglo XVI y no a finales del XVII como los autores arriba referidos, ya que señala a estas definiciones como eurocéntricas ya que parten de “fenómenos intra-europeos”, mismos que para él son ya consecuencia del dominio del comercio en el Atlántico y el llamado “descubrimiento de América”:

La Modernidad, como nuevo "paradigma" de vida cotidiana, de comprensión de la historia, de la ciencia, de la religión, surge al final del siglo XV y con el dominio del Atlántico. El siglo XVII es ya fruto del siglo XVI; Holanda, Francia, Inglaterra, son ya desarrollo posterior en el horizonte abierto por Portugal y España. América Latina entra en la Modernidad (mucho antes que Norte como la "otra cara" dominada, explotada, encubierta (Dussel, 2003, p.29).

Por largo tiempo hemos creído en la existencia de una historia universal, la cual ha sido utilizada para orientar la idea de que la humanidad va y debe ir hacia un mismo punto, a través de la idea moderna del desarrollo y una sola manera de vivir en la dinámica del capitalismo. Siguiendo con lo que dice Dussel (2003) cuando habla de dos formas distintas de concebir la modernidad, una que es unilineal y que viene de una gran narrativa universal, homogeneizante, creada en Europa:

La Modernidad es una emancipación, una "salida" de la inmadurez por un esfuerzo de la razón como proceso crítico, que abre a la humanidad a un nuevo desarrollo del ser humano. Este proceso se cumpliría en Europa, esencialmente en el siglo XVIII (p.27)

Esta mirada homogeneizadora, ha sido creada, promovida y financiada por los países de Europa occidental y esta occidentalización de los países potencia del continente europeo, no es casualidad, ya que esta delimitación geopolítica ha sido propiciada con la intención de mantener su posición en la jerarquía mundial a la que luego se suma Estados Unidos de América. Así lo va detallando Edward Said (2016) en su obra *Orientalismo(s)* donde va explicando cómo el estudio de una sociedad, con fines de explotación y dominación, poco a poco se va tornando en colonialismo y en este proceso la ciencia ha estado presente siendo argumento principal para la legitimación de las relaciones de dominación y la jerarquización vertical de la sociedad, es así como Said (2016) explica la noción de lo oriental, construida a partir de la distinción, desde la alteridad de "lo europeo":

En otras palabras, la práctica universal de establecer en la mente un espacio familiar que es «nuestro» y un espacio no familiar que es el «suyo» es una manera de hacer distinciones geográficas que pueden ser totalmente arbitrarias. Utilizo la palabra «arbitrario» porque la geografía imaginaria que distingue entre «nuestro territorio y el territorio de los bárbaros» no requiere que los bárbaros reconozcan esta distinción. A «nosotros» nos basta con establecer esas fronteras en nuestras mentes; así pues, «ellos» pasan a ser «ellos» y tanto su territorio como su mentalidad son calificados como diferentes de los «nuestros». Hasta cierto punto,

las sociedades modernas y primitivas parecen obtener negativamente el sentido de su identidad de ese modo (Said, 2016, p.87)

La mirada de Dussel (2003), da un giro a la noción de modernidad, ya que se aparta de la mirada occidental para formular esta definición, donde están involucradas naciones que no han sido consideradas como parte de las potencias de la época ilustrada y moderna. Esto lo hace sin olvidar las relaciones de poder que igualmente ejercieron estos países en el mundo recién “descubierto” y a través del cual propagaron sus modos de producción, religión, lengua, etc. a fin de ejercer dominio y posesión de estos territorios y de sus habitantes.

3.4. Neoliberalismo, colonialidad de poder y colonialismo.

No pretendo dar un salto histórico abrupto, sino ir definiendo algunos conceptos que responden a los encuadres teóricos, mismos que quiero ir revisando desde el posicionamiento de la decolonialidad. En este sentido hablar de las formas que ha tomado el capitalismo, nos lleva también a ir poco a poco incorporando otras categorías que estaban fuera de la mirada de las teorías clásicas. En este sentido el pensamiento decolonial se ha encargado de definir desde los contextos particulares de los pueblos, países y continentes no europeos, sus propios conceptos, esto me lleva a volver un poco a la Teoría de la Dependencia, que en el contexto Latinoamericano es una primera ruptura con el pensamiento occidental que puede ser vista como parteaguas para el pensamiento decolonial latinoamericano. Luego de esta revisión también las ideas de la que sería la primera camada de pensadores decoloniales en Latinoamérica de los cuales destacan los conceptos de Anibal Quijano y a los que, en un apartado siguiente, agregaré otras categorías que suman las teorías feministas.

En la década de los 70 durante el siglo XX, el mundo vivió una crisis económica, adjudicada al aumento en el precio del petróleo. Durante este periodo el Estado abandona su papel de protector y se transita a un Estado regulador en el que los gobiernos se dedicaron a cuidar el crecimiento del “libre desarrollo”, el cual, sobre todo, ha beneficiado a los empresarios. De acuerdo con Immanuel Wallerstein (1998) la economía mundial estaba impregnada por la vuelta a las ideas del liberalismo, es decir, ser moderno en un sentido positivo, significaba tener la tecnología más avanzada, el libre enriquecimiento, el goce de los derechos y la vida digna.

Así mismo, el autor menciona que otra connotación que tenía la palabra “moderno”, se daba en forma negativa, se pensaba que no era el triunfo de la libertad humana, ni sobre la naturaleza, “sino más bien de la humanidad sobre sí misma” (p.130). Estas dos miradas (“la de la modernidad de la tecnología y la modernidad de la liberación”) desde las cuales se ha dado sentido a la vida en la época moderna, dice el autor, que han generado una contradicción que es la esencia misma de este momento, ya que el constante enfrentamiento entre estas dos posturas ha sido encabezado por ciertos grupos sociales para instaurar el orden social en el sistema capitalista.

Y es precisamente la crisis de la modernidad, la que ha generado un cambio importante en las estructuras que van guiando las relaciones sociales. Es así como surge, el sistema neoliberal, que si bien, el término responde al momento actual, sigue siendo considerado como parte de la época moderna, es decir, es una característica de la modernidad actual. En este mismo sentido, David Harvey (2007), dice que “el neoliberalismo es, ante todo, una teoría de prácticas político-económicas que afirma que la mejor manera de promover el bienestar del ser humano consiste en no restringir el “libre” desarrollo de las capacidades y de las libertades empresariales” (p. 6), el neoliberalismo, es entonces una respuesta al fracaso del propio liberalismo y una crítica a las regulaciones que los Estados estaban ejerciendo sobre los capitalistas.

Si bien esta nueva forma del capitalismo retoma la idea de “libertad” que viene del movimiento de ilustración, sus más fuertes críticos, sostienen que el neoliberalismo no ha hecho más que estrechar la desigualdad generada por las relaciones sociales en las dinámicas del capitalismo. En el mismo sentido Aníbal Quijano (2019) se ha dedicado a entender esta relación entre el capital y salario, “el control del trabajo por el capital es la condición central del poder capitalista” (p.294) centrado en el contexto de los países latinoamericanos, donde explica que además de esta relación y que está determinada por los modos de producción, la misma, está ligada a la apropiación y saqueo de los territorios en América Latina por los países occidentales:

Con la constitución de América (Latina), en el mismo momento y en el mismo movimiento histórico, el emergente poder capitalista se hace mundial, sus centros hegemónicos se localizan en las zonas situadas sobre el Atlántico –que después se identificarán como Europa–, y como ejes centrales de su nuevo patrón de dominación se establecen también la

colonialidad y la modernidad. En otras palabras: con América (Latina) el capitalismo se hace mundial, eurocentrado y la colonialidad y la modernidad se instalan, hasta hoy, como los ejes constitutivos de este específico patrón de poder (Quijano, 2019, p.286).

En el momento en el que se concibe al continente americano como “el otro”, los “descubridores” inmediatamente emprenden una clasificación, sobre todo racial de sus habitantes. Esto marcaría desde el principio las relaciones de dominación entre “colonizadores” y “colonizados” y generaría como consecuencia una lucha por el poder, de tal forma que siguiendo con Quijano, los países occidentales se centrarían en ciertos ámbitos para mantener su posición en la nueva estructura social mundial: “1) el trabajo y sus productos; 2) en dependencia del anterior, la “naturaleza” y sus recursos de producción; 3) el sexo, sus productos y la reproducción de la especie; 4) la subjetividad y sus productos materiales e intersubjetivos, incluido el conocimiento; 5) la autoridad y sus instrumentos, de coerción en particular” (Quijano, 2019, p. 289).

De esta manera, las relaciones sociales en el marco del sistema capitalista estarían mediadas por el trabajo, el género y la raza (ibid., p. 312), determinadas a su vez por quienes detentan el poder económico y político. De tal forma que se gestó la división racial del trabajo, donde el color de piel determinaba el salario o la ausencia de este, es decir la condición de esclavitud. Dicho lo anterior, la llegada del mundo europeo a América no fue un choque cultural, sino una confrontación constante por el poder entre modos de vida y modos de producción (ibid.).

Los pueblos indígenas, son parte de estas relaciones sociales que se dan a causa de la modernidad y el capitalismo, es decir, además de vivir la segregación como consecuencia de la racialización, están atravesados por la diferencia de clases que se da a causa del capital y su relación con los modos de producción. De tal forma que al mismo tiempo que luchan por el reconocimiento de su existencia y a sus derechos, luchan también contra la condición de desigualdad en la que se encuentran, precisamente por ser parte de una sociedad moderna, que no ha sabido concebir, además de la diversidad cultural, la vigencia de las culturas indígenas en la actualidad y que ha empobrecido a estas comunidades para mantener su relación de poder y dominación sobre estas. De tal forma que la población indígena, ha estado

inmersa en diferentes procesos que van desde sus contextos locales y hasta los globales como es el caso del propio capitalismo.

En este sentido, existen condiciones que ponen a México como país en una situación de dependencia con otros países con más recursos y que mantienen la hegemonía mundial, de los cuales depende, sobre todo económicamente. Al mismo tiempo, al interior del país, se reproduce también esta relación de dominación, entre los grupos de poder (como los gobiernos, empresarios y medios de comunicación) y los grupos oprimidos, entre los cuales se encuentran los pueblos indígenas.

De tal forma que en México existe el colonialismo internacional y el colonialismo interno, el colonialismo, como ya mencionamos, se da por la colonización (económica, política, cultural, religiosa, etc.) de un grupo social sobre otro y está fundamentada en una relación de dominación causada a su vez por la diferencia, de tal forma que como dice Edward W. Said (2016) en su obra *Orientalismo*, “es perfectamente natural que la mente humana se resista al asalto que le produce lo extraño; por esta razón, ciertas culturas han tendido a imponer transformaciones completas sobre otras culturas, recibéndolas no como son, sino como deberían ser para beneficiar al receptor” (p.103). Es así como el colonialismo, surge en un intento de explicar al “otro” o a “los otros” y en este proceso, se producen distintas consecuencias que se ven reflejadas en los modos de vida, la cultura e identidad de los colectivos y que sobre todo son procesos de imposición de una ideología sobre otra o de una cultura sobre otra.

Said, devela en su obra, cómo el orientalismo, además de ser un campo de estudio dentro de las ciencias, ha sido, primero, la idea que Occidente tiene del Oriente Próximo y la forma en que países potencia (como Francia e Inglaterra en los siglos XVIII y XIX), han construido sus identidades y nacionalismos a partir de procesos coloniales que han llevado a cabo en esa región geográfica a la que consideran diferente y de la cual, al separarla de su cultura, intentan dominar, segregar, colonizar, de tal forma que, “colonizar significaba primero reconocer -en realidad crear- intereses; estos podían ser comerciales, concernientes a las comunicaciones, religiosos, militares o culturales” (Said, 2016, p.144), los cuales serán el primer acercamiento con “la otredad”.

El orientalismo moderno, entendido como categoría de análisis, se encuentra en dos situaciones, como orientalismo latente y orientalismo manifiesto: “la distinción (...) se establece (...) entre un positivismo casi inconsciente y en cualquier caso impalpable que denominaré orientalismo *latente*, y los diferentes criterios establecidos sobre la sociedad, las lenguas, las literaturas, la historia y la sociología orientales que denominaré orientalismo *manifiesto*” (ibid., p. 277). El orientalismo latente por un lado se ha dado desde la tradición occidental de narrar la historia de oriente, sobre todo a través de su literatura y luego a través de las ciencias sociales en el siglo XIX. En cambio, el colonialismo manifiesto más allá de formarse una idea de oriente a través de la imaginación literaria se concreta a partir de la dominación económica, política y cultural que los países de occidente comienzan a ejercer sobre los de oriente.

El orientalismo, es colonialismo y este a su vez es una condición en las relaciones sociales que se ha dado entre los países potencia de occidente, como Francia e Inglaterra, que, con la revolución francesa y la revolución industrial, respectivamente -ya lo refiero arriba-, marcaron un parteaguas para las relaciones sociales en la vida moderna. Así mismo, a través de su intervención en los conflictos bélicos mundiales, Estados Unidos pasa a formar parte de esa hegemonía occidental que convertiría al resto del mundo en dos grandes regiones que representarían la marginación y la desigualdad social: el Oriente y el Sur. Es decir, todo lo que estaba al este y al sur de estos países potencias mundiales, eran territorios por conquistar, objetos de dominación y pueblos que debían ser colonizados, “salvados” y/o “redimidos”.

En México el nacionalismo, ha sido una estrategia de colonialismo interno, en la cual se ha intentado homogenizar las culturas en una sola cultura nacional. Este proceso se ha dado sobre todo a través de las políticas indigenistas como ya he argumentado en el primer capítulo de este trabajo y luego por el reconocimiento de la multiculturalidad del país, que en realidad sólo ha sido la incorporación de estos términos en favor de un discurso político, que no ha llevado a ninguna transformación social.

Pablo González Casanova (2015) dice que en torno a la noción de colonialismo interno se han erigido varias mistificaciones, las cuales tratan sobre todo de la negación de la existencia del colonialismo interno en México, no se relaciona con las luchas de clase, ni el desarrollo del capitalismo, así como no se visibiliza el carácter étnico de sus luchas, tampoco está

vinculado a la lucha por el reconocimiento de la diversidad étnica, ni con gobiernos socialistas, se adjudica casi exclusivamente a las luchas étnicas, argumento del cual se han valido los países que mantienen la hegemonía mundial, para respaldar la imposición de políticas colonialistas, se rechaza la existencia de este proceso y finalmente existe una postura, que también rechaza el término a partir de argumentos que vienen de la sociología, la antropología y la ciencia política desde su enfoque estructural-funcionalista (pp.93-94).

Esta negación u ocultamiento del colonialismo interno, ha dado lugar a una postura falsa o de “apariencia”, es decir el Estado mexicano se ha hecho cargo de los pueblos indígenas, sin saber cuáles son las causas y los problemas que realmente se viven en sus comunidades, “no se apoya a las etnias en las luchas contra sus “mandones” y “caciques”, o contra los grupos de poder e interés, muchos de ellos ligados a las clases dominantes del Estado-nación y de las potencias imperialistas” (González Casanova, 2015, p. 93), es así como las luchas indígenas han sido sobre todo autogestivas y con lucha nos referimos, no sólo a las luchas armadas de las que han sido partícipes los pueblos amerindios, sino de aquellas que se dan desde otros ámbitos como las artes, las ciencias, el activismo, las que se dan desde la intelectualidad y representatividad indígena, de tal forma que “muchos de los movimientos de etnias, pueblos y nacionalidades no solo superaron la lógica de lucha tribal (de una tribu o etnia contra otra) e hicieron uniones de etnias oprimidas, sino que plantearon un proyecto simultáneo de luchas por la autonomía de las etnias, por la liberación nacional, por el socialismo y por la democracia”(ibid., p. 88).

En relación con los términos de orientalismo latente y manifiesto, desarrollados por Edward Said (2016) y entendiendo en cierta forma al orientalismo como un ejemplo de colonialismo, “decir simplemente que el orientalismo moderno ha sido uno de los aspectos del imperialismo y del colonialismo es decir algo irrefutable” (p. 173), pero que como dice el mismo autor, no basta con decirlo, hay que ser capaces de analizarlo, en este sentido, podríamos traer aquí los debates con los que dialogaba este autor, sobre todo los que tratan de los posicionamientos ante estos procesos de dominación. Es en este contexto, aparecen las ciencias sociales, en su consolidación a finales del siglo XIX y cercadas por diversas circunstancias que las hacen consolidarse a merced de los Estados nacionales occidentales, ya que eran estos los principales mecenas de la investigación, además de que demandaban conocimientos de tipo

científico para legitimar la toma de decisiones, de tal forma que “las tesis sobre el retraso oriental, la degeneración, y su desequilibrio con respecto a Occidente se asociaban bastante fácilmente en el siglo XIX con las ideas sobre las bases biológicas de la desigualdad entre las razas” (Said, 2016, p.278). En este momento en que se formalizan los estudios en las ciencias sociales, predominaba dentro de las comunidades científicas una visión positivista, aunque como se sabe, pronto, comienzan a aparecer otras posturas que respondían a los primeros postulados hechos por Augusto Comte (siglo XIX). Así mismo, se ha visto que estos abordajes epistemológicos que se hacen desde estas corrientes del pensamiento no son evolutivos y siguen existiendo dentro de los trabajos de investigación que se hacen desde este campo del conocimiento.

Poder nombrar el colonialismo interno, que reproduce las estructuras heredadas de la época colonial en México, es también parte de un ejercicio de descolonización de las perspectivas científicas. Esto ha llevado a comprender y desentrañar las relaciones de dominación que vivimos en el Estado-nación mexicano, condición que sin duda atraviesa la vida de los pueblos indígenas:

Los grandes y profundos acontecimientos que definen la historia de este país (México) y, en particular, los ocurridos a principios del siglo XX (la Revolución Mexicana), produjeron aquí el más fuerte y estable Estado de América Latina, el cual logró construir un complejo entramado hegemónico que, entre otras cuestiones, utilizó constantemente la historia y las representaciones populares como armas de legitimación” (Concheiro, Et. Al., 2015, p.12, los paréntesis son míos).

Lo que quiero dejar expuesto es que la ciencia ha ayudado a los gobiernos y demás grupos de poder, a incorporar en sus discursos diferentes conceptos que si bien, muchas veces pertenecen a corrientes del pensamiento que confrontan sus acciones, estos, retoman algunos de sus términos a fin de socializar las luchas y de la misma forma atenuarlas y diluirlas:

[...] el orientalismo moderno, a diferencia de la conciencia Precolonial (...) incorpora una disciplina sistemática de acumulación; y esto, lejos de ser una peculiaridad exclusivamente intelectual o teórica, ha llevado al orientalismo a tender fatalmente hacia la acumulación sistemática de seres humanos y de territorios. Reconstruir una lengua oriental muerta o perdida significaba. en última instancia, reconstruir un

Oriente muerto o ignorado; también significaba que la precisión, la ciencia e incluso la imaginación de la reconstrucción podían preparar el camino para lo que los ejércitos, las administraciones y las burocracias harían después sobre el terreno, en Oriente (Said, 2016, pp. 173-174).

Siguiendo con las ideas de González Casanova (2015), él dice que la noción de colonialismo ha aportado al pensamiento crítico en tanto que, a partir de esta, puede nombrarse eso contra lo que se lucha. Es así como, a pesar de la negación del colonialismo interno por los grupos en el poder, en México este término se ha adoptado dentro de las luchas sociales que se han gestado por diferentes colectivos o movimientos sociales, como los campesinos, obreros, pueblos indígenas, estudiantes y más recientemente por los movimientos y luchas feministas en México y Latinoamérica (p.96).

Lo occidental, ha generado con el afán de explicarse a partir de la diferencia, su contraparte, o contrapartes: el oriente y el sur. Esta distinción, no sólo geográfica, sino cultural, económica, política, ha determinado tanto las relaciones sociales, así como la forma en la que se estudian y el para qué se estudian las problemáticas que aquejan a las sociedades en la vida moderna.

Algo similar ha ocurrido con el resto del mundo, donde se encuentra otra representación ontológica de lo occidental: el Sur, son estos países que se ubican geográficamente debajo de ese “centro occidental” y que, asimismo, han sido estudiados únicamente con fines de aprovechar sus recursos naturales y humanos en pro del progreso y el desarrollo de las sociedades occidentales. Los cuales se han repensado y replanteado su existencia, habitando “la otredad”, las grietas y las fronteras, que han formulado sus propias epistemologías, en respuesta a las exigencias de la ciencia occidental y que de muchas maneras lo han hecho, han respondido.

3.5. Los estudios decoloniales

La pérdida de las lenguas, vista desde esta perspectiva decolonial, permite para empezar, problematizarla no sólo como un elemento cultural que forma parte de un todo más complejo: de una cosmovisión, sino que el abandono de estos idiomas, se da a causa de diversos factores que influyen en su desuso, tales como los procesos de colonización, las políticas indigenistas,

el nacionalismo, y la desigualdad producto de las relaciones sociales en la vida moderna. Así lo refiere, como expongo en el primer capítulo, Yásnaya Aguilar (2020) al decir que “lo lingüístico” es político”, ya que actualmente el hablar –y por lo tanto defender y promover el uso de- una lengua indígena en México, es un acto vinculado a un posicionamiento de esta índole, que tiene que ver con una resistencia que no sólo es cultural, sino que es resultado de relaciones de dominación y poder inmersas en un sistema económico, político e ideológico que es hegemónico y que por lo tanto genera relaciones sociales desiguales.

Históricamente, los pueblos mesoamericanos, han sido saqueados y despojados, no sólo de los bienes naturales que existen en los territorios que habitan, sino que también han sido víctimas de violentos procesos con los que se les ha intentado apartar de sus lenguas, de sus ritos y de sus culturas, han sufrido el racismo instaurado en las diferentes esferas sociales: política, económica, cultural, educativa, etc. Sin embargo, a pesar de estos intentos por desplazar, exterminar, homogenizar y/o dominar a los pueblos indígenas y sus culturas, han surgido diferentes manifestaciones de resistencia, mismas que les han permitido trascender en el tiempo y mantener vivas sus lenguas, saberes y demás elementos que constituyen su identidad.

Todo lo que arriba menciono, es una breve revisión del origen de los estudios decoloniales, las principales concepciones que se hacen desde el contexto latinoamericano y el paradigma del pensamiento al que se adscriben. El motivo de este recorrido es dar cuenta que si bien las propuestas teóricas decoloniales, son sólidas y claras, a la vez tienen una flexibilidad que sobre todo se percibe en el aspecto metodológico de estos estudios, de esta manera, los marcos teóricos que se elaboran de acuerdo con esta perspectiva, son precisamente de carácter argumentativo, ya que sitúan la modernidad actual a partir de una mirada crítica que deviene del mismo ejercicio que hiciera Marx y posteriormente diferentes autores que se dedicaron a desarrollar su propia visión marxista, pero que a la vez, estos pensadores decoloniales, se sitúan frente a estas teorías en tanto que cuestionan el carácter colonizador de los conocimientos científicos, en particular de los que se han gestado en países occidentales.

Muchos definen incluso a los estudios decoloniales en Latinoamérica, como parte de la teoría crítica, situada y vista desde los contextos heterogéneos del continente Americano, que sobre

todo tienen que ver con esa diversidad cultural como el elemento más importante de la resistencia al propio colonialismo. En este sentido Catherine Walsh (2009) trae al centro de los estudios decoloniales, el concepto de interculturalidad crítica:

Poner en escena –pensando desde y con las luchas arriba señaladas- una perspectiva crítica de la interculturalidad, la que se encuentra enlazada con una pedagogía y praxis orientadas al cuestionamiento, transformación, intervención, acción y creación de condiciones radicalmente distintas de sociedad, humanidad, conocimiento y vida; es decir, proyectos de interculturalidad, pedagogía y praxis que encaminan hacia la decolonialidad (Walsh, 2009, p.2)

En este sentido, uno de los objetivos más claros de emprender procesos decoloniales a través de la investigación y a la par, en este caso, de pueblos indígenas, tiene que ver con utilizar la categoría de interculturalidad, no en el sentido funcionalista del concepto, sino desde la perspectiva crítica, que permita ir más allá de los discursos que aparentemente consideran y reconocen la diversidad cultural. En cambio, mirar la interculturalidad de manera crítica, busca a través de la participación política no violenta, terminar de una vez con las causas de la desigualdad social, es así como se explica que “el interculturalismo funcional responde a y parte de los intereses y necesidades de las instituciones sociales; la interculturalidad crítica, en cambio, es una construcción de y desde la gente que ha sufrido una historia de sometimiento y subalternización” (ibid., p.9).

Dicha perspectiva intercultural crítica, exige, en el ejercicio de la decolonialidad, primero un deconstruir y luego re-aprender, Walsh habla en este sentido de la pedagogía decolonial, la cual “retoman la diferencia en términos relacionales, con su vínculo histórico-político-social y de poder, para construir y afirmar procesos, prácticas y condiciones distintos” (Walsh, 2009, p.13), es este el principio de la decolonialidad, aprender a reconocer el origen del poder, nombrar la colonialidad, para luego buscar formas de vivir que respeten al “otro”, que vivan en armonía, con dignidad y justicia social.

Es en este punto donde se encuentra la pertinencia de emprender investigaciones que sean a la vez procesos decoloniales, que partan de la perspectiva de la interculturalidad crítica y que tengan como parte de sus objetivos, entablar un diálogo horizontal de conocimientos, que además tengan un uso práctico dentro y para las mismas comunidades de las que parten.

Destacan entonces como principales elementos de los estudios decoloniales, en primera instancia la perspectiva crítica, que comprende las relaciones sociales en la modernidad, como consecuencia de las condiciones impuestas por el sistema capitalista mundial, lo que ha generado una dependencia histórico cultural sesgada por la clase social, el género, la étnica, la edad, el lugar donde vivimos, etc. Situar el conocimiento, nombrar la dominación, nos lleva a la descolonización de la historia y el conocimiento, de tal forma que, desde el reconocimiento a la interculturalidad crítica, pueden emprenderse procesos de re-aprendizaje en búsqueda de la igualdad y la justicia social, del “mundo donde quepan muchos mundos”.

3.6. Los feminismos decoloniales y la categoría de género

Podría haber colocado este apartado dentro del posicionamiento al principio de este capítulo, sin embargo lo pongo en este orden, ya que me interesa traer aquí las ideas de varias autoras feministas o que han trabajado temas de género, desde la perspectiva decolonial y desde contextos diversos latinoamericanos, ya que me parece que son sus trabajos los que han logrado señalar la ausencia de la categoría “género” en el análisis de las sociedades modernas, es así como las definiciones de este concepto se añaden a las de clase y raza, como un elemento imprescindible para desentrañar las relaciones de dominación existentes en el sistema-mundo moderno, las luchas por el poder y las desigualdades vividas como consecuencia de estas.

Los aportes de los feminismos decoloniales en Latinoamérica se han centrado en dar cuenta de la existencia del colonialismo y las opresiones que ha generado, así lo expone Liliana Suárez Navaz (2008): “aunque el sistema político de ‘Imperios Coloniales’ en sentido estricto quedó felizmente en el pasado, sus secuelas están presentes en las nuevas formas de imperialismo económico y político liderado por capitalistas en todos los rincones del mundo” (p.24). Aunado a esto los planteamientos feministas decoloniales hacen una revisión crítica de los feminismos blancos, académicos, occidentales, heteronormados, los cuales quedaban cortos al querer explicar las realidades de contextos muy particulares como las que se viven en países latinoamericanos o no occidentales. De tal manera que los feminismos decoloniales se desmarcarían de primera cuenta de lo occidental, tal como sucede con los teóricos que hacen esta misma ruptura a través de las categorías de clase y raza.

No quiero aquí seguir una idea en particular, sino hablar de cómo la incorporación de la categoría de género al análisis del mundo moderno nos ha permitido dar cuenta de otras condiciones existentes, como el machismo y los roles impuestos de género, mismas que influyen en las vidas de las personas, pero que, además, colocan a las mujeres como grupo social como sujetas de las violencias más crueles. Pero que además es una noción que atraviesa también las realidades de los pueblos indígenas en México y Latinoamérica de tal manera que estos grupos étnicos, no sólo han sido colonizados y racializados, sino feminizados. El concepto de la feminización de los pueblos indígenas lo revisa de manera minuciosa Karina Ochoa (2014) en “*El debate sobre las y los amerindios: entre el discurso de la bestialización, la feminización y la racialización*”, donde sigue la construcción de esta definición, al mismo tiempo que va abonando a esta y donde explica que esta feminización de los pueblos indígenas tiene que ver con la cosificación de las mujeres de la que habla Rita Segato (2018), proceso mediante el cual los cuerpos de las mujeres y lo que se define como femenino desde los cánones occidentales es visto como inferior al “hombre europeo”, incluidos hombres y mujeres indígenas en este caso:

Pero el ‘otro-dominado’ más inmediato no son ni los moros ni los chinos o los indonesios sino las mujeres y, en ese sentido, ese ‘otro’ (el indio/a) —como dice Dussel— no fue visto en realidad sino encubierto bajo el halo del imaginario de lo femenino-sometido. En ese sentido, antes que ver a los/as indios/as como el ‘otro-lejano’, los vieron como ese ‘otro-cercano’ (las fémimas), que fue el punto partida (el original hecho calca) desde el cual pensaron e imaginaron al ‘otrolejano’ (del mundo árabe, oriental, americano, etc.). Así, la primera alteridad del español-dominador es la mujer-dominada antes que el otro-‘infidel’, no dominado plenamente antes de la conquista de América (el infiel árabe, chino, asiático, etc.) (Ochoa, 2014, p.116).

Esta idea la desarrolla igualmente Aura Cumes en diferentes textos que ha dedicado para hablar de su trabajo de investigación con el cual ha intentado rastrear la existencia de estructuras patriarcales prehispánicas en las sociedades mayas de Guatemala, de las cuales forma parte. En este sentido Cumes (2018) comparte un texto inédito en el marco de la Diplomatura de Feminismos Comunitarios, Campesinos y Populares en Abya Yala, donde impartió el seminario “*Epistemologías antipatriarcales desde el sentido de mundo de los*

*Pueblos Mayas*⁹, dicho texto, como ella misma refirió resume los hallazgos y sus propias reflexiones en torno al tema y como idea central defiende el supuesto de que el proceso colonial entre españoles con los pueblos originarios de lo que hoy llamamos América, ha sido la causa de la expansión del sistema patriarcal hasta estos territorios, a la vez que la evangelización adoctrinó en el machismo a los pueblos originarios:

Desde hace más de tres décadas, mujeres mayas en Guatemala han planteado que patriarcado y género son conceptos “occidentales” no aplicables a las sociedades mayas porque en su cosmovisión, existen los principios de dualidad, complementariedad y equilibrio entre mujeres y hombres. Esto significa que los hombres no ocupan un lugar de superioridad sobre las mujeres, como tampoco son colocados en el centro de la existencia. Estas posiciones han causado rechazo, polémica y escepticismo en varios sectores feministas, pero han sentado bases para trazar análisis independientes desde las mujeres mayas frente al feminismo. A pesar de la riqueza argumentativa, lo que no se ha hecho, es una teorización histórica sistemática (Cumes, 2018, p.2)

La autora hace un recorrido por diferentes posturas sobre la existencia de un patriarcado precolonial donde discute con Segato, Lugones y trae las propias ideas de mujeres mayas y que la lleva a realizar una revisión del mito de origen de los pueblos mayas, de la cual destaco la importancia de la literatura en los pueblos indígenas, como parte de la memoria de los mismos, ya que a pesar del borramiento de las historias de estos pueblos, la literatura si bien entre el mito y la crónica, ha logrado traer aunque sea algunas partes de esa historia tan necesaria para comprender nuestro pasado y presente, es así como Aura Cumes (2018) parte del Popol vuj, “éste contiene el relato de origen del Pueblo K’iche’ hasta la llegada de los invasores” (ibid., p.5), donde encuentra una dualidad en las palabras que nombran las acciones cotidianas y los roles de quienes las desempeñaban, de tal manera que en una palabra podía hablarse al mismo tiempo de hombre-mujer, como una dualidad inseparable en la cosmovisión maya, contrario al monoteísmo europeo:

Lo que puede notarse aquí, es la importancia del par y de la cuatridad. Desde las deidades formadoras hasta la gente creada, lo par, lo múltiple, lo pluri, lo poli es lo que tiene

⁹ 2023

importancia. Esta postura es contraria a occidente, que privilegia lo individual: un dios, una cultura, un idioma, una forma de pensar (Cumes, 2018, p.8).

Traigo aquí estas discusiones, ya que la noción de género dentro de las comunidades indígenas no es concebida, por supuesto, por los conceptos generados de los feminismos de occidente, pocas personas se consideran feministas al interior de la vida de estos pueblos, sin embargo, lo que se observa con mayor presencia son organizaciones y luchas de mujeres indígenas que tienen como motivación principal la conservación de la vida, la defensa de los territorios y la permanencia, así lo explica Aura Cumes (2021) en entrevista con Yásnaya Aguilar:

Yo encuentro que el núcleo del patriarcado “occidental” radica en haber construido la idea de *hombre* como sinónimo de *ser humano*, y la idea de *ser humano* como equivalente de *hombre*, lo que hizo bajo destrucción, sangre y muerte durante varios siglos. Cuando el sujeto hombre, no la gente, sino el hombre, se apropia del significado de ser humano, lo hace creando antítesis a las que somete, inferioriza y despoja. Las primeras antítesis fueron las mujeres, diferenciadas a partir del sexo y jerarquizadas como inferiores. De la misma manera, el hombre se disocia de la naturaleza, a quien feminiza; a partir de ello se atribuye la potestad de descubrirla, penetrarla, torturarla y convertirla en mercancía (Cumes, 2021, p. 18).

La perspectiva decolonial como marco de investigaciones académica, ha dado cuenta de la existencia de estos movimientos gestados por mujeres ante corrientes feministas que devienen de occidente y que por estar fuera de sus realidades, no habían alcanzado a ver la existencia de estas maneras otras de vivir, de la colonialidad presente también en la concepción del género, misma que no organiza la vida de estos pueblos, que si bien la atraviesa, el sentido de la organización en los pueblos indígenas apela a la vida comunitaria, así lo explica Aída Hernández, cuando habla de lo que ha sucedido con las organizaciones de mujeres indígenas en México:

Las mujeres indígenas organizadas han unido sus voces al movimiento indígena nacional para denunciar la opresión económica y el racismo que marca la inserción de los pueblos indios en el proyecto nacional. Paralelamente, estas mujeres están desarrollando un discurso y una práctica política propia a partir de una perspectiva de género situada culturalmente, que

viene a cuestionar tanto el sexismo y el esencialismo de las organizaciones indígenas, como el etnocentrismo del ‘feminismo hegemónico (Hernández, 2001, p. 280).

No intento con esto, definir los movimientos, luchas u organizaciones de mujeres indígenas como feminismos indígenas o comunitarios, sino reconocer, como han hecho diferentes teorías y posicionamientos, que el estudio de la sociedad actual no puede prescindir de la perspectiva de género y que esta categoría es inseparable de otras como la de clase social y raza, como ya venía refiriendo arriba. En este sentido mi intención de anotar brevemente estas reflexiones es señalar que estas categorías (clase, raza, género), estarán presentes en el análisis del último capítulo y en relación con la Teoría del control cultural que expongo en el siguiente apartado de este trabajo. Dicho de esta manera, esta categorías, son condiciones de vida de las sociedades modernas actuales, pero que se presentarán en contraste con elementos particulares de los contextos de los pueblos tutunakú en este caso y más estrechamente con la unicidad de las vidas de los poetas que escriben en esta lengua, reconociendo de esta manera que estas intersecciones nos atraviesan de manera diferente en lo particular, pero que tienen puntos de encuentro en lo colectivo o en ámbitos generalizados de la vida moderna.

3.7. Teoría del control cultural en el estudio de los procesos étnicos

De acuerdo con lo que he venido exponiendo a lo largo de este abordaje teórico, pretendo exponer ahora, algunos postulados teóricos, que, en lo sustantivo, ayuden a concretar un modelo de análisis, no con el afán de contener en categorías la realidad misma, sino para comprenderla desde varios flancos que permitan revisar el historicismo de los propios conceptos, para finalmente comprenderlos en un contexto actual y particularmente al que aquí me refiero, que es el del pueblo tutunakú.

Dicho lo anterior y como hiciera al plantear la pérdida de la lengua tutunakú como un problema social, me interesa poder esbozar un modelo de análisis a través de las teorías que ya he venido anotando, que ayude a explicar el desuso de esta lengua, además de colocar las causas en relación con las estructuras sociales, las relaciones de dominación, y las categorías de clase, raza y género, para finalmente, conocer y dar cuenta de la manera en la que se gestan diferentes resistencias desde la poesía y la politización de las identidades étnicas, frente a la desigualdad social.

En este sentido, *La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos*, de Guillermo Bonfil Batalla (1991), me ha sido de utilidad para situar en diferentes ámbitos culturales elementos que corresponden tanto a la cultura tradicional como a la moderna, así mismo, esta ubicación de los elementos permite encontrar relación entre diferentes factores como el económico, político, etc. En este sentido Bonfil Batalla, define la noción de control cultural de la siguiente manera:

Por control cultural entiendo el sistema según el cual se ejerce la capacidad social de decisión sobre los elementos culturales. Los elementos culturales son todos los componentes de una cultura que resulta necesario poner en juego para realizar todas y cada una de las acciones sociales; mantener la vida cotidiana, satisfacer necesidades, definir y solventar problemas, formular y tratar de cumplir aspiraciones. (Bonfil, 1991, p. 171).

Respecto a los elementos que conforman la cultura de cualquier región, Bonfil Batalla reconoce algunos: los *materiales*, que son todos los objetos naturales o con intervenciones del hombre, de los que se apropia para subsistir. *Las formas de organización* definidas como las dinámicas sistematizadas de convivencia dentro de un grupo. El *conocimiento*, que se concibe como las experiencias asimiladas por cierta población y que se transmiten de generación en generación. Los elementos *simbólicos* también forman parte de los elementos culturales, y son los códigos necesarios para mantener una comunicación efectiva, tal es el caso de las lenguas. Existen también los elementos *emotivos*, que son esa serie de creencias y representaciones del mundo que tienen las personas que conforman una comunidad.

La visión funcionalista, menciona Bonfil, ha estudiado estos elementos culturales como hechos aislados y los analiza desde esa perspectiva, lo que mencionaba Catherine Walsh sobre la interculturalidad funcionalista. Sin embargo, Bonfil Batalla mantiene la idea de que todos esos elementos que conforman la cultura, están relacionados entre sí y construyen algo más complejo que se traduce en un panorama general o matiz cultural –como lo llama el autor- esto quiere decir que los elementos culturales son parte de una dinámica que puede generar conflictos en la relación de cada elemento. Esta dinámica involucra la decisión y elección de cada elemento cultural. Ahora bien, las formas en que se toman las decisiones varían dentro de un espectro muy amplio, no sólo de un grupo a otro sino en el interior de cualquiera de ellos, según el nivel de las acciones consideradas, “hay acciones individuales, familiares, comunales, por grupos especiales, macrosociales, etcétera, y en cada una de ellas

las decisiones se toman de una manera concreta cuyas características son material de investigación empírica” (Bonfil, 1991, p. 173)

Nos dice el autor de la Teoría del control cultural, que los elementos culturales pueden ser propios o ajenos:

Son propios, los que la unidad social considerada ha recibido como patrimonio cultural heredado de generaciones anteriores y los que produce, reproduce, mantiene o trasmite, según la naturaleza del elemento cultural considerado. Inversamente, son elementos culturales ajenos aquellos que forman parte de la cultura que vive el grupo, pero que éste no ha producido ni reproducido (Bonfil, 1991, p. 173).

Sin duda cada unidad social, se relaciona con otros grupos, en este punto analiza Bonfil Batalla que cuando las relaciones entre los grupos son asimétricas, de dominación/sujeción, la cultura etnográfica (esto es, el inventario total de los elementos culturales presentes en la vida del grupo) incluirá tanto elementos propios como ajenos (Bonfil, 1991, p. 173). Este conjunto de elementos propios y ajenos que conviven en el seno de cada cultura forman su universo, en el cual Guillermo Bonfil establece cuatro ámbitos:

Tabla 2

Los ámbitos de la cultura en función del control cultural

| Elementos culturales | Decisiones | |
|----------------------|-------------------|-------------------|
| | Propias | Ajenas |
| Propios | Cultura autónoma | Cultura enajenada |
| Ajenos | Cultura apropiada | Cultura impuesta |

Fuente: Bonfil (1991)

Son estos niveles de decisión, los mecanismos de elección y las instancias involucradas sobre los elementos culturales, los que conforman el sistema denominado como control cultural. Bonfil Batalla los define uno a uno:

Cultura autónoma. En este ámbito, la unidad social (el grupo) toma las decisiones sobre elementos culturales que son propios porque los produce o porque los conserva como patrimonio preexistente. La autonomía de este campo de la cultura consiste precisamente en que no hay dependencia externa en relación a los elementos culturales sobre los que se ejerce control (Bonfil, 1991, p. 174).

Cultura impuesta. Este es el campo de la cultura etnográfica en el que ni los elementos ni las decisiones son propios del grupo. Un ejemplo puede ser la enseñanza escolar (Bonfil, 1991, p. 174).

Cultura apropiada. Este ámbito se forma cuando el grupo adquiere la capacidad de decisión sobre elementos culturales ajenos y los usa en acciones que responden a decisiones propias. Los elementos continúan siendo ajenos en tanto el grupo no adquiere también la capacidad de producirlos o reproducirlos por sí mismo; por lo tanto, hay dependencia en cuanto a la disponibilidad de esos elementos culturales pero no en cuanto a las decisiones sobre su uso (Bonfil, 1991, p. 175).

Cultura enajenada. Este ámbito se forma con los elementos culturales que son propios del grupo, pero sobre los cuales ha perdido la capacidad de decidir; es decir, son elementos que forman parte del patrimonio cultural del grupo pero que se pone en juego a partir de decisiones ajenas (Bonfil, 1991, p. 175).

En este contexto Guillermo Bonfil, define concretamente como decisiones propias a las que se toman internamente en los lugares que son legítimos para el grupo y las distingue de las ajenas a través de niveles y estructuras de decisión que son los resultados de la interacción interétnica. Producto de esa interacción intergrupala, surgen las dinámicas de relación entre unidades culturales, que son las acciones o actitudes tomadas a partir de que los ámbitos culturales se relacionan entre sí:

Resistencia. El grupo dominado o subalterno actúa en el sentido de preservar los contenidos concretos del ámbito de su cultura autónoma. La resistencia puede ser explícita o implícita (consciente o inconsciente). La defensa legal o armada del territorio amenazado es explícita y consciente; el mantenimiento de la costumbre cualquiera que ésta sea, puede ser una forma de resistencia implícita e inconsciente. En todo caso, el ejercicio de acciones culturales autónomas, en forma abierta o clandestinizada, es objetivamente una práctica de resistencia cultural, como lo es su contraparte; el rechazo de elementos e iniciativas ajenas (Bonfil, 1991, p.185).

Apropiación. Es el proceso mediante el cual el grupo adquiere capacidad de decisión sobre elementos culturales ajenos. Cuando el grupo no sólo puede decidir sobre el uso de tales elementos, sino que es capaz de producirlos o reproducirlos, el proceso de apropiación culmina y los elementos correspondientes pasan a ser elementos propios (Bonfil, 1991, p.185).

Innovación. A través de la innovación un grupo étnico crea nuevos elementos culturales propios, que en primera instancia pasan a formar parte de su cultura autónoma. La creación es un fenómeno cuyos mecanismos, causas y condiciones, han sido objeto de un debate inacabado; sin embargo, desde la perspectiva de las relaciones interétnicas el problema de la gestación o invención de un nuevo elemento cultural no es relevante tanto como proceso de creación, sino sobre todo como un hecho dado que debe interpretarse en términos de la lucha por el control cultural (Bonfil, 1991, p.185).

Imposición. Es el proceso mediante el cual el grupo dominante introduce elementos culturales ajenos en el universo cultural del grupo étnico considerado, las formas de imposición pueden ser muy variadas y obedecer a diferentes mecanismos: desde la fuerza, amparada o no en argumentos legales, hasta la imposición por vías más sutiles, aunque no menos eficaces, a través del uso de la propaganda o de la creación de un clima general que favorece la introducción de elementos culturales ajenos (Bonfil, 1991, p.185).

Supresión. La supresión es el proceso por el cual el grupo dominante prohíbe o elimina espacios de la cultura propia del grupo subalterno. Puede consistir en la supresión de elementos culturales de cualquier clase, en la supresión de capacidades de decisión, o en la supresión simultánea de ambos componentes del espacio de la cultura propia (Bonfil, 1991, p.186).

Enajenación. Mediante el proceso de enajenación el grupo dominante aumenta su control cultural al obtener capacidad de decisión sobre elementos culturales propios del grupo subalterno. No elimina ni prohíbe tales elementos, (únicamente desplaza al grupo dominado como instancia de decisión y pone los elementos culturales al servicio de sus propios proyectos o intereses (Bonfil, 1991, p.186).

Capítulo 4
Intelectuales indígenas e identidad étnica

*Nombrar es imposible
y puede ser bello
intentar lo imposible
pero cada vez que hablamos
algo queda fuera de los nombres.*

*Cada palabra omite
la única parte única
de aquello que quiere decir,
nombrar es olvidar
y hoy quiero recordar.*

Fragmento de la canción “Nombrar es imposible (Mov.5: Renacimiento)”
de la cantante catalana Silvia Pérez Cruz

4. Los poetas tutunakú y la construcción de la identidad étnica

En la vida cotidiana, los seres humanos, nos hemos dado a la tarea de nombrar, a partir de nuestras lenguas y saberes, los diversos elementos con los que convivimos directa o indirectamente, nombramos lo que observamos en la naturaleza, nombramos los objetos que construimos o utilizamos en nuestros modos de vida, nombramos descubrimientos e inventos y somos capaces también de crear nuevas palabras para darle significado al mundo que habitamos. De esta forma, nombramos también al “otro” o los “otros”, aquellos que reconocemos como diferentes, porque no comparten nuestra cultura, no hablan nuestra lengua, no se visten como nosotros, no viven en el mismo lugar, ni comen lo que se pone en nuestras mesas, aquellos que precisamente nombramos como “otros” porque no son *nos* (yo) - *otros* (yo y otros).

La ironía de nombrar la otredad, es que, aunque parte de la diferencia, el significado se encuentra en la profundidad de la igualdad: es decir, buscamos en nosotros las cosas que compartimos con esos otros, para luego saber cuáles son las que nos distinguen. De tal forma que nombramos desde esta distancia, desde afuera y lejos de aquellos a los que nos referimos. Nombramos para distinguir, para diferenciar, para conocer, dominar, casi siempre nombramos para poseer esos significados. Por ejemplo, existen varias teorías sobre el origen de la palabra “totonacos” (o totonacas o tutunakú), que en este grupo étnico significa *tutu*, tres y *nakú* corazón, tres corazones, lo cual podría hacer referencia a tres centros ceremoniales totonacas (Tajín, Cempoala, Yohualichan), otra teoría apunta a que los

mexicas, se referían a los habitantes de lo que ahora son los estados de Veracruz, Puebla y una parte de Hidalgo, como totonacatl, que significa “los de tierra caliente”.

Con el ejemplo anterior podemos ver cómo existen autodenominaciones o en todo caso, apropiaciones y por otra parte las denominaciones que vienen del “exterior”. La ciencia, como grupo de científicos, no está exenta de formular estas denominaciones, es decir, nombramos lo otro o a los otros, distinguiéndonos por la labor (o intención) de generar conocimiento, que tenga cierta validez pueda en el ámbito científico, creamos conceptos y categorías con las que podamos acercarnos teóricamente y por primera vez, a aquello que queremos conocer. Aunque de hecho nos acercamos en un principio, desde nuestros saberes empíricos, desde las nociones o ideas que tenemos de eso que llamamos objeto de estudio.

En ese sentido, es importante para este trabajo de investigación, poder definir lo que aquí pretendemos conocer, a partir de los conceptos que se han generado en el quehacer de varias de las disciplinas de las ciencias sociales (antropología, historia, sociología etc.), pero también incluyendo las autodenominaciones que se asumen por parte de los grupos étnicos, en este caso por las comunidades totonacas.

4.1. Intelectuales indígenas

Como todo lo que se denomina “indígena” en México, tiene un antes prehispánico y un después de la colonia española, la presencia de intelectuales indígenas, se ha dado en distintas temporalidades que van desde el auge de las culturas mesoamericanas y hasta nuestros días. Desde siempre, al ser sociedades igualmente complejas que las modernas, los pueblos mesoamericanos tenían sus propios intelectuales que ya desde entonces participaban de la vida política, religiosa e histórica. Sin embargo, en el contexto actual, su participación se define a partir de “la integración forzosa de estos grupos –los pueblos indígenas- a los Estados nacionales” (Zapata, 2005, p. 68), de la cual surge una postura que casi siempre es la de resistencia a perder los aspectos identitarios que les definen y que forman parte de sus culturas.

Las prácticas de estos nuevos intelectuales indígenas apelan a las de los intelectuales indígenas tradicionales y tienen su base en reforzarlas, de tal forma que se han dedicado varios esfuerzos en reconocer la importancia de estos saberes familiares y comunales que se

reproducen a través de la oralidad, así como de legitimarlos a partir del reconocimiento tanto al interior como al exterior de sus comunidades. Es así como, situar a los intelectuales indígenas contemporáneos, aunque tiene que ver con lo tradicional, los coloca, sobre todo en el centro de la acción política, es decir, su representatividad se da en torno a los intereses de ciertos colectivos indígenas, que surgen con propósitos bien definidos y que estos a la vez, hacen frente a las condiciones de desigualdad que generan las relaciones sociales de la vida moderna.

Gramsci (1986) en su reflexión sobre los intelectuales en relación con el Estado, distingue entre intelectuales tradicionales y orgánicos. En alusión al caso de la unificación del Estado italiano, hace una revisión crítica del papel de los intelectuales en relación con escritores, en este sentido, refiere el quehacer de los adheridos a la tradición, creyendo que este tipo de intelectual, “cree suficiente un acuerdo sumario, sobre los principios generales, sobre las líneas directrices y fundamentales y presupone que el esfuerzo individual de reflexión conducirá necesariamente al acuerdo sobre “minucias” (p.36). Más adelante, Gramsci detalla cómo de manera orgánica, van surgiendo del contexto de las luchas populares, los intelectuales que abogan por los intereses de estos colectivos, en tanto que la misma realidad va exigiendo su formación:

El elemento “hombre”, en el presente italiano, o es hombre-capital o es hombre-trabajo. La expansión italiana es la del hombre-trabajo, no la del hombre-capital, y el intelectual que representa al hombre-trabajo no es el tradicional, hinchado de retórica y de recuerdos mecánicos del pasado (Gramsci, 1986, p.95).

El término intelectuales indígenas, como categoría de análisis, dice Claudia Zapata (2005), viene de estas conceptualizaciones que realiza Gramsci sobre el papel que los intelectuales orgánicos tienen dentro de la sociedad, un rol que sobre todo va de la representatividad de ciertos colectivos o grupos sociales dentro de las esferas de gobernanza y toma de decisiones de los Estado-nación. Los intelectuales indígenas de América Latina, aunque cumplen también este rol de representar a sus comunidades, al apropiarse de la definición, a esta se le agrega una condición de subordinación:

El intelectual indígena americano se asume a sí mismo como un sujeto subordinado, que forma parte de una sociedad igualmente subordinada al interior de los Estados nacionales

(que puede adoptar la forma de “pueblo”, “nación” o “civilización”, dependiendo de las opciones del caso), pero cuya situación de subalternidad tiene raíces más profundas en el tiempo, pues se remonta al momento de la conquista española y portuguesa (Zapata, 2005, p.66)

Es así como el intelectual indígena, al formarse como sujeto político y adscribirse a una categoría social - ¿cuál?, la de su grupo étnico - al ser consciente de su realidad, de su historia y de las relaciones sociales que la determinan, puede generar una praxis política (o de representatividad) coherente, con “la que supere la inmediatez de la experiencia” (p.66). En el mismo artículo, Zapata (2005) dice que una de las características que tienen los intelectuales indígenas, es precisamente que forman parte de grupos subalternos y que son conscientes de su identidad étnica, la cual valoran de manera positiva y en torno a la cual se da su tarea autoasumida de defenderla, conservarla, reivindicarla, compartirla, etc. De tal forma que, “no es ya el antropólogo o el historiador el que va a dar cuenta de su situación (únicamente) sino un integrante mismo de la sociedad indígena” (p. 67).

Cultura e identidad, son dos elementos que sin duda están vinculados tanto a las vivencias como a las producciones de los intelectuales indígenas, de tal forma que, en su quehacer, que en la actualidad se da en la relación de sus culturas e identidades con la vida moderna, estos elementos, se convierten entonces en representaciones, ya que al llevarlos fuera de sus comunidades y al intentar compartirlos o explicarlos fuera de los contextos donde se significan, la cultura e identidad de estos intelectuales, se ve abstraída en una representación, ellos mismos se convierten en una representación de sus comunidades.

Así mismo, “la categoría de intelectual indígena no es ni puede ser neutra, ya que surge de la conciencia crítica respecto de la alteridad y la diferencia en la que han sido colocados” (p. 69), de tal forma que analizan el lugar donde se sitúan y sus esfuerzos por conservar su cultura, son intentos de revertir esa condición que históricamente les ha hecho estar subordinados.

Zapata (2005) identifica el surgimiento de los intelectuales indígenas en la segunda mitad del siglo XX, en un contexto de modernización que atravesaban la mayoría de los países latinoamericanos y donde las políticas indigenistas, abogaban por la integración de los pueblos originarios a la vida nacional, premisas de las cuales surge el Estado de Bienestar. A

la vez que, “estos procesos significaron la diversificación de la población indígena, que se expresó mediante la creciente diferenciación social y la expansión geográfica (migración a las ciudades) (p. 71), de tal forma que comienza a verse una incorporación de la población indígena en los contextos de la modernidad, en la que, “la participación india como una condición indispensable del nuevo indigenismo, afirmó la legitimidad y la bondad del pluralismo étnico y propuso la alternativa de un desarrollo diversificado y múltiple en el que cada pueblo, finalmente, tomaría en sus manos las riendas de su propio destino” (Bonfil Batalla, 1991, p.115) desde los espacios donde siempre había sido relegado.

Como parte de las tendencias democratizadoras del siglo XX se promovía la educación para todos y a pesar de que la incorporación de centros educativos de distintos niveles en los contextos rurales se dio de forma paulatina, la población indígena comienza a tener acceso a la educación. La consecuencia de esta integración a través de la profesionalización es la formación de una élite indígena que se prepararían en diferentes campos de estudio y que luego, desde sus profesiones devolverían a sus comunidades: conocimientos, representatividad, reforzamiento y conservación de su lengua y cultura, así como defensa y apoyo en las luchas indígenas, así mismo, algunos de ellos, no todos, se convertirían en intelectuales indígenas.

Dicho lo anterior y siguiendo con las ideas de Claudia Zapata (2005), existen diferencias entre los profesionales y los intelectuales indígenas, una fundamental es que los intelectuales indígenas se desempeñan en el espacio público. En la década de los setenta, comienza a surgir un sentido del intelectual indígena latinoamericano, fruto de la conciencia que estos reflexionan a partir de historizar “las relaciones que su comunidad establece o ha establecido con el Estado” (p. 73). En este sentido, los intelectuales indígenas o la modalidad de estos – es decir que participan de la academia, de las artes, la política etc.- se dan a partir de las condiciones de cada uno de sus contextos:

Son figuras que caracterizan épocas, pero que a su vez coexisten con otras. El intelectual militante coexistió por ejemplo con el intelectual crítico, poco favorecido en las condiciones de hoy pero que sin embargo no ha desaparecido (aún) de la escena latinoamericana (Zapata, 2005, p. 73)

Hasta aquí podríamos ir haciendo algunas distinciones entre lo que Zapata denomina modalidades de los intelectuales indígenas y que tienen que ver con los ámbitos donde se desenvuelven y las funciones que tienen dentro de los mismos. Dicho lo anterior, podríamos de alguna forma sistematizar estas modalidades, aclarando que los intelectuales indígenas, al crear sus espacios de participación, en los cuales estas posiciones se complementan y transitan de una modalidad a otra (p.75):

Tabla 3

Modalidades de los intelectuales indígenas

| Intelectuales Indígenas | | |
|----------------------------------|---|--|
| Modalidad | Ámbitos de participación | Características |
| Intelectual indígena dirigente | Colectivos y movimientos Política | -Tiene un lugar de peso en la conducción de las organizaciones. -Representa colectivos y movimientos de la lucha indígena. -Tiene presencia en medios de comunicación |
| Intelectual indígena profesional | Economía Gestión Derecho Comunicaciones | -Especialización -Asesoramiento e integración de organizaciones étnicas -Presta servicios y asesoramiento a colectivos y comunidades indígenas. -Genera espacios propios de enunciación y tiene gran participación en medios de comunicación. |
| Intelectual indígena crítico | Política Público Investigación científica Academia Literatura | -Busca espacios de autonomía - Investiga y produce conocimiento desde una disciplina del conocimiento. -Son autores -Apoyan o son parte de movimientos sociales. -Genera conocimiento científico en favor de las comunidades indígenas. |

Elaboración propia con información de: “Origen y función de los intelectuales indígenas” de Claudia Zapata (2005).

En este sentido, se han dado también diferentes tensiones entre las modalidades de intelectuales indígenas, que sobre todo provienen de los posicionamientos de los intelectuales indígenas críticos, que han denunciado en cierta forma que la función de las otras dos

modalidades (dirigente y profesional), siguen al servicio del Estado y los grupos de poder que tanto han negado y relegado.

Uno de los objetivos de este trabajo, es conocer los procesos que definen a los intelectuales indígenas, en este caso relacionado con su participación en la literatura y las acciones de representatividad que realizan actualmente dentro y fuera de sus comunidades.

4.2. Identidad

Para el presente trabajo, es importante definir lo que es la identidad, ya que es un concepto clave, en relación con el sentido de pertenencia que tienen los habitantes de los pueblos indígenas, que viene sobre todo del arraigo y significado de los territorios que habitan, del uso de sus lenguas maternas y saberes. En este sentido y vinculado a los procesos que influyen a la identidad – hibridación, adaptación, imposición, etc.-, intentaremos definir este término como la identidad en el contexto de la modernidad. En relación a esta conceptualización, el sociólogo español Manuel Castells (1999), la ha desarrollado, en su relación con los medios masivos de comunicación y la cultura de masas, de tal forma que el autor la define de la siguiente manera:

El proceso de construcción del sentido atendiendo a un atributo cultural, o un conjunto relacionado de atributos culturales, al que se da prioridad sobre el resto de las fuentes de sentido. Para un individuo determinado o un actor colectivo puede haber una pluralidad de identidades. No obstante, tal pluralidad es una fuente de tensión y contradicción tanto en la representación de uno mismo como en la acción social. Ello se debe a que la identidad ha de distinguirse de lo que tradicionalmente los sociólogos han denominado roles y conjuntos de roles (Castells, 1999, p.28)

La distinción entre identidad y roles, es que la primera organiza el sentido que da a las acciones sociales y por otro lado, un rol, organiza las funciones. Es en búsqueda de este sentido que se construye la identidad y en esta construcción dice Castells, se utilizan “materiales de la historia, la geografía, la biología, las instituciones productivas y reproductivas, la memoria colectiva y las fantasías personales, los aparatos de poder y las revelaciones religiosas” (p.29), a su vez estos materiales son procesados por individuos, colectivos o grupos sociales, de tal forma que dependiendo quien regule estos procesos, y los fines que tengan, determinará la identidad colectiva.

Siguiendo con las ideas de Castells (1997), la construcción de la identidad puede darse de tres formas:

- La *Identidad legitimadora*: introducida por las instituciones dominantes de la sociedad para extender y racionalizar su dominación frente a los actores sociales. La construcción de este modo de identidad, es determinado por instituciones, organizaciones y actores sociales, que reproducen estos elementos identitarios, los cuales “racionalizan” las propias “fuentes de dominación estructural”.
- En cuanto a la *Identidad de resistencia*: generada por aquellos actores que se encuentran en posiciones/condiciones devaluadas o estigmatizadas por la lógica de la dominación, por lo que construyen trincheras de resistencia y supervivencia basándose en principios diferentes u opuestos a los que impregnan las instituciones de la sociedad. Este tipo de identidad genera comunidades, de la misma forma que realiza procesos de exclusión con las instituciones que han mantenido segregados a los grupos que las conforman.
- Finalmente, la *Identidad proyecto*: cuando los actores sociales, basándose en los materiales culturales de qué disponen, construyen una nueva identidad que redefine su posición en la sociedad y, al hacerlo, buscan la transformación de toda la estructura social. Esta forma de identidad, transforma al individuo en sujeto de cambio, el cual es capaz de generar su propia identidad, partiendo de la diversidad (Castells, 1997, pp.30-31).

Cabe aclarar que la construcción de la identidad no es lineal y que de un tipo puede transitar a otro, dependiendo de las relaciones que la vayan formando, teniendo resultados distintos en cada proceso. La construcción de la identidad, se ha dado a partir de varios factores importantes, como revisa Castells (1997) en *La era de la información. El poder de la identidad Vol.II*, algunos de ellos son la religión, el nacionalismo y las diferencias étnicas. Para este proyecto nos centraremos por el momento en definir la identidad étnica.

4.2.1. Identidad Étnica

Una lengua no es únicamente el código para poder comunicarse con otros, es un complejo de significados contenidos en signos fonéticos y lingüísticos que dan cuenta de la vida cotidiana de ciertos grupos sociales y es en el lenguaje donde se abstraen los objetos, las acciones y las formas de interactuar de los seres humanos. De tal forma que no es lo mismo nombrar por ejemplo el trabajo campesino en español que en la lengua totonaca, la cual tiene una serie de palabras que no sólo se refieren a la siembra, sino que además están impregnadas de

significados que tienen que ver con ceremonias rituales, las deidades del sol y la luna y la importancia de estos astros en la cosecha, así como del temporal y los ciclos de siembra, por ejemplo a los cerros se les nombra *kgiwikgolo* que es el espíritu que cuida la naturaleza.

Dicho lo anterior, se entiende que una lengua es más que un instrumento de la comunicación humana, la lengua es algo social, que existe porque más de uno la enuncia y porque es ese sistema de signos que contiene los significados de un grupo de personas que se identifican como iguales ya sea por hablar esa misma lengua, por vestir de la misma manera, por ser originarios de un mismo lugar, por habitar el mismo espacio geográfico o por compartir las mismas creencias, costumbres y tradiciones.

En ese sentido, la lengua es uno de los elementos que configuran la identidad individual y colectiva, Fredrik Barth (1976) refiere precisamente que la identidad se construye a partir de diferentes elementos “señales o signos manifiestos: los rasgos diacríticos que los individuos esperan descubrir y exhiben para indicar identidad y que son, por lo general, el vestido, el lenguaje, la forma de vivienda o un general modo de vida” (p.16). Es así como la identidad cobra un carácter étnico, es decir que apela a la pertenencia a un grupo social con ciertas características que lo distinguen de otros. Prevalece aún en la actualidad esta creencia de que las diferencias entre los seres humanos como el color de piel, la inteligencia, etc. tienen que ver con una cuestión sanguínea o genética que, con el contexto social del lugar de origen, el seno familiar y la trayectoria de vida, de tal forma que en referencia a lo que dice Aníbal Quijano (2019), en relación con la raza como un concepto que surge desde la perspectiva colonizadora y que parte de las reflexiones que al respecto, se estaban haciendo en América Latina:

La idea de raza, en su sentido moderno, no tiene historia conocida antes de América. Quizás se originó como referencia a las diferencias fenotípicas entre conquistadores y conquistados, pero lo que importa es que muy pronto fue construida como referencia a supuestas estructuras biológicas diferenciales entre esos grupos (Quijano, 2019, p. 246)

Por otra parte, la definición de etnia se refiere a un conjunto de características sobre todo culturales que definen a un grupo social y que son aprendidas en el lugar de origen o que se transforman, adaptan o cambian en la medida que un individuo decide pertenecer a cierto

grupo social. En este sentido Macionis y Plummer (2011) definen este concepto de la siguiente manera:

“El término «etnia» es válido, pero no cuando solo se aplica a grupos que son diferentes a nosotros: cada persona en el planeta forma parte de una etnia compleja. Forman una etnia personas que comparten una herencia cultural. Los miembros de una etnia tienen antepasados comunes, hablan la misma lengua y tienen la misma religión, y por todo esto tienen una identidad social propia o específica” (p.300)

Esa es una de las conceptualizaciones generales que se tienen del término etnia, aunque como sabemos este se ha ido complejizando en medida que la autoadscripción a un grupo étnico ha cobrado relevancia ante el discurso de los derechos universales y la participación política. Más adelante se detalla este punto con la definición de identidad étnica.

De acuerdo con estas concepciones al hablar de los pueblos indígenas estamos refiriéndonos a etnias, a la vez que estas se configuran a partir de la auto adscripción, así lo refiere Vázquez León (1992) cuando habla del proceso -al que nombra purepechización- mediante el cual los habitantes de la región tarasca en Michoacán, apelan a su origen indígena para reclamar la propiedad comunal del territorio que anterior a la repartición de tierras que se dio a consecuencia de la Revolución Mexicana, se les restituyera. En ese sentido, el autor refiere a los momentos que ha tenido el indigenismo en México para decir que el concepto de etnicidad ha cambiado a través del tiempo en respuesta a estos momentos, por el contrario, menciona que “la etnicidad no es un concepto aplicable con certidumbre total a cualquier periodo histórico, cualquier grupo indígena o cualquier región” (Vázquez León, p. 107).

De esta forma la identidad étnica se ha convertido hoy en día en un objeto político y así mismo los diferentes elementos que la conforman, tales como la lengua, que parafraseando a Yásnaya Aguilar (2020), podemos decir que “lo lingüístico es político”. De tal forma que autoadcribirse como parte de una etnia es una postura ante la vida y la forma en la que esta se concibe y en muchos casos, la posición desde la que se defiende. Como en el caso de los tarascos, la identidad étnica se relaciona con una postura política ante el Estado que, en este caso al mantener la hegemonía, como refiere Gramsci (en Portelli, 1980), sostiene una relación de dominación con los grupos sociales que le conforman y que estos, cada uno por su historia, sus elementos culturales, sus modos de producción y la relación de estos con el

capital, interactúan y se sitúan frente a esta relación de poder y dominación (pp. 65-67), así lo refiere Bonfil (1991):

Un grupo étnico es un conjunto relativamente estable de individuos que mantiene continuidad histórica porque se reproduce biológicamente y porque sus miembros establecen entre sí vínculos de identidad social distintiva a partir de que se asumen como una unidad política (real o virtual, presente o pasada) que tiene derecho exclusivo al control de un universo de elementos culturales que consideran propios (Bonfil, 1991, p. 178).

En este sentido la identidad étnica que sustentan los pueblos indígenas de México representa una resistencia histórica ante el poder que a través de los siglos se ha manifestado desde el poderío mexica en tiempos prehispánicos, así como de la corona española durante la conquista y colonia y más recientemente del Estado mexicano en la época moderna.

En la época moderna, la *identidad étnica* se ha dado sobre todo como el concepto que refiere Castells de identidad en resistencia, ya que a causa de los procesos de colonialismo, esclavitud y discriminación que han vivido los grupos étnicos en el mundo, la adscripción a la identidad étnica, ha permitido situarse contra los grupos de poder como los gobiernos, las industrias culturales, medios de comunicación, que han afectado o influenciado en la pérdida de los elementos identitarios originarios de estas comunidades:

La identificación de la población indígena en el país sigue siendo un tema de debates y controversias. Habiendo descartado desde hace décadas el criterio biológico o racial, la antropología mexicana se inclinó tempranamente por los indicadores culturales. De éstos, el que ha prevalecido es el lingüístico, y desde finales del siglo XXI los estudiosos recopilaron materiales etnográficos para confeccionar mapas etnolingüísticos del país. (Stavenhagen, 2001, p.420)

Las identidades étnicas como refiere Gilberto Giménez (citado en Sámano-Rentería, 2005) “son profundamente tradicionales, o sea “sociedades de memoria” en la que destacan elementos importantes como la “lengua, o las variantes dialectales de ésta o lo que llama Giménez como sociolecto” (p. 245).

De acuerdo con el antropólogo Fredrik Barth (1976) los estudios sobre grupos étnicos se han abordado desde diferentes perspectivas, como la cultural, la que refiere a los grupos étnicos como organizaciones sociales, por sus límites, la interdependencia, la perspectiva ecológica

y la demográfica, si bien cada abordaje se centra en ciertos elementos de la identidad étnica, es preciso aclarar aquí, que todos están interconectados, es decir que al cambiar uno de estos elementos, pueden cambiar los demás elementos en respuesta a esa identidad étnica, por ejemplo en el caso de las comunidades indígenas migrantes que se forman en Estados Unidos, que ya no viven en los territorios donde originalmente se desarrollaban los miembros de sus colectivos, como un proceso de resistencia identitaria, mantienen el uso de su lengua materna para reforzar su sentido de pertenencia. Dicho lo anterior, para este trabajo, entenderemos por identidad étnica, aquella que está compuesta por todos estos elementos, culturales, territoriales, lingüísticos, etc. Y que estos a su vez están relacionados, pero también pueden interactuar de forma individual con elementos de otras etnias, culturas o grupos sociales, es decir, la construcción de la identidad está en constante transformación.

Es así como podría hablarse de la identidad que se forma en el contexto de las comunidades indígenas de origen mesoamericano.

Apartado 3

Procesos decoloniales y la producción horizontal del conocimiento

Capítulo 5
En diálogo con poetas tutunakú

Xtachiwinkán tutunakunín

Katasikulanatlawakgolh tachiwín
nimá tatalakxtamikgoy
xtatlinkan laktsu stantas,
xlimuksan xanat.
Nimá litlikgoy tachiwín,
nimá limanixninkgoy tachiwín, nimá
litasakgoy tachiwín,
nimá litantlikgoy tachiwín xtatlakgni
liskgolh chu xuwalitlakgni.
Katasikulanatlawakgolh tachiwín
nimá lilhakganankgoy chichiní,
xa xanat sen,
xtachiwinkan litutunakunín.

Voces de los tutunakú

Benditas sean las voces
que copulan
con el canto de las aves,
fragancia de flores.
Voces que cantan,
voces que sueñan,
voces que enseñan,
voces que lloran,
voces que danzan,
con la flauta y el tambor.
Sean benditas las voces
que se visten con el sol,
lluvia de flores,
voces de los tutunakú.

Fuente: Manuel Espinosa Sainos(2008) en *Tlikgoy Litutunakunín / Cantan los Totonacos*, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México

5. Producción horizontal del conocimiento en diálogo con poetas tutunakú

En este proyecto de investigación, he abordado desde la perspectiva de los estudios decoloniales la pérdida de la lengua tutunakú como consecuencia del colonialismo en diferentes momentos, así como del racismo y la discriminación. Si bien el estudio se centra en un elemento identitario que es la lengua, este intenta encontrar la interrelación entre distintos aspectos culturales de los cuales parte la identidad tutunakú, así como la configuración del campo político en el que participan sus intelectuales.

Es a partir de la poesía tutunakú, que he intentado conversar junto con estos poetas, para reflexionar sobre su creación literaria y cómo esta les vincula con sus comunidades, si sus versos son apropiados por los hablantes del tutunakú como parte de su identidad y la manera en la que adoptan una postura política desde la resistencia a partir de la conservación y la escritura literaria de su lengua.

De tal forma que el diálogo, nos ha permitido apropiarnos de la investigación como un espacio para enunciar las voces de aquellos que por mucho tiempo han sido callados y aquí cabe decir que los pueblos indígenas ya realizan estos procesos decolonizadores, de resistencia y que el quehacer científico, puede abrirse para ser, precisamente, un territorio

apropiado por las comunidades indígenas, de tal forma que el conocimiento científico tenga practicidad en la resolución de sus problemáticas. A partir de esta investigación he pretendido motivar procesos de diálogo, de intercambio de conocimientos que abonen a estas acciones que ya se emprenden desde las comunidades tutunakú, en este caso.

Avanzando desde la perspectiva de la Producción Horizontal del Conocimiento que Sara Corona Berkin (2020) explica de manera minuciosa y que en adelante retomo como punto de partida y eje central de este apartado. Los sujetos que participan de este estudio son actores sociales que, a través de su trayectoria de vida, han permitido mapear la poesía tutunakú contemporánea, es así como podemos encontrarnos con voces muy peculiares, poéticas, que en sus propias palabras retratan sus lugares de origen y le dan voz también a los hablantes de su misma lengua, en esta polifonía que se manifiesta a través de la poesía tutunakú, encontramos a sus autores, como sujetos no sólo poéticos, sino políticos.

Dicho lo anterior, la intención, por demás mencionada de este trabajo es, conocer la manera en la que los poetas tutunakú se han convertido en intelectuales indígenas y cómo esta formación los sitúa en ciertos espacios donde son reconocidos y desde los cuales pueden enunciar la cotidianidad de sus comunidades y denunciar las problemáticas que viven.

Como punto de partida, retomo aquí una pregunta que me parece muy importante al trabajar con la premisa de la horizontalidad en la investigación social: “¿de qué manera podemos generar nuevo conocimiento para afrontar los problemas sociales que hoy nos aquejan?” (Corona, 2020, p.12), es decir, de qué forma estas investigaciones, responden a problemáticas sociales de la realidad y no sólo buscan obtener información para cubrir los objetivos propuestos, cómo podemos evitar los saqueos epistemológicos y encontrar el sentido práctico del conocimiento generado en horizontalidad.

En este sentido, es importante comenzar por definir algunos aspectos de la Producción Horizontal de Conocimiento desde una perspectiva decolonial, mismas que han guiado el trabajo de campo de la mano de poetas tutunakú.

5.1. Principales elementos de la Producción Horizontal de Conocimiento

Al partir del enfoque de la decolonialidad, el trabajo aquí planteado, responde a un abordaje que necesariamente requiere de la búsqueda de la horizontalidad, de tal forma que primero

debo centrar la atención en algunos elementos que determinarán los recursos metodológicos de la investigación y del contexto donde devienen.

Como es sabido, las ciencias sociales, desde que se institucionalizan a finales del siglo XIX (Wallerstein, 2006), han tenido varios aspectos que han minado en la generación del conocimiento, uno de ellos es que, en la geografía mundial, la producción teórica emana mayoritariamente de los países occidentales, lo cual tampoco es casualidad, ya que estas naciones (Inglaterra, Francia, Alemania, España, Portugal, Estados Unidos, etc.) son potencias económicas, lo cual les ha permitido financiar igualmente la ciencia, consecuencia de esto, son los distintos intereses que han orientado la generación de conocimiento científico y por ende el uso que se le ha dado a éste. Se puede decir que la ciencia es occidental, “además de la raza, la ciencia colonial y moderna también se constituye con base en la asimetría entre los géneros, teniendo al sujeto masculino como universal. En este sentido, la ciencia moderna es colonial y masculina y está anclada en los siguientes binarismos: occidental/indígena, universal/local, masculino/femenino” (Nogueira en Corona, 2020, p.19).

Así mismo, dentro de las ciencias sociales se configuran dos paradigmas metodológicos: el cuantitativo y el cualitativo, los cuales engloban diferentes enfoques desde los cuales se abordan las líneas de investigación. En este caso la investigación que he realizado es de corte cualitativo, ya que he buscado motivar un diálogo en horizontalidad con los poetas tutunakú, para lo cual he tenido primero que re-conocerme como sujeta cognoscente en este sentido, María Parra (2005), menciona en su tesis doctoral que:

Desde lo cualitativo la realidad epistémica requiere, para su existencia, de un sujeto cognoscente el cual está influido por una cultura y unas relaciones sociales particulares, que hacen que la realidad epistémica dependa para su definición, comprensión y análisis, del conocimiento de las formas de percibir, pensar, sentir y actuar, propias de esos sujetos cognoscentes (p. 50).

Ese sujeto cognoscente es el o la investigadora, que, a partir de un bagaje teórico, plantea ciertos objetivos en torno a un planteamiento, pero que sin los sujetos cognoscentes que se verán involucrados igualmente en la investigación, no podría comprender la realidad que intenta conocer, analizar y/o explicar. De tal forma que partiendo de “la subjetividad y la intersubjetividad como medios para conocer la realidad” (Parra, 2005, p. 51), podría decirse que, desde el paradigma cualitativo, pueden emprenderse distintos procesos decoloniales y

dialógicos dentro de las propias investigaciones sociales, lo cual tiene sus implicaciones y exigencias metodológicas, ya que contrario de lo que comúnmente se piensa, el paradigma cualitativo, tiene rigurosidad. En este sentido, como menciona Sara Corona Berkin (2020) en “*Producción horizontal del conocimiento*” el hecho de “partir de los sujetos de la investigación y reconocer la agencia y los discursos de todos, exige una forma distinta de enfrentar el proceso de la investigación” (p.18), es decir que el marco metodológico se ha ido adecuando con el fin de generar esta horizontalidad entre los sujetos involucrados (investigadora-poetas tutunakú), lo que igualmente obliga a considerar la personalidad y la forma de interactuar que se ha dado con cada poeta tutunakú, ya que si bien se trataron los mismos temas a través de cuestionamientos similares en conversación con ellos y ella, su trayectoria de vida, el género, la edad y su lugar de origen, influyen sin duda en la manera en la que han propiciado o no, han entablado o no el diálogo conmigo.

La mirada decolonial es alternativa a la occidental y de primera cuenta no responde a los intereses particulares de los grupos de poder, lo cual es en sí un conflicto. Este trabajo se ha tratado entonces, de abonar desde la investigación social y la creatividad a estos procesos decoloniales, alternativos, de resistencia, que responden a las relaciones de dominación que se han dado a causa del capitalismo y que, al ser la excepción a la regla, encierran en sí mismos los puntos de partida para la transformación social.

En este sentido, la propuesta de Corona Berkin (2020), pretende concretar a través de la metodología cualitativa y sus diversos recursos, un proceso horizontal en el que los llamados conocimiento científico y el conocimiento empírico, construyan nuevo conocimiento a través del diálogo. Lo que la autora llama *producción horizontal del conocimiento*, se rige por diferentes elementos y valores que determinan los argumentos epistemológicos y éticos de un proceso de investigación de este tipo.

Lo más importante de emprender la búsqueda de la horizontalidad en la investigación cualitativa, es ser conscientes de que la propuesta metodológica que se hace desde los proyectos de investigación puede cambiar en cualquier momento, ya que, al comenzar a dialogar con los saberes de otros sujetos cognoscentes, se encontrarán nuevas categorías de análisis, otros conceptos que no habíamos considerado, de tal forma que del diálogo

emprendido con poetas tutunakú se han encontrado otros conceptos y categorías de análisis que no habían sido propuestos inicialmente desde la teoría científica.

En este sentido “se asume que el conocimiento es una creación compartida a partir de la interacción entre el investigador y el investigado, en la cual, los valores median o influyen la generación del conocimiento; lo que hace necesario insertarse en la realidad (...) para poder comprenderla tanto en su lógica interna como en su especificidad” (Parra, 2005, p.51) y es de esta forma que así como involucramos ciertos conocimientos, también se implican aspectos éticos que irán guiando el trabajo de investigación.

Contestar a las problemáticas sociales actuales partiendo del pensamiento decolonial, demanda de primera cuenta, repensar nuestro rol dentro de la investigación social, así mismo la manera en la que pensamos y miramos a las personas que buscamos se involucren en el diálogo, de tal manera que, “lo decolonial no puede reducirse a una metodología, lo decolonial es mucho más que un método y un conjunto de técnicas y procedimientos; más bien, son acciones y huellas decoloniales” (Ortiz y Arias, 2018, p. 155), la misma investigación se ve transformada en un “proceso decolonial” como lo llaman Ortiz y Arias (2018), en el cual no existen el método, la técnica o las herramientas metodológicas, sino las “acciones/huellas decoloniales”, las cuales son: “contemplar comunal, conversar alterativo y reflexionar configurativo” (ibid.)

5.1.1. De la horizontalidad al hacer decolonial

Si bien Ortiz y Arias (2018) hacen una reflexión sobre las limitaciones de la obra que escriben Sara Corona Berkin y Olaf Kaltmeier (2012) “*En diálogo. Metodologías horizontales en Ciencias Sociales y Culturales*”, donde critican la colonialidad epistémica que parte de los intelectuales como investigadores y del continuar nombrando como metodologías a las pretensiones de descolonizar. Sin embargo, posteriormente Sara Corona Berkin (2020) hace una propuesta sobre lo que llama “Producción Horizontal del Conocimiento”, obra que enriquece y da pauta a lo que Ortiz y Arias (2018) llaman “hacer decolonial”, de tal forma que ambas propuestas se complementan en el sentido de que pretenden acercarse desde otra mirada a los sujetos de estudio, incluso consideran su participación como colaboración, de una forma distinta a la ciencia occidental, donde estas perspectivas devienen de corrientes epistemológicas rigurosas, que enmarcan a estos sujetos dentro de una concepción de la

realidad, que poco tiene que ver con contextos particulares relacionados con condiciones de racismo, opresión, capitalismo, etc.

La búsqueda de la decolonialidad en estos procesos de intercambio de conocimientos, no implica abandonar o ignorar el trabajo teórico que se ha hecho en occidente, por el contrario, exige una relectura de los textos clásicos y de las diferentes corrientes epistemológicas, de tal manera que podamos comenzar a construir ese quehacer que en primera instancia tiene que ser decolonial por el contexto histórico del que parte, pero que en adelante podrá convertirse en un pensamiento latinoamericano o regional, con teorías, corrientes epistemológicas y metodologías propias. El ejercicio de la decolonialidad ha cobrado fuerza en el campo de las ciencias sociales, de tal forma que existen estas propuestas que han comenzado a detallar a partir de las narrativas, experiencias, sentires y pensares, a vislumbrar una nueva manera de relacionarnos, de resolver problemáticas sociales de manera colectiva y generar conocimientos con sentido práctico para las realidades a las que nos acercamos.

En afán de no continuar reproduciendo las metodologías occidentales en el campo de la investigación social, el hacer decolonial comienza por apartarse de esos métodos, técnicas e instrumentos que no permiten cambiar la mirada hacia la diversidad de contextos sociales y a los actores que interactúan en ellos. De tal manera que rompen con las metodologías a manera de instructivo, sin embargo proponen ciertas acciones/ huellas (Ortiz y Arias, 2018) y algunos elementos éticos que de primera cuenta nos permiten acercarnos a la realidad que queremos conocer.

Corona Berkin (2020), expone que para generar las condiciones que motiven un proceso de producción horizontal del conocimiento deben de considerarse ciertos aspectos éticos, que, si bien no son un manual, es importante tomarlos en cuenta ya que los métodos cualitativos implican una relación entre seres humanos que merecen respeto en primera instancia. De acuerdo con la autora, se encuentran como elementos de la ética en la investigación social:

Responsabilidad: la cual se refiere a que el investigador deberá conducirse a los sujetos de estudio, de forma ética, lo cual conlleva en primera instancia que será capaz de nombrar esta responsabilidad, que implica: “el tema de la reciprocidad como fundamento de la construcción de conocimiento con el otro, la expresión clara de las intenciones investigativas, la apertura al diálogo y a la negociación de objetivos, y la

centralidad de la escucha” (p.42), de tal forma que esta actitud de respeto encaminará el comportamiento del investigador y de los sujetos a lograr el diálogo entre ambos discursos y por lo tanto este valor será recíproco.

Reciprocidad: es entendida como este valor que nos acercará a la horizontalidad no en términos de igualdad socioeconómica, sino en el sentido de que los saberes intercambiados serán considerados igualmente importantes, “los límites y la claridad de las fronteras de la investigación horizontal ayudan a construir espacios de igualdad donde el reconocimiento mutuo de la diferencia fortalezca el respeto por el otro, por uno mismo y por la autonomía de las miradas del mundo” (pp.47-48) y se buscará que a través del respeto, este valor sea practicado mutuamente entre investigador y las personas con las que trabajará la investigación.

Autonomía: la Autonomía de la propia mirada, es la capacidad de dialogar entre dos o más investigadores (donde los sujetos de estudio pasan a ser investigadores pares) en el contexto de la horizontalidad y “donde el oyente y el hablante toman turnos y traducen lo propio y lo ajeno para construir conocimiento propio y sobre el otro” (p. 41) y en plena libertad de interpretar y sumar a los saberes de su par.

Igualdad discursiva: se refiere a que los discursos de investigador e investigado tendrán la misma importancia en la generación de nuevo conocimiento. De tal forma que “lo que se puede conocer es sólo lo que el otro desea que sea conocido (...) En esa confrontación horizontal –cuando los participantes se abren a percibir y a conocer lo que los constituye y que desde un solo lugar no se alcanza a ver–, se alcanza la producción del conocimiento mutuo” (p.94).

Flexibilidad: varios autores han mencionado que la flexibilidad tiene que ser una cualidad de los investigadores con propuestas metodológicas cualitativas, ya que esta permitirá conocer las distintas voces y respetar la diversidad que se encuentre en las realidades estudiadas, de tal forma que “es capaz de direccionar la investigación de acuerdo con las emergencias del campo (...). Además de la flexibilidad metodológica, el investigador recibe constructivamente las críticas de sus pares. Disfruta del intercambio de ideas tanto sustantivas como teóricas (San Martín, 2014, p.108).

Además de otros valores que puedan considerarse, la investigación cualitativa se define precisamente por conducirse de forma ética, bajo la premisa de que los seres humanos no son objeto de estudio, sino partícipes de la propia generación de conocimientos. En este sentido, no podríamos apartarnos de dichos valores, por el contrario, basados en el respeto, sólo podríamos sumar mejores condiciones para acercarnos a la intersubjetividad de manera que se propicie la horizontalidad entre los participantes de la investigación.

Como parte del abordaje epistemológico, los valores éticos de esta investigación y siguiendo con lo que dice Sarah Corona (2020) en su propuesta sobre la producción horizontal del conocimiento, se entiende que, al intentar que ésta sea un proceso decolonial, varios elementos de la investigación pueden modificarse durante el transcurso de la misma, de tal forma que los objetivos pueden cambiar en acuerdo con los participantes del trabajo, así mismo bajo la premisa de la igualdad discursiva, los aspectos teóricos estarán determinados no sólo por la teoría científica, sino por los conocimientos que tienen fundamento en los saberes de las comunidades indígenas para este caso y que suman igualmente a la generación del conocimiento.

En este sentido, las acciones / huellas que se realizan como parte de este trabajo, han tenido que responder a la necesidad de propiciar las condiciones adecuadas para motivar el diálogo horizontal, se buscó que este diálogo tuviera al menos los siguientes elementos:

Conflicto generador: “A diferencia de la intervención en espacios normados con anticipación, la intervención como creadora de espacios híbridos” (Corona, 2020, p.56), la intervención es vista como un elemento para propiciar un conflicto que más adelante generará acciones conjuntas y el propio conocimiento.

Igualdad discursiva: se refiere a que los discursos tanto de la investigadora como de los sujetos (o investigadores pares) tendrán la misma importancia en la generación de conocimiento nuevo y es el o la investigadora quien tiene que propiciar “un orden de igualdad”.

Autonomía: en el aspecto metodológico, este tema tiene que ver con el diálogo que se concretará entre los participantes de la investigación “donde el oyente y el hablante toman turnos y traducen lo propio y lo ajeno para construir conocimiento propio y sobre el otro” (ibidem).

Dicho lo anterior la propuesta conformada para emprender este proceso desde la decolonialidad y que parte de la horizontalidad como principio, ha ido transformándose a lo largo de la realización de esta. Y han sido los poetas tutunakú quienes marcaron la pauta de las conversaciones que sostuvimos, sus propias posturas acerca de la investigación en pueblos indígenas, el momento que viven actualmente en sus vidas -tan distintas cada una-, la manera en la que miran a sus comunidades e interactúan en ellas. Así mismo se han visto implicadas en este proceso mi propia identidad, mi lugar de origen, mi postura ante la pérdida de la lengua, mi experiencia con este tema, de tal forma que el resultado -o los resultados- de este diálogo, está lleno de matices, lo cual nos está dando cuenta de que esos contextos a los que llamamos particulares son heterogéneos.

Una de las acciones decoloniales que pueden emprenderse desde la ciencia son las acciones / huellas decoloniales: contemplar, conversar, reflexionar (Ortiz y Arias, 2018, p. 10). Sin afán de que sea en ese orden, estas tres acciones pueden emprenderse de manera aleatoria y permanente dentro de este proceso decolonial, de tal forma que el contemplar la realidad se haga de forma comunal, es decir que se tomen en cuenta las diversas miradas y formas de concebir esa realidad, tanto de las personas que están fuera de ella y de las que la configuran, se trata de sumergirse en esa realidad, a grado tal de que incluso el “investigador” llegue a formar parte de esta a través de la observación, de la empatía con los sentires y saberes con los que estará conviviendo al menos durante este proceso.

Así mismo, siguiendo las ideas de los autores, el conversar será alternativo, intercultural, es decir buscará no sólo conocer los saberes de los partícipes de este proceso, sino que compartirá los suyos, de tal suerte que se genere un diálogo con perspectiva intercultural, en el cual los aspectos culturales de un lado y de otro no se sobrepongan uno sobre otro, sino que se respondan. Finalmente, esta propuesta dice que la reflexión será colectiva y a la vez configurativa, en la cual participarán todos los que se han inducido en este proceso decolonial, de tal forma que el resultado será una propuesta consensada con la cual se configuren alternativas a los colonialismos de los que están sujetos.

Decolonizar los saberes no consiste sólo en generar conocimientos contra coloniales, sino saberes, que, desde la conciencia de su pasado, de su origen, puedan generar otros nuevos, basados en el reconocimiento a la diversidad, a los derechos humanos, a la autonomía, en

este caso de los pueblos indígenas. No se trata sólo de nombrar con nuevos conceptos estos procesos, sino de buscar en su profundidad la vinculación real entre los esfuerzos que se busca realizar desde la investigación social, con las realidades que intentamos comprender. Del entendimiento de esto, será la magnitud del alcance de las relaciones que podamos establecer con esos “sujetos”, colaboradores, investigadores “secundarios”, con los grupos y colectivos sociales, de ahí mismo vendrá la posibilidad de la transformación social.

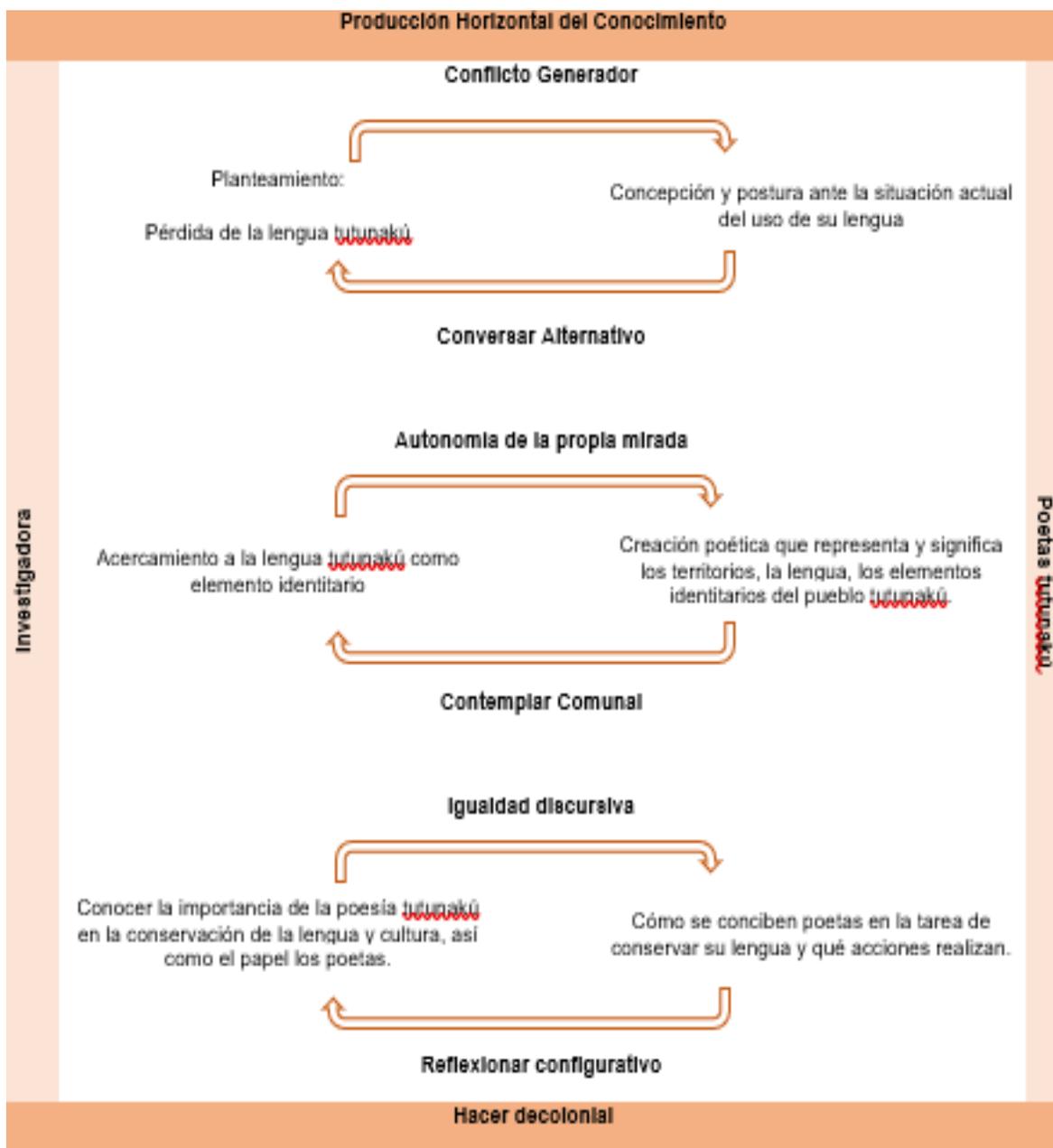
Sin duda investigar a partir de los procesos decoloniales, es tan sólo una de las alternativas de una de las posturas que abordan las problemáticas de las desigualdades que se viven en la sociedad moderna. Una propuesta con diferentes caminos a seguir, de los cuales ninguno es el “más adecuado”, sino que se seguirá en la medida que sea el más efectivo para la resolución de estos problemas sociales. Este tejido de narrativas y experiencias me ha permitido no sólo responder a los cuestionamientos que parten del planteamiento aquí expuesto, sino adaptarlos a las condiciones y particularidades de los propios contextos y personas que comparten sus conocimientos, a partir de los cuales se desarrolla dicho proceso de producción horizontal del conocimiento, de tal manera que “se busca que en igualdad discursiva afloren las múltiples razones y se produzcan nuevas respuestas” (Corona, 2020, p.13) a las problemáticas sociales que se viven en nuestro país y en el mundo actualmente.

En búsqueda de emprender la producción de conocimiento desde procesos horizontales-decoloniales, tomé como pautas los elementos que describe Sarah Corona Berkin (2020) y la propuesta del hacer decolonial de Alexander Ortíz Ocaña y María Isabel Arias López (2018) intentando hallar el punto de encuentro entre estas miradas que tienen como intención apartarse de la mirada occidental del quehacer científico, para atreverse a mirar desde otra perspectiva y que además es colectiva, los contextos, escenarios actuales de la sociedad.

Dicho esto, en el siguiente esquema, podemos dibujar el proceso que se fue dando a partir de los elementos de la Producción Horizontal del Conocimiento y el Hacer Decolonial y cómo estos fueron entretejiendo la participación de los poetas tutunakú en este trabajo, partiendo del “conflicto generador” que es en sí el primer planteamiento en torno al cual nos acercamos a conocer la historia de vida de los poetas tutunakú, con la intención de lograr posteriormente “la igualdad discursiva”, de tal forma que el planteamiento inicial irá transformándose de manera colectiva a través de las diferentes miradas sobre una misma realidad.

Cuadro 2

Elementos de la Producción Horizontal de Conocimiento y el Hacer Decolonial



Elaboración propia con información de Corona (2020) y Ortíz y Arias (2018)

5.1.2. Lograr la horizontalidad. La investigación como territorio apropiado por Litutunakunín (los que son tutunakú).

Dado el contexto, la pregunta es: ¿cómo abordar el problema de la pérdida de las lenguas indígenas en México en la actualidad? Es decir, este tema ha sido trabajado por científicos

de diferentes disciplinas sociales y de las humanidades como la antropología, la etnología, la historia, la sociología, la lingüística, etc. Los diferentes autores, de acuerdo con distintas posturas epistemológicas, se han dado a la tarea algunos de describir a los pueblos indígenas y sus culturas, otros se han encargado de develar las estructuras de que son sujetos los indígenas y más recientemente, en la década de los setenta, en el auge de la teoría marxista en Latinoamérica y los estudios culturales en esta región, se ha reivindicado la importancia del diálogo entre el conocimiento científico y los saberes que poseen los pueblos indígenas.

Actualmente y gracias a todo este bagaje teórico indigenista que se ha preocupado no sólo por visibilizar las problemáticas que viven las comunidades indígenas a causa de la desigualdad social, sino que también se han dado a la tarea de generar procesos decoloniales en búsqueda de la horizontalidad entre los saberes de la teoría occidental y los de los pueblos indígenas, ya que las propias realidades lo exigen, además de que, contrario a lo que se creía en los primeros estudios antropológicos, los pueblos indígenas son sociedades igualmente complejas que no sólo deberían ser observadas, sino que pueden (y deben) ser partícipes en la generación del conocimiento científico. Es el o la investigadora quien en primera instancia motiva el diálogo y procura los recursos necesarios para que este se pueda concretar.

Es así como, cuando el marco metodológico de una investigación se configura a partir del pensamiento decolonial, este, tiene como característica principal que es flexible, ya que toma en cuenta conocimientos que no sólo corresponden a las categorías de análisis del ámbito científico, sino que considera también conceptos que se encuentran en la vida cotidiana de las realidades que se analizan, así lo refiere María Parra (2005):

En relación al modo de construir el conocimiento, para el paradigma cualitativo la indagación es guiada –por lo que algunos llaman, un diseño emergente, en contraposición a un diseño previo. La Investigación Cualitativa se estructura a partir de los sucesivos hallazgos que se van realizando durante el transcurso de la investigación, es decir, sobre la plena marcha, de ésta” (p.51)

Dicho lo anterior, los elementos de la producción horizontal del conocimiento responden al análisis de la situación actual de la lengua tutunakú, de sus hablantes y en este caso de sus poetas, que en su carácter de intelectuales indígenas son una figura importante para la promoción y conservación de su lengua.

En este sentido, son los poetas tutunakú contemporáneos, quienes han dado la pauta para acercarnos en primera instancia a la geografía de la región del Totonacapan, conocer a través de sus trayectorias, los lugares en los que viven se desplazan, trabajan, han migrado y en los que interactúan con otros hablantes de su lengua. De tal manera que es importante conocer estos espacios donde interactúan a fin de conocer su influencia en la creación poética de los escritores tutunakú contemporáneos, acercarnos a los lugares que significan, re-significan y dan sentido a su poesía.

5.2. La lengua tutunakú a través de sus poetas

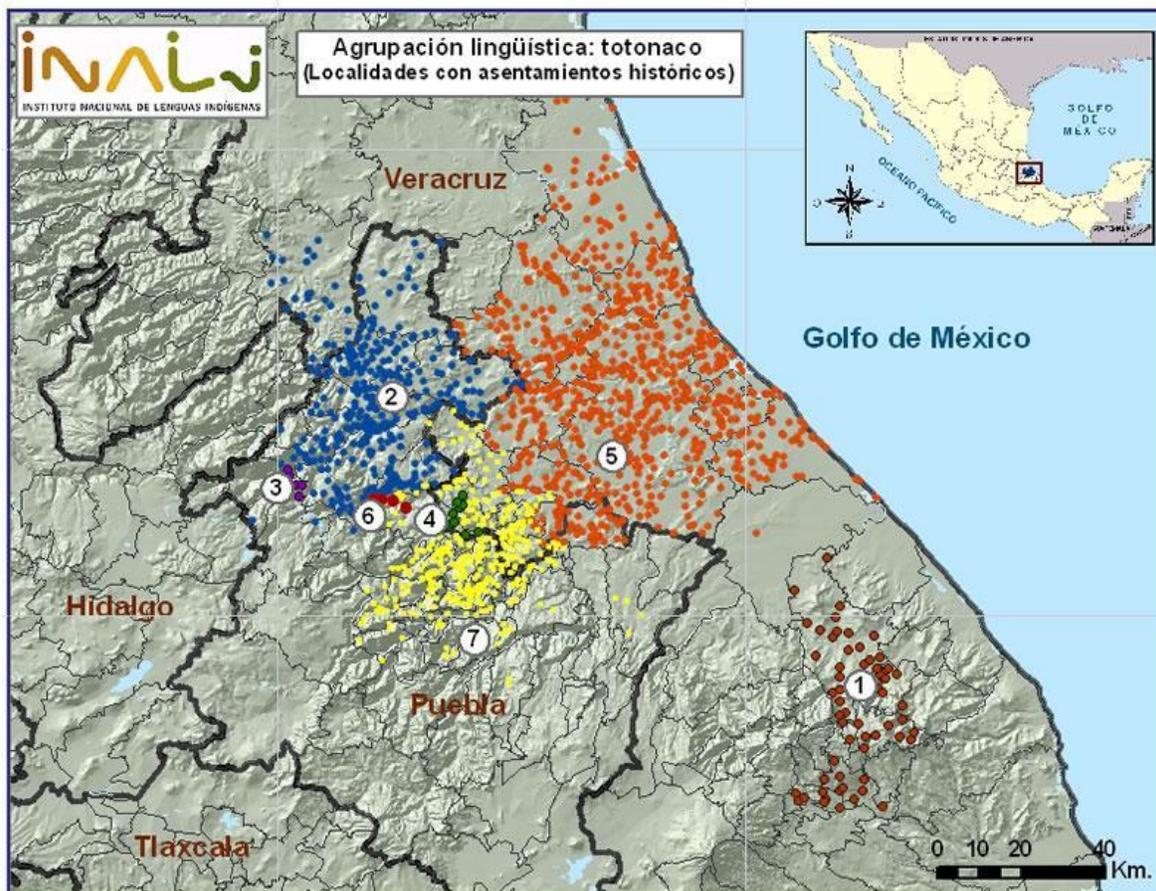
Parto de la lengua tutunakú como objeto de estudio y a la vez como un reflejo de la situación que presentan las 68 lenguas indígenas de México, con una tendencia de pérdida a causa de la discriminación y el racismo ejercido contra sus hablantes, ya que me interesa conocer cómo se promueven y conservan. Es así como la trayectoria de poetas tutunakú, permite acercarnos a la importancia de los lugares de origen, de tránsito e interacción, así mismo, conocer la manera en la cual participan en la arena política del país a través del ejercicio poético y cómo se convierten o no en representantes de sus comunidades y promotores de su lengua y cultura.

Alan Bryman (2012) describe los tipos de muestreo para la investigación cualitativa, de tal forma que cualquiera de estos será siempre una elección intencional de los sujetos que conformarán la muestra. En este sentido, encontramos, de acuerdo con dicho autor, tres tipos de muestreo que han ayudado a conocer a los poetas tutunakú. El primero es el *muestreo del contexto* a través del cual se identifican zonas geográficas donde puedan encontrarse sujetos de estudio (s/p) . En referencia a este tipo de muestreo, se hizo en primera instancia una georeferenciación de la región denominada *Totonacapan* que abarca zonas de los estados de Veracruz y Puebla mayoritariamente y que está delimitada en primera instancia por el rasgo lingüístico, es decir por los hablantes de la lengua tutunakú.

En el siguiente mapa elaborado por el Instituto Nacional de las Lenguas Indígenas, se puede apreciar la distribución de las siete variantes lingüísticas de la lengua tutunakú, lo que da cuenta igualmente de la región ocupada por sus hablantes actualmente.

Mapa 3

Mapa del Totonacapan de acuerdo con las siete variantes lingüísticas del tutunakú



Fuente: *Atlas de los pueblos indígenas de México*. - INPI. Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas / INALI. Recuperado de: <http://atlas.inpi.gob.mx/totonacos-lengua/>

Si bien, en un principio se contempló la participación de poetas que escriben en la lengua tutunakú, tanto del estado de Veracruz, como del estado de Puebla. Es preciso aclarar en este punto, que finalmente se ha considerado para este trabajo únicamente a los poetas tutunakú del estado de Puebla, lo anterior es causa de las condiciones encontradas y vividas durante el trabajo de campo en la región del Totonacapan veracruzano, que en un siguiente apartado narro la experiencia situada en el clima de violencia e inseguridad de la que fui sujeta y la cual me lleva a tomar la decisión de suspender por esta ocasión el trabajo programado para esta investigación en esta zona del Totonacapan, no sin dejar abierta la posibilidad de acercarme y conocer a los poetas tutunakú del estado de Veracruz en ocasiones posteriores.

Así mismo, como una capa de la localización de los poetas tutunakú de la Sierra Norte de Puebla se realizó un *muestreo de los participantes*, que consiste en buscar por áreas, ciertos sujetos que representen la realidad que se busca conocer (Bryman, 2012, s/p), en este caso ubicar los escenarios en los que se lleva a cabo el ejercicio literario de la poesía tutunakú contemporánea, así como los medios de difusión.

De tal forma que, posterior a la georreferenciación de la región del Totonacapan a partir del territorio que habita el pueblo tutunakú actualmente y en búsqueda de los poetas tutunakú de Puebla, se tomaron en cuenta los espacios donde participan dichos poetas: lugar de origen, lugar de residencia actual y/o laboral y los espacios virtuales en los que interactúan. Lo cual nos lleva a ubicar a estos poetas tutunakú en la Sierra Norte de Puebla, originarios de comunidades relativamente cercanas entre sí: Ixtepec, Huehuetla y Tuxtla, las cuales son los lugares de origen de Manuel Espinosa Sainos, Alfredo Santiago Gómez y Cruz Alejandra Lucas Juárez, respectivamente.

Así mismo, de acuerdo con lo que estos tres poetas comparten en Facebook y posteriormente comentan en entrevista, sus lugares de residencia actual no son los mismos que sus lugares de origen, ya que han migrado hacia otros espacios en el país por cuestiones de trabajo, estudios universitarios y de vida familiar. En el caso de Manuel Espinosa Sainos, es constantemente compartido por él en sus redes sociales, que además de ser poeta tutunakú, se desempeña también como locutor en esta lengua en la estación de radio: *XECTZ La Voz de la Sierra Norte* que transmite desde Cuetzalan, Puebla, lugar ubicado igualmente en la Sierra Madre Oriental. Las actividades de Manuel Espinosa Sainos, le hacen transitar entre estas dos comunidades: Ixtepec, Puebla donde nace y tiene su residencia y Cuetzalan, Puebla, donde trabaja como locutor de la radio indígena hace más de veinte años.

En cuanto a la poeta Cruz Alejandra Lucas Juárez, nace en la comunidad de Tuxtla, perteneciente al municipio de Zapotitlán de Méndez, Puebla, posteriormente estudia la Licenciatura de Lengua y Cultura en la Universidad Intercultural del Estado de Puebla, en su sede ubicada en Huehuetla, Puebla, donde conoce a su esposo, con el que forma una familia y vive actualmente en la comunidad de Azacoaloya, Chilapa en el estado de Guerrero, de donde es originario el escritor náhuatl Martín Jacinto Meza, conocido como Martín Tonalmeyotl, pareja de la poeta tutunakú. Al igual que Manuel Espinosa, Cruz Alejandra

Lucas, transita entre dos espacios, el estado de Guerrero y su comunidad de origen, Tuxtla, Puebla, a la que constantemente regresa para impartir talleres sobre la cosmovisión tutunakú, así como visitar a su familia. Además de que realiza presentaciones literarias en diferentes puntos del país, los más recientes la han llevado a la Ciudad de México, la ciudad de Puebla, Querétaro, etc.

En el caso de Alfredo Santiago Gómez, de viva voz, cuenta que nació en la ciudad de México ya que su padre y madre, originarios de Leacaman, Huehuetla, Puebla, migraron a esta ciudad en búsqueda de trabajo. Sin embargo, alrededor de los seis años, vuelven a su comunidad de origen, donde Alfredo y su hermano son registrados como originarios de este pueblo, es ahí donde aprende la lengua tutunakú y donde permanece hasta la edad de veintitrés años, cuando regresa a la Ciudad de México para iniciar sus estudios universitarios en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Finalmente, siguiendo con Bryman (2012), se establecieron algunos criterios de selección de acuerdo con el *muestreo por criterios* que nos permite encontrar ciertas características en la participación y en la trayectoria de los poetas tutunakú, las cuales permiten definirlos como intelectuales. Este tipo de muestreo es una selección intencional de los participantes (ibid., s/p), la cual permite delimitar la participación de estos poetas, en el entendido de que, para asumirse como intelectuales de sus comunidades, no sólo promueven la conservación de sus lengua y cultura a través de su ejercicio literario, sino que realizan otras actividades que los vinculan a sus lugares de origen y les validan como representantes tutunakú dentro y fuera de estos espacios. De tal forma que, en ese afán de conocer tanto la poesía, como otras actividades de gestión y promoción cultural que realizan los poetas tutunakú de la Sierra Norte de Puebla, para esta investigación se tomaron en cuenta los siguientes criterios de selección:

a) Que sean poetas que escriben en tutunakú, cabe destacar en este punto que existen distintos escritores que traducen su obra escrita en español a alguna lengua indígena, sin embargo nos interesa conocer los significados que contiene la creación poética pensada y escrita en la lengua tutunakú, ya que como es sabido esta, otorga una manera de concebir el mundo y relacionarse con la naturaleza, los territorios, la

propia interacción con los hablantes de la misma lengua está determinada por su práctica.

b) Poetas tutunakú vivos, si bien, se consideran los antecedentes de la literatura tutunakú contemporánea en el apartado del contexto, sin embargo, interesa conocer la participación de los Intelectuales tutunakú contemporáneos, por tal motivo, se anota este criterio. De tal manera que podamos acercarnos a conocer la importancia de la creación literaria tutunakú actual, misma que responde a un momento en específico, lo cual da cuenta también de los interlocutores de los poetas tutunakú, así como de los espacios donde difunden su poesía.

c) Con obras publicadas recientemente (últimos 10 años) este criterio es establecido con la finalidad de ir más allá del relato biográfico, ya que como veremos más adelante, el trabajo a partir de historias de vida pretende generar una reflexión acerca de la poesía tutunakú y su influencia en la conservación de su lengua a partir de la conversación con los poetas tutunakú.

d) Que además de escribir poesía en su lengua, participen en otras actividades en sus comunidades, relacionadas con la representatividad de estas, a través de la gestión y promoción cultural. Lo anterior con la finalidad de conocer si existe un vínculo entre el quehacer poético que se hace en la lengua tutunakú y otras acciones de promoción, conservación de la lengua, los territorios, la identidad del pueblo tutunakú.

Anteriormente, se había anotado un criterio que versaba sobre la difusión de la poesía tutunakú en redes sociales, sin embargo, este punto se eliminó ya que conforme observaba la interacción de los poetas en Facebook, me percaté de que sólo Manuel Espinosa Sainos ocupa la red social digital para difundir parte de su poesía, los poetas más jóvenes utilizan el espacio virtual para difundir eventos y presentaciones donde participan, así como su opinión sobre los asuntos del pueblo tutunakú, pero no sus poemas. De tal forma que el criterio en mención me hubiera llevado a trabajar únicamente con un poeta, lo que reduciría aún más el panorama que aquí he pretendido conocer.

En relación con la conformación de esta muestra en la propuesta del hacer decolonial, hasta el momento he encontrado a tres poetas que escriben en tutunakú originarios de la Sierra Norte de Puebla y que desde el protocolo de investigación se han considerado, ya que, de acuerdo con datos biográficos consultados en internet, así como la observación de los contenidos que comparten en las redes sociales, en específico en *Facebook*, se puede tener un primer acercamiento a los poetas tutunakú, así como a las actividades que realizan y difunden a través de sus cuentas personales de esta red social.

De tal forma que estos poetas tutunakú, me han permitido acercarme de una manera particular a la situación actual de su lengua y en consecuencia de su cultura y los elementos que, de ella, parte su identidad como pueblo tutunakú en la actualidad. Dicho lo anterior, en este trabajo de investigación, intento poner en el centro las narraciones, el senti-pensar de los poetas tutunakú contemporáneos de la Sierra Norte de Puebla, con la finalidad de conocer la participación que tienen dentro y fuera de sus comunidades como poetas de las mismas.

5.2.1. Historia de vida, el principio del diálogo.

Como es sabido el método biográfico del paradigma cualitativo en las ciencias sociales, tiene diversas técnicas de aplicación, algunas tradicionales y otras que creativamente han intentado ser una alternativa a las metodologías de la ciencia positivista. La gran mayoría de estas técnicas se han retomado en ese sentido, por la teoría feminista, con el objetivo de darle voz a las mujeres en este caso, pero también a grupos sociales que igualmente, viven la desigualdad social a causa de las estructuras que subyacen en el sistema capitalista.

La práctica de la descolonización de las ciencias sociales no intenta despojarse de las metodologías occidentales, sino aprender, conocer las herramientas disponibles en el quehacer de la investigación social e implementarlas de manera creativa y ética, de tal forma que podamos generar condiciones para la horizontalidad sujeto-sujeto, así mismo lo interpretan Ortiz y Arias (2018) de Levinas:

“(…) Apartarnos de la epistemología que privilegia la relación sujeto-objeto, y configurar una filosofía que se concentra en la relación sujeto- sujeto, es decir, entre un yo con otro yo. Entonces no se trata solo de reconfigurar las ciencias sociales y de crear un nuevo paradigma, sino que urge decolonizarlas”. (p. 150)

Esta es precisamente la característica principal de las técnicas que parten de la Producción Horizontal del Conocimiento, ya que esta, “tiene que ver con encontrar las maneras para responder a preguntas sociales a partir de una metodología dispuesta a modificarse contextualmente en cualquier momento” (Corona, 2020, p.13), de tal forma podemos darle en el territorio de la investigación un espacio a la propia voz de cada persona, de su experiencia de vida en torno a cierto hecho social o la trayectoria de ciertos grupos sociales, familias, etc. Es decir que el conocimiento que se manifiesta a través de las narrativas y los relatos orales tiene la misma validez que el conocimiento que se aprende y reproduce en los documentos académicos.

Como se sabe, existen distintos actores sociales en los también diversos escenarios de la realidad social y en ese sentido Güereca (2016) refiere que, “la historia de vida permite un acercamiento a diversidad de actores sociales, en tanto sujetos de conocimiento. Se destaca su uso en la investigación social para el análisis sobre las formas y contenidos de diversos movimientos sociales que se tejen desde la subalternidad” (p. 127). En el caso de este trabajo, me he acercado al contexto del pueblo tutunakú, en específico a la región de la Sierra Norte de Puebla, donde anteriormente he trabajado¹⁰ en colaboración con adultos mayores pertenecientes a la comunidad de Zapotitlán de Méndez, Puebla, donde la pérdida de la lengua tutunakú es casi tangible. Así mismo he podido acercarme al problema de la pérdida de la lengua tutunakú a través de distintas generaciones como niños y niñas a través de un taller de tutunakú, así como a las madres que transmiten su lengua por sus trabajos de crianza y cuidados que realizan en sus hogares.

El planteamiento que realizo en este trabajo, me ha llevado a conocer a unos actores sociales muy peculiares dentro de las comunidades tutunakú, escritores bilingües, que desde temprana edad han tenido la sensibilidad para acercarse al arte y concebir la vida a través de este y que además se han convertido en figuras públicas a través de su quehacer como poetas en su

¹⁰ Tesis: “*La tradición oral y los medios de comunicación masiva. El caso de la tradición oral totonaca en el contexto de la comunicación moderna*” de Karen Reyes (2015).

lengua, lo cual los ha llevado a ser intelectuales del pueblo tutunakú, posición desde la cual realizan acciones de conservación, promoción de su lengua y cultura.

En este sentido, conocer la historia de vida de Manuel Espinosa Sainos, Cruz Alejandra Lucas Juárez y Alfredo Santiago Gómez, representantes de la poesía tutunakú contemporánea, me ha permitido encontrar en su trayectoria de vida, los hechos que los ha llevado a convertirse en intelectuales, a conocer las temáticas y motivaciones impresas en la poesía tutunakú contemporánea, así como los espacios en los que participan estos escritores.

En relación con esta forma de concebir al intelectual tutunakú y siguiendo con lo que dice Güereca (2016), la historia de vida como principio del diálogo, es de gran utilidad ya que, “permite el conocimiento de temáticas centradas en los actores sociales, de las que deriva el conocimiento de la formación de liderazgos, el sentido e intensidad de la participación política, la experiencia de los sujetos políticos que los conduce a la creación de propuestas, denuncias y demandas” (p.217), de tal manera que en la narrativa de los poetas tutunakú he podido conocer en cierta medida la forma en la que se da la participación política de estos poetas en relación con la situación de pérdida de su lengua en la actualidad.

Aunado a lo anterior, la autora, refiere dos contextos que nos permite conocer la historia de vida de primera cuenta, el primero es el aspecto político: “es decir, el entramado de relaciones de poder en que se participa” (Güereca, 2016, p.132) y el segundo es la cuestión social y cultural que, “abarca una red de significados y sentidos que los actores atribuyen a su experiencia de vida dentro de la comunidad, el entorno y la sociedad en que interaccionan” (ibid.). De tal forma que, en las descripciones y narraciones vertidas en la historia de vida de cada uno de estos poetas, hemos podido reflexionar en el intercambio dialógico, diferentes elementos de la participación política, las acciones y la postura ante la tendencia de pérdida de su lengua materna, así como la significación de los espacios en los que interactúan.

Güereca (2016) hace una breve distinción entre la biografía y la autobiografía, que se distinguen por el autor de cada una, de tal forma que la participación del o la investigadora, es fundamental para definir el estilo en el que se sitúa la perspectiva metodológica (p.128), en este caso me he interesado por conocer la vida de los poetas tutunakú contemporáneos, orientando las temáticas hacia la pérdida de la lengua materna, la identidad étnica y la participación política.

La autora hace igualmente la distinción entre la biografía, la historia de vida y el relato de vida, de tal manera que la historia de vida podría definirse como el conocimiento de la vida de una persona, motivada por un investigador o investigadora en torno a ciertas temáticas de interés, lo cual la separa de la biografía, ya que la historia de vida no sólo transcribe el relato para conformarlo como biografía, sino que pretende un ejercicio de análisis (entre quien motiva la narración y quien narra su vida) de esa información en torno a los planteamientos de los que parte, igualmente se distingue del relato en tanto que este es una versión de la propia persona, que se transcribe o publica tal cual ha sido relatado (ibid.).

Güereca (2016) sostiene que “la historia de vida no es una técnica de investigación, es una metodología porque agrupa el uso de diversas técnicas para lograrse y está orientada por teorías y enfoques críticos en las ciencias sociales” (p. 128), en este sentido la historia de vida es el punto del cual parte esta investigación, ya que hay en torno a esta una forma de acercarse a la realidad que es flexible, que permite adaptarse a las exigencias de los contextos y sus actores sociales, además de que permite, a través de la escucha, propiciar la horizontalidad discursiva entre quienes participan en su elaboración.

En la historia de vida como método de investigación, dice Güereca (2016), confluyen diferentes técnicas tales como: “la historiografía, la etnografía, el análisis de discurso y la investigación participativa”, elementos que se han desarrollado a lo largo de este trabajo en torno a las trayectorias de los poetas tutunakú, en donde he intentado como ejercicio historiográfico la búsqueda de datos históricos que refieran a la literatura tutunakú tanto prehispánica como contemporánea, de lo cual he encontrado muy poco, pero que al ampliar el panorama hacia otras literaturas indígenas, se puede vislumbrar la manera en la que se configura actualmente la escritura poética tutunakú.

Cuando nos acercamos a conocer a una persona, es imprescindible mirar y conocer también el lugar donde vive, los espacios que transita e interactúa, en el caso de los poetas tutunakú, algunos de estos lugares fueron evocados, algunos no pude conocerlos físicamente, sin embargo en sus relatos se reconocen estos espacios a través de su percepción, además de que se han mapeado para observar la dirección de sus trayectorias en relación con estos lugares, así como observar su importancia en la significación de estos espacios en la propia creación literaria. Güereca (2016) retoma de Aceves estos elementos: “espacios, intensidad, sentido,

trascendencia, pertenencia social” (p.130) que si bien el acercamiento para identificarlos en la historia de vida, corresponden a otras técnicas de investigación, sin embargo, como se menciona arriba, forman parte igualmente de la preparación para emprender la Producción Horizontal de Conocimiento que define Corona Berkin (2020).

Dicho lo anterior, para poder generar un diálogo horizontal a través de la historia de vida, viendo a esta como una motivación del “conversar alternativo” (Ortiz y Arias, 2018, p.158), esta tuvo ciertas características que fungieron como guía para conocer a los poetas tutunakú. En este sentido y siguiendo con lo que dice Güereca (2016), la historia de vida que se desarrolló en este trabajo es “de tipo *temático* y *de rango amplio* se desarrollan como estudios de comunidad, de barrio, de un sector urbano o, quizá, de una región, donde se encuentren fenómenos heterogéneos y en diversos niveles socioculturales” (p. 132). Así mismo la búsqueda de los participantes en la investigación se dio a través, como lo menciono arriba, del muestreo intencional, partiendo de la georreferenciación de poetas tutunakú, quienes son figuras públicas, lo que permite tener un conocimiento previo de sus trayectorias y datos biográficos, así mismo, se establecieron ciertos criterios con la finalidad de conocer la relación entre la labor de la creación literaria con las problemáticas actuales del pueblo tutunakú, tales como la pérdida de su lengua.

Otro elemento que caracteriza a la historia de vida, con la cual trabajamos, es la entrevista no estructurada, esto con el afán de mantener la horizontalidad y propiciar un diálogo que incluso pudiera llevarnos a la conversación con los poetas tutunakú. La cualidad de este tipo de entrevista señala Güereca (2016) es que “presupone que los entrevistados poseen información valiosa para la investigación, pero es difícil obtenerla mediante cuestionamientos directos” (p.142), de tal manera que la guía de preguntas se formuló en torno a categorías de análisis que planteamos en el apartado teórico de este trabajo, pero con la posibilidad de ser transformadas en todo momento, sobre todo por los conocimientos aportados a través de las narrativas de los poetas.

Es así como a lo largo del trabajo se verá cómo estas herramientas metodológicas, se van acomodando para adaptarse a la particularidad de la interacción dialógica con los poetas tutunakú. Incluso los objetivos de este trabajo se han ajustado a las demandas de las realidades sociales a las que nos acercamos con este estudio.

Tabla 4*Relación entre objetivos categorías de análisis y conceptos*

| Objetivo General | Objetivos específicos | Categorías de análisis | Conceptos ordenadores |
|---|--|-------------------------------|---|
| Analizar la situación actual de la lengua tutunakú a través de la producción horizontal del conocimiento con poetas tutunakú de la Sierra Norte de Puebla | | Intelectuales Indígenas | Profesionales indígenas |
| | | | Poetas tutunakú |
| | Reflexionar en diálogo con poetas tutunakú, las formas de participación política que practican. | Participación política | Poesía tutunakú |
| | | | Conservación y promoción de la lengua |
| | | | Relación con su comunidad y forma de vida |
| | Conocer los elementos de la identidad tutunakú representados en la poesía. | Identidad étnica | Cultura autónoma |
| | | | Cultura apropiada |
| | Identificar los espacios, interlocutores y acciones relacionadas con la representatividad de los poetas tutunakú contemporáneos. | Poesía tutunakú contemporánea | Significación y resignificación de lugares de origen y espacios de participación. |
| | | | Temáticas de la poesía tutunakú contemporánea. |
| | | | Sentido de la poesía tutunakú contemporánea |

Elaboración colectiva a través de categorías teóricas y la información recolectada en entrevistas con poetas tutunakú.

A partir de la perspectiva decolonial, la entrevista no podría ser un instrumento metodológico, sin embargo, acudo aquí al cuestionamiento como un primer encuentro entre este planteamiento y los poetas tutunakú, como ese generador del conflicto que es el principio del diálogo, al que Sara Corona (2020) define de la siguiente manera:

En la PHC (Producción Horizontal del Conocimiento) optamos por el conflicto como condición generadora: los discursos distintos se exponen uno frente a otro y se prestan para construir algo nuevo. De esta manera, la práctica de la investigación transforma las relaciones sociales y los lenguajes con los que se identifica el mundo, y así genera nuevo conocimiento. El resultado del *conflicto generador* son diálogos (...) (pp. 29-30).

En este sentido la entrevista no estructurada ha sido la guía para organizar el trabajo en campo, mismo que sin duda fue adaptándose a la disponibilidad de tiempo e interés por participar del diálogo, de los poetas tutunakú. Tan es así que las temáticas y las preguntas fueron distintas con Manuel Espinosa Sainos, Cruz Alejandra Lucas Juárez y Alfredo Santiago Gómez, de esta manera experimentamos con los tres tipos de entrevista no estructurada que menciona Güereca (2016): “etnográfica, profunda y enfocada” (p.142), los cuales más adelante describo como parte del encuentro con cada poeta.

A diferencia de los relatos de vida, que construyen (o reconstruyen) ciertos sucesos a partir de las vivencias de diferentes personas. La historia de vida busca conocer la biografía de un individuo para identificar en ella ciertos aspectos que sirvan de análisis, orientado a un tema de estudio planteado previamente, en la que “la identidad del narrador está íntimamente ligada a su trayectoria de vida mediante una vía de dos direcciones” (Castanheira, 2000, p.95), la de su trayectoria e identidad.

En el contexto de las metodologías feministas, Raquel Güereca (2016), define las principales consideraciones para desarrollar la *historia de vida* en la investigación social. Güereca (2016) dice que, las historias de vida nos permiten conocer a través de los relatos de los sujetos de investigación, diferentes aspectos como los lugares donde se desarrollan las experiencias narradas, así como la intensidad, sentido y trascendencia de estas y cómo sus historias definen su identidad y sentido de pertenencia a su comunidad (pp.129-130).

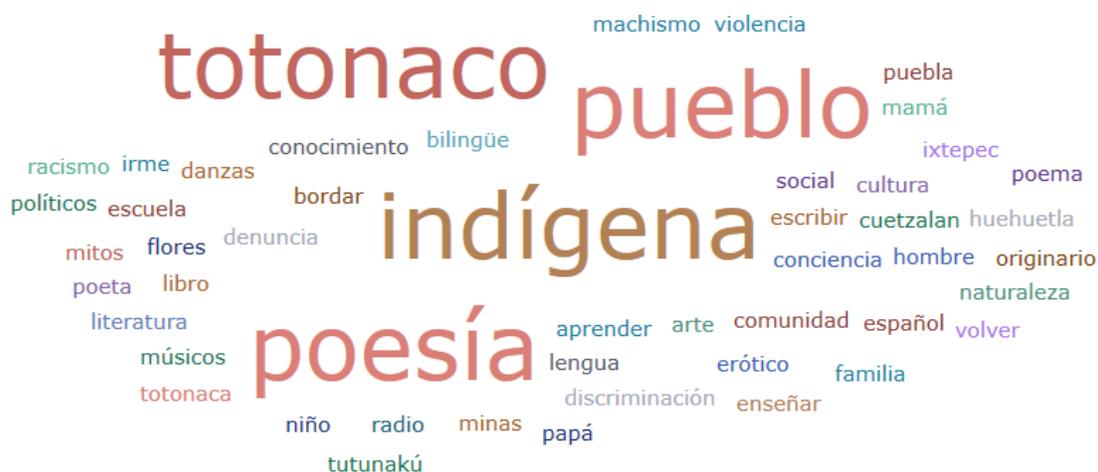
En este entendido, las historias de vida de los poetas tutunakú, han permitido en primera instancia conocer la forma de ver su comunidad, su cultura y la situación actual de su lengua

materna a través de su mirada, su experiencia y su ejercicio poético, además de qué postura tienen ante esta. Así mismo, a través de esta herramienta, he podido conocer la forma en la que estos poetas se han convertido en representantes e intelectuales de su cultura y cómo se desempeña este rol dentro y fuera de su comunidad. Si bien el tema central es la poesía tutunakú como territorio autónomo de las ideas, sin embargo, se revisaron otras temáticas con el afán de conocer la participación que tienen los poetas en sus comunidades, las cuales los llevan precisamente a convertirse en intelectuales indígenas.

5.2.1.1. Manuel Espinosa Sainos

Imagen 1

Nube de palabras del poeta Manuel Espinosa Sainos



Fuente: Archivos de entrevista, realizados con Atlas.ti 23

El primer encuentro que tuve con un poeta tutunakú fue con Manuel Espinosa Sainos, platicamos por primera vez de manera virtual, ya que las medidas sanitarias por la pandemia de Covid-19 mantenían las recomendaciones de confinamiento en ese momento a causa de los repuntes en los contagios. Sin embargo, gracias a las tecnologías de la información, pudimos reunirnos mediante una videollamada, misma que acordamos mediante la aplicación

de mensajería de Facebook (Messenger), luego de que le platicara al escritor por esta vía, sobre mi interés por realizar este trabajo conjunto acerca de la poesía y la lengua tutunakú.

Es importante mencionar que el poeta Manuel Espinosa Sainos y yo somos originarios de la misma comunidad, Ixtepec, Puebla y aunque no nos conocíamos de forma personal, únicamente a través de Facebook, el hecho de sabernos paisanos y de identificar a mi familia en el pueblo, fue una motivación que dio apertura a la manera en la que nos fuimos conociendo Manuel Espinosa y yo a lo largo de seis sesiones de conversaciones que sostuvimos en diferentes espacios tanto de manera virtual, como presencial.

Manuel Espinosa Sainos es una persona que emana tranquilidad al hablar, muy amable y respetuoso, quien sin duda tiene amplios conocimientos sobre su lengua materna. Desde que expuse la intención de este trabajo vía mensaje, se mostró con mucha disposición para colaborar con el tema, de tal manera que comenzamos con entrevistas en el mes de julio de 2022, como ya he mencionado, este primer encuentro se dio de manera virtual, durante el cual le platicué de manera más extensa el planteamiento del trabajo y el interés por hablar de la poesía tutunakú, de la lengua y de su papel como poetas y representantes de sus comunidades a través su quehacer como artistas. En este mismo momento comenté sobre mi disposición de colaborar no sólo en este proceso de generación de conocimiento, sino de participar en otras acciones relacionadas con la conservación de la lengua, identidad y cultura tutunakú, así como de cualquier proceso comunitario que me permitiera conocer y generar un vínculo con los pueblos, que no sólo estuviera motivado por la investigación, sino por otra manera de entretener nuestros conocimientos, emociones y experiencias.

En esa primera ocasión tenía previsto abordar de manera cronológica la vida del poeta, sin embargo, minutos antes de comenzar la videollamada, reflexioné acerca de la apertura que podría tener en la charla conmigo, siendo la primera vez que conversábamos y dado que comenzábamos a conocernos, pensé que hablar de la infancia o un tema tan íntimo como es la vida familiar, no permitiría la fluidez en la conversación. En ese sentido, y gracias a la organización previa de las temáticas a partir de la guía de preguntas de la entrevista a semiestructurada enfocada, de la cual Güereca (2016) refiere que, es muy útil cuando se trata de líderes u otros actores sociales que disponen de poco tiempo por sus actividades, además

de que esta organiza ciertas temáticas, con una guía de preguntas que van dirigiendo hacia esos temas, pero que permiten respuestas amplias.

De esta forma, comenzamos a platicar sobre los acontecimientos que el escritor Manuel Espinosa Sainos, consideraba como más importantes en su trayectoria como poeta tutunakú, tales como publicaciones, motivaciones, platicamos incluso del momento en el que comienza a escribir y la influencia del poeta tutunakú veracruzano Jun Tiburcio, a quien conoce Manuel Espinosa en su juventud y en un momento en el que él ya tenía el interés de escribir poesía.

Posteriormente acordamos mediante mensaje de texto, conocernos en persona en el marco de la celebración de la feria patronal de Ixtepec, Puebla que se realizó los días 13, 14 y 15 de agosto de 2022. Anterior a esta celebración, el poeta tutunakú originario de esta comunidad, participó en la organización de rifas y recaudación de recursos económicos, para cubrir los gastos de adquisición de vestuario de danzantes de “los tejoneros” y “los negritos”, así como del mantenimiento de instrumentos de los músicos de sones y huapangos que amenizan estas danzas durante su participación en la feria.

Aunque el poeta se mantuvo muy activo en los preparativos y organización con los danzantes, no acudió a la ceremonia religiosa donde bailaron los danzantes de los rituales mencionados, lo anterior a causa de las recomendaciones sanitarias de Covid-19 que se emitían a nivel nacional hasta ese momento y que aunque muy pocas personas en Ixtepec portaban cubrebocas, el poeta decidió resguardarse a causa de las comorbilidades que padece, las cuales le colocaban en una situación de vulnerabilidad y mayor riesgo de enfermedad grave en caso de contagio. A pesar de esto, Manuel Espinosa, me abrió las puertas de su casa, donde pude conocerlo en persona y donde pudimos platicar extensamente sobre nuestra comunidad, Ixtepec, Puebla, ya que en este segundo encuentro -el primero de forma presencial- las temáticas que abordamos fueron sobre el pueblo, la significación de este lugar en su creación poética, la familia, la infancia y finalmente la organización y participación política.

Tanto en redes sociales, como en la vida cotidiana, se observa cómo el poeta tutunakú, se mantiene vinculado a su comunidad, no sólo desde su ejercicio poético, sino de actividades que le permiten seguir siendo parte de su pueblo, al interactuar con las diferentes expresiones artísticas, culturales y sociales. En Ixtepec, tras varios años de trabajo en la poesía tutunakú, el escritor es reconocido como tal. Así mismo al exterior de su comunidad ha recibido

reconocimiento por parte de instituciones y otros escritores del ámbito nacional como Elena Poniatowska.

Imagen 2

Primer encuentro en la casa del poeta tutunakú Manuel Espinosa Sainos



Posterior a este encuentro, tuvimos otra conversación de manera virtual, aprovechando las facilidades de las nuevas tecnologías, así como la disposición del tiempo del poeta Manuel Espinosa, quien además de dedicarse a la escritura en su lengua, es también locutor de radio, en donde trabaja desde hace más de veinte años en Cuetzalan, Puebla. Aunado a su trabajo como locutor y en conmemoración del día del locutor, decidimos en conjunto, hablar sobre su incursión en esta otra profesión que ejerce igualmente en su lengua materna, así como en español, reflexionamos en esta sesión virtual, en torno a la convivencia o tensiones entre el pueblo tutunakú y el náhuatl, ya que cerca de Cuetzalan existe un centro ceremonial tutunakú, llamado Yohualichan, donde actualmente no hay ya población tutunakú, sino náhuatl, así mismo en Cuetzalan, lugar que se dice, fue un santuario del pueblo tutunakú del cual posteriormente fue despojado.

La programación de las conversaciones que sostuvimos el poeta tutunakú y yo, se dieron en la medida que su trabajo en la radio, su labor comunitaria y sus actividades de presentaciones literarias, nos permitieron encontrarnos. Así es como la cuarta ocasión que nos vimos, acordamos hacerlo en Cuetzalan, Puebla, lugar donde me permitió conocer las instalaciones de la estación de radio *XECTZ La Voz de la Sierra Norte* perteneciente a la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), donde labora como locutor Manuel Espinosa Sainos y donde reflexionamos en torno a los espacios donde difunde su poesía, los medios de comunicación y los interlocutores de la escritura literaria en tutunakú actualmente.

Imagen 3

Entrada de las instalaciones de la Radiodifusora XECTZ en Cuetzalan, Puebla



Como se puede, observar, poco a poco, las características de la entrevista semiestructurada, fueron transitando hacia la entrevista etnográfica, la cual Güereca, define como:

(...) Parte de un proceso de observación participante porque el entrevistado ha sido estudiado en diferentes contextos asociados con sus actividades regulares e interrogado en varias oportunidades. La historia oral y de vida, por su rango focalizado, utiliza la entrevista etnográfica sin que ello obligue al investigador a ser observador participante o tener un trabajo de campo exhaustivo en la comunidad donde se desenvuelve el entrevistado (Güereca, 2016, p.143)

En el caso de Manuel Espinosa Sainos, expuse desde el inicio la intención de platicar con él en múltiples ocasiones, así como el de conocer los lugares donde habita, trabaja e interactúa. De acuerdo con la propuesta inicial y al ritmo que sus actividades nos permitieron, nos reunimos tres ocasiones en Ixtepec, Puebla, una en Cuetzalan y dos de manera virtual, teniendo charlas de una hora o más de duración. Es así como la trayectoria de vida de Manuel Espinosa Sainos es la que pude conocer de manera más extensa.

Los últimos dos encuentros que tuvimos el poeta y yo, fueron en su casa en Ixtepec, Puebla, donde a pesar de sus ocupaciones familiares y cotidianas, me recibió amablemente y cortésmente en una casa de su propiedad, de reciente construcción y la cual menciona en entrevista, que tuvo la posibilidad de construir gracias a su trabajo como escritor tutunakú y por lo cual tiene la intención de abrirla como un espacio de intercambio cultural en su comunidad, en torno a estas acciones que ya realiza como parte de la conservación de su lengua y cultura.

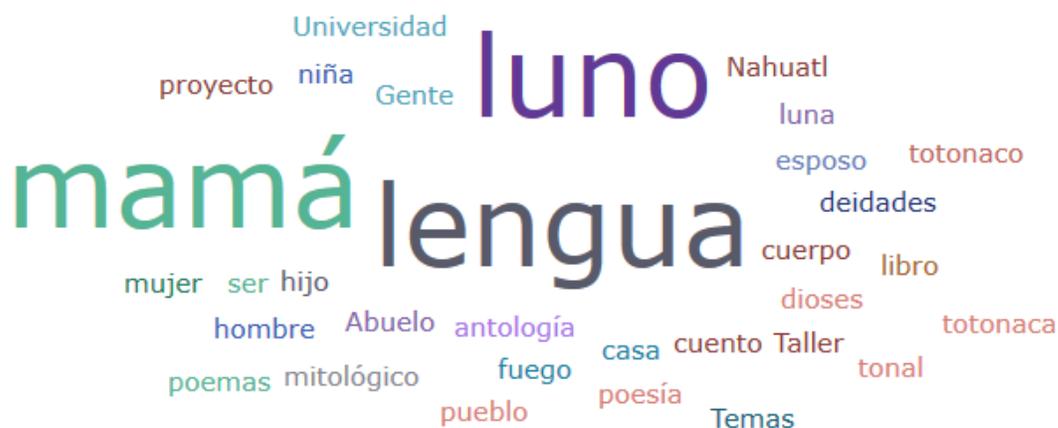
En estos encuentros, la duración de las charlas fue corta, sin embargo, un cierre muy enriquecedor acerca de su postura actual ante la pérdida y el despojo de su lengua a causa del racismo, así mismo pudimos platicar sobre las temáticas que se están abordando actualmente en la poesía tutunakú, como la violencia de género, el erotismo, la defensa de los territorios, etc. Finalmente nos despedimos reflexionando en torno al porvenir de la creación literaria de la lengua tutunakú, la cual, como ha observado el poeta a lo largo de veinte años, de manera paulatina, pero ha ido cobrando fuerza dentro de las significaciones identitarias del pueblo tutunakú, así como frente a otros interlocutores que encuentran fuera de las comunidades tutunakú.

Finalmente lo visité en Cuetzalan, sin afán de entrevistarlo, aunque terminamos teniendo una reflexión importante en este último encuentro, que propuse a manera de cierre y agradecimiento al poeta tutunakú Manuel Espinosa Sainos.

5.2.1.2. Cruz Alejandra Lucas Juárez

Imagen 4

Nube de palabras de la poeta Cruz Alejandra Lucas Juárez



Fuente: Archivos de entrevista, realizados con Atlas.ti 23

Anterior a la elaboración de este trabajo de investigación, motivada por el gusto como lectora, de la poesía en general y en particular por el interés de conocer a poetas que escriben en alguna de las lenguas originarias de México, decidí enviar solicitud de amistad, en diferentes momentos, a varios escritores que escriben en alguna de estas lenguas, a través de la red social digital Facebook, es así como hace varios años interactúo a través de este espacio virtual con poetas entre ellos Manuel Espinosa Sainos y más recientemente con los poetas tutunakú más jóvenes: Cruz Alejandra Lucas Juárez y Alfredo Santiago, quienes decidieron aceptar esta solicitud de amistad.

De la misma forma que contacté a Manuel Espinosa Sainos, envié mensajes a Cruz Alejandra Lucas y Alfredo Santiago, exponiendo las intenciones del trabajo, así como la de conocerlos. Esta invitación la hice al mismo tiempo que con Manuel Espinosa, sin embargo, no obtuve

respuesta en el mismo momento. Es así como en diferentes ocasiones intenté obtener una respuesta para, primero, poder hablar detalladamente sobre el proyecto de investigación con Cruz Alejandra y Alfredo.

Ambos me comentaron que estaban en disposición de apoyarme en colaborar con el trabajo, sin embargo, no se concretaban las citas ni de manera virtual, ni presencial en las comunidades donde residían en ese momento. En el caso de Cruz Alejandra, como he mencionado anteriormente, ella reside en Atzacotalaya, Guerrero, como parte de su vida marital y familiar con el escritor náhuatl Martín Tonalmeyotl, quien es originario de esta comunidad y actualmente es comisionado de la misma.

Dada la lejanía de la residencia de Cruz Alejandra y las diferentes ocupaciones como becaria del Fondo Nacional para la Cultura y las Artes (FONCA), presentaciones literarias, talleres literarios, su apoyo como esposa del comisionado de Atzacotalaya, así como sus trabajos de cuidados y crianza como madre de un niño de cuatro años. Fueron motivos que dificultaron encontrar un espacio para nuestro encuentro, de tal manera que decidí no insistir más en que participara la poeta Cruz Alejandra Lucas en este trabajo.

Sin embargo, en enero de 2023 observé el anuncio de la celebración de la feria patronal de Tuxtla, Puebla, de donde es originaria Cruz Alejandra. Lo cual vi como una oportunidad de poder platicar con ella, de tal forma que me comuniqué vía Messenger de Facebook, preguntando si acudiría a la feria de Tuxtla. A lo cual ella respondió de manera afirmativa y fue así como la invité nuevamente a que pudiéramos darnos un momento para encontrarnos y conversar.

Cruz Alejandra, accedió amablemente a este encuentro, a pesar de que se encontraba un poco enferma en ese momento, me concedió un espacio y fue así como me recibió en su casa el día 21 de enero de 2023. Antes de nuestro encuentro, me reencontré con Tuxtla, un pueblo que ya había visitado en otras ocasiones y que forma parte del mismo municipio - Zapotitlán de Méndez, Puebla- donde radiqué por más de diez años. Fui a la iglesia, a presenciar las danzas, a observar el pueblo y caminar por sus calles. Fue por una larga cuesta que llegué a la carretera que va de Zapotitlán de Méndez a Ixtepec, Puebla, donde se ubica la casa de la poeta tutunakú, a pesar de que me envió la ubicación de su domicilio, el navegador de gps no ubicaba la vivienda, por lo que, preguntando por ella, fue como encontré su casa.

No he visitado una casa en la Sierra Norte de Puebla, donde no me hayan ofrecido, agua, café, té, galletas o algo de comer. La casa de Cruz no fue la excepción, ella misma me convidó un poco de lo que estaba desayunando en compañía de un tío y que su madre cocinó amablemente. Compartir la mesa sin duda, nos permitió comenzar a charlar, donde pude hablarle sobre mí con la intención de que me conociera y luego me permitiera también conocerla. Hablamos de la vocación de artistas que hay en su casa, siendo la mayor de ocho hermanos, donde ella escribe en su lengua, así como dos de sus hermanos que también se han dedicado a la escritura de cuento tutunakú, así como una de sus hermanas que escribió un poema en tutunakú: “*Xumpip Tsumat / La niña cucaracha*”¹¹ sobre la discriminación lingüística actual. Tuve la fortuna de conocer en el mismo espacio a su hijo Tonal, de cuatro años, que habla náhuatl, tutunakú y español.

Imagen 5

Entrevista con la poeta tutunakú Cruz Alejandra Lucas Juárez



Conforme avanzaba nuestra plática, me percaté de que dadas las dificultades para acordar ese encuentro con Cruz Alejandra, probablemente no podríamos encontrarnos en una siguiente ocasión, de tal manera que, aunque le propuse al inicio trabajar en diferentes sesiones, las exigencias de su caso en particular, en torno a sus ocupaciones, la entrevista se transformó en una sesión de entrevista a profundidad, la cual siguiendo con lo que dice

¹¹ “Xumpip Tsumat / La niña cucaracha” de Eréndira Lucas Juárez (2020) disponible en:

<https://camposdeplumas.com/2021/04/27/xumpip-tsumat/>

Güereca, “la entrevista a profundidad no tiene establecido un cuestionario o guía, pero sí una serie de temáticas que permitan explorar lo que se pretende analizar usarla en la historia oral y de vida es *recuperar los elementos biográficos que den cuenta del sentido subjetivo de las acciones sociales*” (2016, pp.144-145).

De esta manera, decidí abordar, aunque de manera más breve, todas las temáticas propuestas como guía para conocer la postura de Cruz Alejandra en torno a su labor como poeta, su participación en la conservación de su lengua a través de la identidad, los temas que aborda en su creación poética como las deidades totonacas, la concepción de la mujer en este espacio y los contextos de violencia en los que le ha tocado vivir igualmente. La conversación fue muy basta, a lo largo de poco más de una hora, platicamos de su trayectoria, los momentos más importantes de formación y carrera, así como las actividades que realiza, como madre, esposa y poeta tutunakú.

5.2.1.3. Alfredo Santiago Gómez

Imagen 6

Nube de palabras del poeta Alfredo Santiago Gómez



Fuente: Archivos de entrevista, realizados con Atlas.ti 23

Finalmente, y luego de un tiempo de haber contactado por primera vez a Alfredo Santiago, accedió a una reunión virtual que tuvimos para exponerle el planteamiento de este trabajo y

la manera en la que lo invitaba a colaborar con el mismo. Luego de esta sesión virtual, acordamos una cita para conocernos en la Ciudad de México, lugar donde radica actualmente por la continuidad de sus estudios en la Licenciatura en Creación Literaria que cursa en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México y a donde regresa a vivir luego de la pandemia, igualmente motivado por una invitación de trabajo en el programa PILARES del Gobierno de la Ciudad de México.

Alfredo, ha mostrado, como todos los poetas tutunakú una postura crítica ante la pérdida de su lengua y también ante la investigación que se realiza desde espacios académicos. De tal manera que desde el primer encuentro la relación de horizontalidad no sólo fue propiciada por mí, sino ejercida por él a partir de esta postura crítica, desde la cual también he sido cuestionada sobre mi rol dentro del proceso de intercambio y construcción de conocimiento.

Con Alfredo pude trabajar durante dos sesiones de conversación, que tuvieron lugar en cafés en el centro histórico de la Ciudad de México, durante el mes de febrero y marzo de 2023 y donde agotamos no sólo las temáticas propuestas por mí, sino que hubo cabida a la reflexión, al pensarnos como personas originarias de la Sierra Norte de Puebla, que migramos a espacios urbanos en búsqueda de superación profesional y laboral.

Con el poeta Alfredo Santiago, estas sesiones pudieron ser más extensas, de tal forma que con la guía de la entrevista no estructurada a profundidad, logramos en sesiones de aproximadamente dos horas, platicar sobre la poesía tutunakú, dentro de la cual él todavía no se considera como un poeta consolidado, sino en formación, así mismo conversamos sobre la labor de formación literaria que realiza en el bachillerato comunitario Centro de Estudios Superiores Indígenas Kgojom (CESIK) en su comunidad de origen, Huehuetla, Puebla, donde imparte clases de creación literaria de manera voluntaria y con la intención de formar nuevos escritores en la lengua tutunakú.

Luego de estos encuentros, comencé a tomar clases de tutunakú con Alfredo, donde igualmente hemos podido reflexionar en torno a las palabras y la lengua tutunakú. Todo el tiempo Alfredo, mantiene este compromiso de enseñar y compartir su lengua y cultura con personas que se han interesado por conocerlas, tanto en el ámbito de su comunidad de origen como en las interacciones diarias que vive como habitante de la Ciudad de México.

Imagen 7

Conociendo al poeta tutunakú Alfredo Santiago en Ciudad de México



Con Alfredo tuve igualmente la oportunidad de compartir los alimentos en la misma mesa, en los dos encuentros que tuvimos, donde pudimos repensarnos como parte de las comunidades tutunakú, desde estos otros espacios urbanos. Hablamos del provenir de su carrera y al igual que con Manuel Espinosa y Cruz Alejandra Lucas, dejamos abierta la posibilidad de colaborar en otras acciones relacionadas con la conservación de la lengua y cultura tutunakú.

5.3. La observación en la historia de vida. Re-conocer los lugares

Como he podido exponer hasta aquí, la investigación que he motivado tiene un carácter interdisciplinario ya que se vale de diferentes ciencias sociales para argumentar el planteamiento y en este sentido, el argumento metodológico se dirige hacia allá, ya que las herramientas a utilizar devienen de diferentes disciplinas. En este caso, el método etnográfico

se ha desarrollado primeramente desde la antropología y posteriormente se ha ido adoptando en otros ámbitos precisamente como parte de esa mirada interdisciplinaria y de las necesidades de transformación social de las realidades observadas.

Luis Reygadas sostiene que todos somos etnógrafos, es decir que tenemos la capacidad de observar, entendiendo a la etnografía como “una descripción de una cultura, de una sociedad o de procesos sociales y culturales” (2014, p.91). De tal manera que, todos somos capaces de explicar eso que observamos de nuestra propia sociedad, “todos podemos producir saberes con valor etnográfico” (ibid.) y es así como aquí lo concibo, ya que como he mencionado en referencia a lo que dice Corona (2020), la intención es generar condiciones para motivar un diálogo donde los saberes del investigador y los sujetos se encuentren en igualdad.

De tal manera que encuentro pertinente utilizar la etnografía como técnica metodológica para construir una contemplación colectiva, ya que me ha permitido conocer los espacios geográficos y digitales en los que viven, transitan, trabajan y participan los poetas tutunakú, a la vez que he conocido la mirada de estos poetas sobre estos mismos espacios en los que transitan.

5.3.1. El papel de la observación en los espacios de participación de los poetas tutunakú.

Entendiendo, como se menciona arriba, a la etnografía como esa descripción de la cultura y de los procesos en los que se encuentra inmersa, es importante mencionar siguiendo a Reygadas que hay distintas formas de conocimientos etnográficos, “algunos son fruto de años de vivir como miembro de un grupo, mientras que otros son resultado de un esfuerzo deliberado de investigación. Algunos tienen un fin práctico, otros tienen propósitos literarios, otros más tienen intenciones emancipadoras” (2014, p.92). En este sentido se entiende que la etnografía puede tener, por decirlo de alguna forma, niveles de profundidad de acuerdo con el tiempo que se dedique a la observación en campo o como dice el mismo autor, “la división del trabajo etnográfico tiene distintos matices” (ibid.).

Dicho lo anterior para la investigación con los poetas tutunakú, parte del trabajo ha sido conocer su trayectoria (a través de historias de vida) para analizar la manera en la que se convierten en intelectuales indígenas que representan a sus comunidades, a la vez que

promueven la conservación de su lengua como un elemento de resistencia lingüística y cultural. Y en este sentido es necesario conocer los espacios en los que participan e interactúan, de tal forma que la observación ha sido fundamental para conocer sus comunidades de origen, los lugares donde viven estudian y/o trabajan donde se llevaron a cabo las entrevistas.

Así mismo, de acuerdo con datos biográficos de los poetas tutunakú, se encuentra que tienen además de su comunidad de origen, un lugar de residencia actual, es decir que han migrado por trabajo, proyectos de vida familiar y estudios. De tal forma que a través de la observación he intentado conocer el significado de estos espacios y su importancia en la carrera de estos poetas.

Los espacios que pude observar fueron sobre todo comunidades de origen y lugares donde residen actualmente los y la poeta tutunakú. En el caso de Manuel Espinosa Sainos con quien trabajé seis sesiones de entrevista a lo largo de ocho meses, algunas de manera virtual ya que cuando nos conocimos las recomendaciones sanitarias por la pandemia de Covid-19 seguían vigentes. Posterior al primer encuentro (virtual) se dio una visita al pueblo de Ixtepec, Puebla, de donde es originario Manuel Espinosa y donde me abrió las puertas de su casa. La mayoría de las entrevistas se dieron en esta comunidad enclavada en la Sierra Norte de Puebla y una de estas sesiones la tuvimos en Cuetzalan, Puebla, lugar donde trabaja como locutor en la radio indígena y reside actualmente el poeta tutunakú.

Posteriormente conocí a Cruz Alejandra Lucas Juárez, el primer encuentro con la poeta tutunakú sucedió en su comunidad de origen, Tuxtla, Puebla, en la que se encontraba de visita por la feria patronal en el mes de enero. Actualmente Cruz Alejandra Lucas, reside en Atzacotalaya, Guerrero de donde es originario su esposo, el escritor náhuatl Martín Tonalmeyotl.

Finalmente pude conversar con el poeta Alfredo Santiago a quien conocí en la Ciudad de México, lugar donde reside actualmente por estudios y trabajo. Ahí pude observar la ciudad que habita y transita en su día a día y nos reconocimos en la nostalgia que nos visita al ser foráneos que hemos migrado de espacios rurales hacia urbes, de tal manera que evocamos nuestras comunidades en las charlas que tuvimos, Huehuetla e Ixtepec, ubicadas en la Sierra

Norte de Puebla. Las conversaciones que sostuve con Alfredo fueron menos, pero de mayor duración.

Como bien distingue Güereca (2016), la historia de vida lleva consigo un análisis dialógico, claramente inducido por una primera intención, la de conocer ciertos aspectos de la trayectoria de otras personas, a fin de comprender un hecho o fenómeno social. Elegir el diálogo como respuesta a los problemas sociales contemporáneos, es poner en horizontalidad los conocimientos científicos con los llamados empíricos, “con base en la práctica dialógica que se entreteje con los múltiples eslabones de saber, que son más vastos que la limitada comprensión occidental del mundo, se busca que en igualdad discursiva afloren las múltiples razones y se produzcan nuevas respuestas” (Corona, 2020, p.13).

5.4. Experiencias en campo. Un acercamiento a los contextos actuales.

Hoy en día es difícil encontrar investigaciones que no se caractericen por la interdisciplina o incluso la transdisciplina, acercarnos a ciertos contextos de la realidad social, actualmente, implica echar mano de diferentes campos de estudio y las respectivas visiones y metodologías que han aportado para conocer dichos escenarios, hechos o fenómenos de lo social, tal es el caso de la etnografía desde el quehacer antropológico, la hermenéutica para la historia, así como el análisis crítico que viene desde la filosofía, la economía y finalmente desde la sociología.

Dicho lo anterior y en relación con la investigación realizada para este trabajo sobre los poetas tutunakú, es preciso hablar de las experiencias vividas durante el trabajo de campo, de tal forma que estas narrativas, me permitan dar cuenta de la forma en la que se realiza investigación social en los contextos actuales en México, en particular de una región rural, territorio de pueblos tutunakú que actualmente viven invadidos por la violencia y la inseguridad.

Como he mencionado en apartados anteriores, desde la perspectiva decolonial en la investigación en ciencias sociales, la el proceso de generación de conocimiento tiene que contar con ciertas características, que sobre todo, permitan adaptar diferentes herramientas metodológicas, de acuerdo a los aspectos que queremos conocer, pero además que consideren la relación interpersonal que se emprende a la par de los y las sujetas de investigación, de tal

forma que se encuentre la horizontalidad discursiva entre investigadora y las personas que colaboran en la investigación.

En este sentido, las instituciones educativas y de financiamiento para la formación de estudiantes de posgrado y la realización de investigaciones científicas en México, han tenido un papel importante en la realización del trabajo de campo que aquí me ha ocupado. Ya que, a través de la vinculación de la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, con la Universidad Veracruzana Intercultural, se buscó un convenio de colaboración para la realización de una estancia académica en la Sede Totonacapan, ubicada en el municipio de Espinal, Veracruz.

Dicha solicitud, fue motivada en primera instancia por el trabajo de campo programado en un inicio para esta investigación, el cual contemplaba entrevistas con el poeta tutunakú, Jun Tiburcio, originario de Chumatlán, Veracruz, comunidad cercana a Espinal. De tal forma que la estancia en la Universidad Veracruzana Intercultural Sede Totonacapan serviría tanto para nutrir el cuerpo teórico del trabajo con la asesoría de la Doctora Daisy Bernal, quien me recibió en dicha institución, así como de la ubicación cercana para emprender el trabajo de campo en las comunidades del Totonacapan veracruzano.

Realicé los trámites conducentes en ambas instituciones para formalizar la estancia de investigación en la Universidad Veracruzana Intercultural y fue así como, aún en espera de la carta de aceptación emitida por esta institución y de acuerdo con el calendario de trabajo de esta investigación, me trasladé a la comunidad de Ixtepec, Puebla, lugar de donde soy originaria y vive mi familia paterna y que elegí para residir durante mi estancia en Espinal, Veracruz, dada la relativa cercanía entre ambos municipios (2 hora y media en transporte público), además de que mi padre es hablante de la lengua tutunakú, a quien pedí me acompañara como traductor.

Desde temprana edad he recorrido comunidades de la Sierra Norte de Puebla y de los municipios colindantes pertenecientes al estado de Veracruz, esto por la ocupación de mi familia paterna, ya que se dedican al comercio y como menciono arriba, somos originarios de esta región. La experiencia de vida, me ha permitido tener noción de los lugares que visitaría como parte del trabajo de campo de este trabajo, si bien cada espacio se ha transformado, como nosotros, con el tiempo, hay muchas cosas que siguen en el mismo sitio,

la riqueza natural de la sierra, que si bien ha sido alterada, igualmente ha se ha conservado por diversas resistencias que se han gestado en torno a los territorios y la biodiversidad que contienen y que le da peculiaridad a la región, por ser parte del poco porcentaje del país con bosque mesófilo de montaña.

Anterior al día de presentación, siguiendo con las recomendaciones emitidas por la Dirección de Relaciones Internacionales de la UAEH, revisé algunas notas periodísticas sobre la comunidad de Espinal, Veracruz, las cuales daban cuenta del ambiente de inseguridad que se vive actualmente en este lugar. A pesar de esta información, decidí acudir a la Sede Totonacapan de la UV-I, donde se me permitió percatarme que efectivamente, el lugar se encuentra sitiado por la violencia y la inseguridad. Mi familia paterna residente en la región Totonacapan en la parte del estado de Puebla, me hicieron advertencias de la inseguridad, mi padre preocupado por el resguardo de mi persona se empeñó en acompañarme en mi trayecto de Puebla hasta la UV-I.

El viaje fue toda una experiencia porque el transporte público disponible son camiones que salen cada hora, y/o autos particulares que ofrecen transporte colectivo según llenen su cupo máximo (cinco personas). Para trasladarme a la comunidad de Espinal, realicé cinco transbordos en los taxis colectivos que me acercaron en diferentes comunidades del estado de Veracruz, en este trayecto, tanto de ida como de vuelta fui testigo de la quema de sembradíos de marihuana con presencia del ejército nacional, en uno de éstos, el taxi en el que viajaba fue detenido por un retén de la policía estatal, en el cual sin duda yo y mi padre que me acompañaba, estuvimos en riesgo por ser evidentemente personas foráneas.

Afortunadamente regresamos con bien, pero en todo el traslado mi padre y yo fuimos blancos de miradas inquisitivas de los conductores, compañeros pasajeros, peatones residentes de las comunidades, etc., el único lugar donde me sentí segura fue dentro de las instalaciones de la UV-I. Esa corta experiencia me permitió vivir, sentir e incluso oler el peligro de saberme candidata a la extorsión.

Por los motivos que aquí he relatado de manera breve, decidí no realizar mi estancia en dicha universidad, así como, suspender el trabajo de campo contemplado en comunidades cercanas a Espinal, pertenecientes al estado de Veracruz. Tengo claro el compromiso académico con

ambas universidades la UAEH y la UV-I, pero también tengo certeza que no debía forzar un trabajo de campo cuando el clima de inseguridad está instalado en la región de mi interés, esa situación me genera riesgos como estudiante que transitaría en los pueblos y calles de la región, e involucran a mi familia en su afán de protegerme de hechos que nos rebasan a todos.

En cuanto al sentir que me generó esta experiencia, de primera cuenta me invadió la frustración, por no poder tener el alcance esperado con este trabajo. Sin embargo, en la calma de mi hogar, mirando a mis hijos, llegué a la conclusión de que la vida es lo más importante y que queda la esperanza de que algún día recuperemos esos espacios que nos ha arrebatado la violencia y la libertad de transitarlos y habitarlos dignamente. Estos sentimientos no son nuevos para mí, ya que hace tiempo que la violencia nos ha alejado de lugares que no nos daba miedo transitar, y aún a pesar de eso el Totonacapan se hermana por esa condición común, algunos viviendo la violencia, otros conteniéndola desde los márgenes, resistiendo todos de la manera que podemos.

El giro decolonial en la investigación pretende mirar de otra manera las realidades por largo tiempo observadas desde la mirada occidental (y todo lo que eso implica), con la intención de aprender de esa capacidad de resiliencia que existe en ciertos contextos y circunstancias, tales como las resistencias lingüísticas que se dan en las comunidades indígenas y desde las cuales se lucha en varias direcciones.

En ese sentido se ven implicados en el quehacer de la investigación, no sólo las subjetividades de las personas que participamos en la construcción de conocimiento, sino también nuestras emociones, sentimientos, mismos que expresamos con diversos lenguajes para compartirlos con diferentes interlocutores. Dicho lo anterior, me he permitido expresar la experiencia vivida en la sierra del Totonacapan, no sólo con el lenguaje académico, sino también a través del lenguaje poético:

Niña maíz
Karen Reyes Badillo

Lavo las hojas con agua tibia
y pienso en las manos que las separaron de la mazorca

que las juntaron en manojos
las hicieron fajos,
quien viera sus nudos, no creería
que es una mujer de cuatro años la que los ata,
primero su madre
más tarde, ella.

Aquí las hojas son igual de duras,
mis manos las separan de las palabras que no te saben nombrar
y aun así son pocas las que tengo para decirte aquí,
el agua que las moja es transparente,
no como la de allá que se ha teñido de rojo y moja la milpa
y crecen de ahí los malos hombres,
se han vuelto plaga,
tú sabes que nacen en la misma tierra que nosotras
y que ahora no puedo volver para cuidarte de ellos,
que tú tampoco podrás salvarte de ellos,
en cualquier momento se convierten en animal,
y se comen la siembra,
ratas,
cuervos,
cerdos,
esos se comen todo.

Yo sólo quería cantar,
luego escribir,
y veme aquí girando
en esta interminable espiral del pensamiento,
que entre más profundo:

rasga
y duele
aunque también se estrecha,
la espiral se estrecha
como la caracola con la que escuchas el mar
y es ahí donde quizá nos encontramos,
donde el tiempo se acorta
y la geografía da cuenta de su mito,
no estamos donde nos dijeron que estábamos:
estamos aquí,
sostengo la misma hoja que pasó por tus manos
y si tú quieres sostengo también tu mano
y caminamos juntas,
aunque sea por un rato.
Antes pensaba que la muerte nos igualaba a todos,
ahora veo que no,
todos morimos diferente,
qué bueno sería morir soñando,
soñando el valle sofocado por el calor,
pero a nosotras nos asecha esa mala manera de morir,
la que cubre el cielo con sus parvadas
y se come nuestras semillas,
y corta nuestras milpas con sus machetes,
que es azul como la pantera,
porque allá la noche es azul
esa noche donde nos riegan con sueños desde sus avionetas
y nos obligan a soñar para no escuchar sus pasos en el zacate,
¿qué hay peor que las balas?

Tú sueña,
piensa que lo que se escucha tras las rendijas de las tablas
son tus sueños,
no te levantes,
no mires,
has como tu madre,
que en silencio te ha hecho crecer,
¿ya ves que la muerte no es igual para todas?
yo sé que lo has visto,
los malos hombres se encubren en la noche
han tomado su forma,
la de los naranjos,
nahuales de ojos amarillos,
se visten de negro.

Ellos mismos son los que vierten la sangre en el río,
la sangre no se ve de noche,
pero los arroyos se escuchan revueltos,
y cuando amanece,
nos han sembrado ya sus semillas,
con la tierra de las bolsas negras,
la que traen de otros lugares,
en la que crecen los malos hombres,
como ellos,
semillas podridas,
que regaron con agua sucia,
esas son peores que las balas,
las semillas podridas,
que crecen a pesar de las plagas y la seca.

Seguimos aquí,
a pesar de eso,
las semillas de cuatro colores
seguimos creciendo en la misma tierra
tampoco es que podamos ir tan lejos,
crecemos aquí, porque aquí nacimos,
yo me fui
¡que cobarde!
pero por eso he vuelto,
eso es lo que dijo la pantera que cruzó el camino hace veinte años
“somos hembras”
como sombras hemos sobrevivido
pero ya es tiempo de hablar,
porque las semillas de los malos hombres
crecen en cualquier lugar
y han llegado hasta allá
-aquí, allá-
y aquí kiwikgolo’ no nos ayuda a cuidar el monte
los malos hombres cuidan a los malos hombres,
se reproducen solos como la plaga del maíz,
y usan los cuerpos de las niñas para sembrar sus semillas,
les escupen en la tierra
y dicen que eso es amor.
Yo pienso en mi vientre que es un árbol viejo,
el tuyo un estanque de peces que todavía no nacen,
no dejes que lo sequen,
no dejes que siembren sus semillas de muerte,
no dejes que tus hijos nazcan muertos,

pare sentada,
entierra el ombligo de tus hijos,
como hizo tu madre,
dales besos en la frente,
cántales en tutunakú
diles que aquí se dice tse'
no mamá.

No mires a los malos hombres a los ojos,
se convierten en lagartija
y meten en tu vientre las podridas semillas,
resiste,
rasca la tierra,
desentiérralas y mételas en agua con sal,
ahí ya no crecen
por eso no hay malos hombres en el fondo del mar.

Si puedes,
corre lejos de los malos hombres,
hay muchas maneras de salir
yo no elegí la palabra,
era una salida.

Mira,
vendrán a decirnos que esto no es poesía,
y no lo es,
pero no porque ellos lo dicen,
sino porque nosotras sabemos que es pronunciamiento
tú sola te nombras,
cuando pides la paga de la deshoja,
cuando ves el teléfono con tu amiga

y rompes la estética de la escena que aquí evocamos,
tu voz no necesita de la mía
y sin embargo tu voz fue la mía
yo era tú cuando tenía catorce
y me dijeron que ya no era niña
y las manos intentaron alcanzarme
y me alcanzaron
y me escapé
pude escaparme,
y por eso, si quieres,
te presto mi voz,
te la doy
hoy no me voy a poner el pasamontaña,
voy a dar la cara
y en las canciones que escriba te voy a nombrar
niña maíz,
y cuando te nombre,
van a venir los malos hombres
otra vez a callarme
a decirme que son más fuertes
porque mis manos sólo escriben
las tuyas deshojan
y las de ellos matan al animal del que comemos todos,
pero no saben niña,
que los hilos hacen nudos
y que muchos nudos
son más fuertes que todas sus fuerzas,
vendrán a callarnos,

disfrazados de noche
pero no sabrán que,
para cuando ellos vengan,
ya habremos sembrado las semillas de cuatro colores,
que nosotras sabemos cuándo lloverá
y cuándo crecerá la milpa
y a qué santo rezarle para que eso pase,
ellos sólo saben matar
y nosotras sabemos hacer crecer,
a pesar de la muerte,
damos vida,
-no sólo con nuestro vientre,
también con nuestras manos-
y en esa nueva vida
van a crecer niños de colores,
niños buenos,
tú y yo los vamos a hacer crecer,
juntas,
tú con tus manos
yo con las mías.

Apartado 4

Los poetas tutunakú contemporáneos de la Sierra Norte de Puebla

Capítulo 6

La formación de los poetas tutunakú contemporáneos y los elementos de identidad étnica

6. La formación de los poetas tutunakú contemporáneos y los elementos de identidad étnica

Como es sabido, ser escritor, en cualquier lengua, es una profesión, donde sólo algunos nombres figuran, de los tantos creadores literarios que existen, son pocos los que logran fama, reconocimiento y vivir de dedicarse a escribir únicamente. La tarea es aún más complicada cuando se trata de textos escritos en lenguas que no son oficiales o dominantes, tal es el caso de la escritura en lenguas originarias, que al ser desplazadas por esas otras lenguas que desde las políticas lingüísticas que hay en torno a estas, son relegadas y en todo caso lenguas se mantienen con la amenaza latente de desaparecer o morir.

¿Por qué alguien elegiría ser escritor, en una lengua que ha sido racializada y discriminada? ¿Por qué crear poemas por los cuales nadie quiere pagar? ¿Cuál es el fin de escribir poesía en una lengua que ha sido negada? Estos cuestionamientos intentaré resolver a lo largo de este capítulo, donde de viva voz de los poetas tutunakú contemporáneos de la Sierra Norte de Puebla, he podido conocer los motivos de los que surge el arte literario tutunakú.

Es la historia de vida de estos poetas, lo que me ha permitido encontrar en su infancia, formación profesional, en los trabajos elegidos y las temáticas que trata la poesía tutunakú, la manera en la que estos escritores se han formado en el oficio de la palabra, la cual han puesto desde el primer verso, al servicio de su pueblo.

6.1. La importancia de las maternidades en la formación de los poetas tutunakú contemporáneos

Belén López Peiró (2023, 31 de agosto) menciona en el podcast *Cuentan* en el episodio “La lengua (capítulo doble)”, que la lengua (cualquiera que sea) se aprende desde el seno materno, de ahí que al primer idioma que aprendemos se le llame lengua materna:

La adquisición del habla y del lenguaje, empieza en el útero, donde el bebé en desarrollo está expuesto a estímulos lingüísticos y comienza a escuchar la cadencia y los sonidos propios de su lengua materna. Existen experimentos que demuestran que bebés pequeños, poco después de nacer, prefieren y responden a la voz de la madre más que ninguna otra, son capaces de distinguir su lengua materna de otros idiomas humanos (López Peiró, 2023).

Traigo aquí este tema, no para idealizar la figura materna dentro de las familias tutunakú, sino para mirar de cerca la importancia que han tenido desde los cuidados que realizan las madres con sus hijos e hijas, en la conservación de la lengua, ya que al estar a cargo del cuidado y crianza de los menores, son ellas las que enseñan las primeras palabras y por lo tanto las que transmiten su lengua de primera cuenta, además de que muchas veces en ellas se deposita la decisión de enseñar o no la lengua materna, así lo cuenta Fabián Bonilla López (2020), catedrático e investigador de la UNAM, cuando narra cómo su madre le enseñó la lengua tu'un savi y la discriminación que sufrió por hablarla: “en mi infancia, mi mamá me enseñó algunas palabras y expresiones en tu'un savi, pero al tener que ingresar a la escuela las interrumpió, tratando de evitar que fuera discriminado” (Bonilla, 2020, p.155).

Decidir transmitir o no el idioma es una elección que hacen sobre todo las madres y que se convierte en un posicionamiento político, cuando transmiten su lengua materna (no sólo esta, también otros conocimientos de su pueblo originario) y les ensañan a sus hijos e hijas a significar el mundo y la vida desde las palabras con las que lo nombran. Es un acto político en tanto que transmitir la lengua, una que ha sido negada, violentada y discriminada y con ella su pueblo, permite la permanencia de esta manera de vivir.

En este sentido la relación afectiva, de cuidados, protección y convivencia de madres y sus hijos e hijas, es un primer momento de transmisión - aprendizaje de la lengua y que en el caso de la historia de vida de los poetas tutunakú, la figura materna es referida no sólo en momentos de la infancia, sino que está presente en los versos de estos poetas, en los que se narra la vida cotidiana y se ubica a la madre en espacios como la cocina y la casa pero también como las poseedoras de sabiduría y de conocimientos para la vida cotidiana, así lo escribe la poeta Cruz Alejandra Lucas Juárez (2021, pp.24-25) en su poema “Tamanixni' / Sueño”:

Tamanixni'

Winti xkistalanima kmanixnilh,
 slip slip xmakgskgo xmakni',
 muklhun xmakakankalima kkatijin.
 Cha laa klakgawa klixakgatlihi kintse'
 nama nkiwanilh:
 Nachakgananatanchu
 wa Papa' kstalaniman.

Sueño

Soñé un cuerpo tras de mí,
 su piel desnuda esparcía luz,
 eran orquídeas sus palabras
 y bordaban mi camino.
 Al despertar conté todo a mi madre
 y esto dijo:
 —Llegó el tiempo en que florecerás,
 Luno ha mirado tu caminar.

Conversando con la poeta, ella misma narra que ha sido su madre quien le ha contado acerca de las deidades tutunakú y sobre la historia de la luna, que en la cosmovisión tutunakú es una deidad masculina: *Papa' / Luno* y guarda relación con el cuerpo, la sexualidad y la fertilidad del cuerpo de las mujeres:

(...)¹² Con mi mamá...más con mi mamá, porque mi papá casi no nos cuenta, no nos cuenta historias y a mi mamá se los contaba su papá porque mi abuela tampoco era como que te contara historias, mi abuelo materno sí, bueno él se murió en el 2000 pero aún lo recuerdo todavía, que siempre contaba historias y a mi mamá se le quedó todo eso que le contaba su papá y ya nos lo transmite a nosotros (...) también con las historias que me contaba mi mamá sobre los sueños que uno tiene si eres niña, ella es la que me contaba, o me preguntaba más bien si soñaba yo con un hombre o con un niño y yo no sabía porque, pero ahora que ya estoy grande ya me pongo a pensar de la forma en que nos educan, de que no nos dicen las cosas así muy directas, sino con metáforas y esa es la historia de Luno, todas son de mi mamá. De los seres mitológicos también ella sabe muchas historias (Cruz Alejandra Lucas Juárez, comunicaciones personales, 21 de enero de 2023)

Así mismo, el poeta Manuel Espinosa Sainos menciona que su madre le narraba historias, que luego él escribió y resignificó en su creación literaria desde sus inicios como escritor:

En 1991 lanzaron una convocatoria -que sigue la convocatoria vigente, que sale cada año- que es el Premio Nacional del Cuento Totonaco y pues yo crecí en una familia en la que siempre nos contaban muchos cuentos, la mamá...sobre todo mi mamá ¿no?, que siempre nos contaba muchos...y yo de por sí me sabía muchos cuentos, entonces uno de esos cuentos, lo escribí, lo mandé y gané el primer lugar (Manuel Espinosa Sainos, comunicaciones personales, 31 de julio de 2022)

El poeta tutunakú habla también de cómo la relación con su madre le permitió desde niño, descubrir su parte creativa y desarrollarla a pesar de los prejuicios que caerían sobre él a

¹² Las transcripciones de entrevistas con los poetas tutunakú, fueron realizadas con algunos signos de puntuación y otras herramientas gramaticales, a fin de evitar muletillas, redundancias, o la pérdida del hilo de la idea retomada. De tal manera que la siguiente anotación: “(...)” indica que se han omitido algunas palabras repetidas o que cortan con la conversación que se busca anotar. Igualmente se verán entre corchetes “[]”, anotaciones que yo he realizado en afán de contextualizar algunas narraciones de los poetas tutunakú, de tal manera que se anotan lugares o siglas y definiciones a las que hacen alusión pero que no mencionan explícitamente. Dicho esto, únicamente si hay alguna otra aclaración, estas son las consideraciones tomadas para la transcripción.

causa de “hacer actividades que no son de hombres”, fue su madre quién le enseñó a bordar, momentos donde Manuel Espinosa, intuye que sería un artista:

Mi infancia fue así ¿no?, había muchas cosas que eran muy duras, que eran muy pesadas, en el sentido de que uno...había carencias, no teníamos ropa, no teníamos calzado, yo conocí el zapato hasta la secundaria, yo no sabía que era un zapato y cómo se siente ¿no? (...) Mi infancia fue todo eso...aprendí a bordar, hacía yo punto de cruz, mi mamá bordaba, entonces...lo que hacen las mujeres en una tela, plasman pájaros, árboles, flores (...) mi mamá hacía eso y me enseñaba, pero era mal visto, porque también como toda esta cuestión del machismo en un pueblo donde los hombres tienen que ir al campo y las mujeres encerrarse, y hacer esas cosas eran cosas de mujeres, entonces yo me sentaba detrás de la puerta viendo la rendija la luz del sol para poder bordar, porque no podía yo como estar afuera porque luego venían las visitas y te cachaban que era un hombre que estaba haciendo un oficio que era para las mujeres ¿no?...A mí me mandaban a sacar masa a diferencia de otros niños yo sí iba...mamá...vete a sacar la masa, voy a vender tamales, lo que sea. Entonces me tocó ir haciendo este tipo de cosas, fui rompiendo varias cosas desde niño. (...) No tengo complejos porque soy creador y eso lo aprendí desde niño (Manuel Espinosa Sainos, comunicaciones personales, 14 de agosto de 2022).

En el caso de Alfredo, ha escrito poemas a su madre, sobre todo versos que evocan momentos de una enfermedad grave padecida por su progenitora, durante la cual el poeta la proveía de cuidados:

Lakum tlewakga chuchut

Lakum tlewakga chuchut
nima tantlakgmakantila chiwix
anta kgalhtuchokgo,
nuyma kin tse'
kachujmakganti kminpulakni'
takatsamawa nima laktujxan
chu talatlawayan kmin putama.

Como el agua

Madre, como el agua fuerte
que embiste las piedras en el río,
escupe de tu interior el dolor
que te retuerce y arremete
contra ti en la cama.

Fragmento, Alfredo Santiago (2020, s/p), recuperado de:

<https://circulodepoesia.com/2020/06/xochitlajtoli-alfredo-santiago-gomez/>

Además de los cuidados brindados en la infancia, la crianza, el afecto de las madres a sus hijos e hijas, los poetas las relacionan también con sus momentos creativos, así lo menciona

el poeta Alfredo Santiago, quien cuenta cómo su madre al ser hablante de la lengua tutunakú, le hace observaciones sobre su poesía creada en este idioma:

Muchas veces lo que hago, cuando tengo el texto en totonaco se lo leo a mi mamá, incluso a mi mamá le pregunto si se entiende, si ella lo comprende, qué piensa al respecto, si lo que digo está mal o...pues ella digamos es la primera que...la primera editora de los textos que yo tengo, pero también la primera que me dice, esto está bien, se entiende. Incluso las veces que le he leído me dice: “ah es que yo no sabía que se puede hacer texto en totonaco”, ella no dice poesía ¿no?, porque también en la lengua no hay término para decir...en totonaco no hay término para decir poesía, ni hay término para decir poeta (Alfredo Santiago Gómez, comunicaciones personales, 27 de febrero de 2023)

Igualmente, menciona que, por la migración de sus padres a la Ciudad de México, su madre fue quién en sus primeros años de vida, le enseñaba algunas palabras en tutunakú:

Yo nací aquí [Ciudad de México], me registraron aquí y luego allá [Leacaman, Huehuetla, Puebla] y después me llevaron a vivir allá (Alfredo Santiago Gómez, comunicaciones personales, 19 de marzo de 2013)

Como podemos ver, la figura materna es muy importante para los poetas tutunakú, parece ser que hasta imprescindible en el primer momento en el que se encuentran, primero con su lengua y luego con la creación literaria en esta. Ya que han sido sus madres las que, a través de los cuidados, la crianza y las relaciones afectivas, quienes enseñan la lengua y quienes transmiten historias de la cosmovisión tutunakú, las que han protegido en algunos casos la dedicación a actividades artísticas que por los roles de género estarían prohibidas para ciertas personas, como el bordado en el caso de Manuel Espinosa. Así mismo las madres de estos poetas han apoyado su formación como escritores, a partir de las observaciones que realizan a su obra como en el caso de Alfredo Santiago o la aportación que hacen a los contenidos de la poesía tutunakú desde la narración de mitos y leyendas que forman parte de la tradición oral de su pueblo y que estos poetas han compartido y resignificado en sus versos, como hace Cruz Alejandra Lucas Juárez con la historia de Luno en relación con los ciclos femeninos.

De esta manera, podría mirarse la infancia de estos poetas como un primer momento de formación artística, influido por el interés personal y las experiencias de vida, escenarios,

donde la figura materna está siempre presente y por lo tanto es un pilar fundamental de su consolidación como poetas tutunakú en la actualidad.

6.2. Organización Indígena Totonaca, semillero de poetas tutunakú

En la segunda mitad del siglo XX, se gesta la Organización Independiente Totonaca (OIT) en el municipio de Huehuetla en la Sierra Norte de Puebla. La agrupación surge con el fin de reivindicar desde la adscripción tutunakú, la autonomía de esta comunidad, este movimiento tiene por supuesto su propia historia, que viene desde la fundación de la comunidad de Kgoyom (Huehuetla) donde se encuentran varios momentos de tensión primero con la invasión náhuatl en la época llamada prehispánica, luego con la colonialidad ejercida de los españoles a este pueblo tutunakú, la relación con la iglesia católica, de la cual se destaca la integración de ceremonias rituales a las dinámicas religiosas, igualmente las comunidades de Huehuetla, ha sufrido la invasión y/o despojo de sus territorios por parte de gobiernos municipales y estatales. Lo anterior es explicado de manera extensa en la tesis de maestría de Ariadna Becerril (2014), quien en su tesis de maestría estudia la creación del Centro de Estudios Superiores Indígenas Kgoyom (CESIK) en Huehuetla como parte de las acciones realizadas por la Organización Independiente Totonaca:

La histórica lucha de los Kgoyomaxni en la lucha por la reafirmación y renovación de su identidad étnica se encuentra estrechamente relacionada con su reagrupamiento en torno a la iglesia católica, que si bien en un principio permitió la administración colonial y el dominio español sobre los pueblos indígenas ésta situación se fue modificando, particularmente a partir de 1960 llegando a puntos cumbre en la década de 1980 al unir sus experiencias; esto da muestra de una compleja y dinámica relación de intercambio y adaptación entre la religiosidad Totonaca y la Teológicas de la Liberación (probablemente la autora quiso anotar “las Teologías de la Liberación”) (Becerril, 2014, p.34)

El poeta tutunakú Alfredo Santiago Gómez, es originario de la comunidad de Leacaman, perteneciente al municipio de Huehuetla y ha tomado talleres en el CESIK, además de que ha impartido clases igualmente en este centro de estudios, por este motivo se ha acercado a la historia de la formación de la OIT y del CESIK, por lo que cuenta cómo la religiosidad en un primer momento da pauta a la gestación del movimiento social que organizaría a la comunidad en torno a la identidad étnica, entendida esta como “un *status*: la adscripción no

(...) condicionada al control de bienes específicos y se funda en normas de origen y compromiso” (Barth, 1976, p.35) en este sentido el poeta tutunakú tiene muy claro este contexto histórico de la formación de la OIT:

En el contexto histórico de Huehuetla, había como mucha injusticia a las comunidades totonacas por parte del caciquismo – priismo (...) asaltos, asesinatos y entonces, también por esta cuestión de la Teología de la Liberación y el surgimiento de las Comunidades Eclesiales de Base (...) eran catequistas que justamente se iban a sus comunidades a concientizar la situación que vivían las comunidades a través de la palabra de dios.

(...) Y también que, gracias...digamos así, a las Comunidades Eclesiales de base y a la organización que tuvieron las comunidades en el 89’ fundan la Organización Independiente Totonaca (Alfredo Santiago Gómez, comunicaciones personales, 27 de febrero de 2023)

Destaca de este momento el proceso de resignificación de la religiosidad entre los kgoyomaxni (totonacos de Huehuetla) y los y las religiosos que formaban parte de las Comunidades Eclesiales de Base, ya que “se les invita a los evangelizadores a ser evangelizados y a entender a Dios desde las cosmovisiones totonacas, dando un giro de pastoral indígenista a indígena (entrevista Pbro. Mario Pérez Pérez, 2008 en Becerril, 2014, p. 36), de esta manera este giro, refuerza la identidad tutunakú y resulta en la formación de la OIT, así lo narra Alfredo Santiago (comunicaciones personales, 27 de febrero de 2023):

Para el año 90’ digamos que en este contexto político hace una alianza OIT – PRD [Partido de la Revolución Democrática] para lanzarse (...) a la autoridad municipal, a las elecciones, entonces de los 90 a los 99, se mantiene el gobierno indígena (...) el primer presidente fue Mateo Sánchez un totonaco de mi comunidad, de Leacaman.

Retomo aquí muy brevemente este contexto histórico en el que se gesta la OIT en el municipio de Huehuetla, ya que este lugar se convertirá en un caso único de organización tutunakú, por lo que influirá sin duda alguna en las personas que han nacido, vivido o transitado por las comunidades de Kgoyom, ya que en esos nueve años de gobierno indígena se mantiene una posibilidad latente de organización comunitaria que llegó al gobierno municipal y que en cierta manera mantiene o hereda su estructura al formar el Centro de Estudios Superiores Indígenas Kgoyom:

Entonces en los 90' a los 99', el gobierno indígena, la OIT, empieza como atender muchas problemáticas y necesidades de las comunidades, se metió en las comunidades electricidad, agua potable, carretera, centro de salud (...). La OIT en el 94', decide retomar y fundar y crear más que nada la escuela, el Centro de Estudios Superiores Indígenas Kgoyom CESIK, con esta perspectiva justamente de que sean los hijos de los miembros de la organización quienes se formen en esta escuela, incluso hijos no de miembros de la OIT, sino que fuera una educación para totonacos y no para no totonacos y fue así como en el 94' nace el CESIK (Alfredo Santiago Gómez, comunicaciones personales, 27 de febrero de 2023)

Como ya mencioné arriba, Alfredo es egresado del CESIK, así mismo se desempeña actualmente como docente, ahora de manera virtual ya que desde este año (2023) regresó luego de la contingencia sanitaria por Covid-19 a la Ciudad de México para terminar sus estudios en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM). Al igual que Alfredo, los otros dos poetas tutunakú con los que conversé, cuentan como parte de su historia de vida cómo llegaron a vivir a Huehuetla precisamente con motivo de sus estudios, aunque en diferentes niveles educativos, tal es el caso de Manuel Espinosa Sainos, originario de Ixtepec, municipio que se encuentra relativamente cerca a Huehuetla y quien narra los motivos que lo llevan a este lugar y la fascinación por encontrarse con este movimiento indígena tan sólido que a su llegada recién había consolidado la formación de la OIT:

Muchos niños de mi generación, la gran mayoría no tuvieron la oportunidad de seguir con el bachillerato, porque aquí no había, si tenías una buena posición económica, te ibas a Zacapoaxtla a estudiar, pero no todos tenían posibilidad de pagar la renta y pagar pasaje e ir allá y pagar la escuela. Entonces yo como siempre había sido muy inquieto, yo tuve oportunidad de ir a Huehuetla, como ya estaba el INEA, me enteré que ahí había un equipo de investigación que estaba de alguna manera trabajando, haciendo materiales didácticos para la alfabetización de los adultos, lo que es el Instituto Nacional para la Educación de los Adultos el INEA. Entonces, fui a pedir trabajo porque yo quería seguir estudiando, casi que les lloré, les supliqué y me dieron trabajo (...) y me inscribí a la escuela, me inscribí sin conocer a nadie sin saber dónde quedarte, sin todo (...). Pero lo que a mí me impactó, es todo eso que estaba sucediendo en Huehuetla, había un movimiento indígena muy importante que es la Organización Independiente Totonaca, que después llegaron incluso al poder, son ellos los que estaban trabajando cuestiones Indígenas, cuestiones de medicina tradicional, cuestiones de reflexión sobre la lengua. Ellos ya habían analizado la situación que vivían...

toda esta marginación, discriminación, todos los atropellos que tenían los pueblos indígenas. Y yo cuando dije: “guau pasa eso” y aquí (Ixtepec) nadie hablaba de eso y cuando llegué a la oficina del INEA donde a mí me toca trabajar, también me quedé impactado porque toda la oficina había carteles en lengua indígena.

Es viviendo en Huehuetla que el poeta Manuel Espinosa tiene su primer encuentro con una expresión artística creada en la lengua tutunakú:

Después de la secundaria, yo fui alfabetizador del INEA, puede ser un poquito antes, entonces tomé un curso de lectoescritura en lengua indígena con un amante de la lengua, con un promotor cultural, que después fue presidente de Huehuetla, se llama Mateo Sánchez (...) entonces en el taller empezó a cantar, de repente cantaba en totonaco “chali, chali kuaniyán, kakimaxki min nakú, kakimaxki min nakú” y así cantaba. Yo quedé impactado, quedé maravillado, “¿se puede cantar en totonaco?”, porque yo no había escuchado que alguien cantara en totonaco (Manuel Espinosa Sainos, comunicaciones personales, 31 de septiembre de 2022)

Igualmente es durante su residencia en Huehuetla, que el poeta Manuel Espinosa se encuentra con la poesía creada en su lengua materna. Si bien, el escritor desde la secundaria, como lo relata, ya tenía el interés por la lectura y escritura de poemas en español, es en un festival de arte tutunakú organizado por la OIT en Huehuetla, que Manuel Espinosa escucha de la voz de Jun Tiburcio, poeta tutunakú del estado de Veracruz, los primeros versos en esta lengua y que sin duda lo llevarían a él a pensar en escribir en su idioma:

Algo que me marcó ahí [en Huehuetla] es que aparte de Alfredo, Cruz Alejandra y yo, hay un poeta que es el primer poeta que yo conocí en totonaco. Entonces, en un aniversario de la Organización Independiente Totonaca, viene Jun Tiburcio, que es de Chumatlán en el estado de Veracruz, él viene a presentar su libro, su primer libro, en un aniversario y yo me quedé impactado como la gente lo recibía, que leía sus poemas en totonaco, nuevamente me pasa lo mismo como cuando el señor cantó, porque yo no había escuchado un poema en totonaco, sí en la primaria, la secundaria, sí escuché muchos poemas de Neruda, de Jaime Sabines Bécquer, de otros, pero no en nuestra lengua, entonces cuando lo declama, yo vi cómo la gente lo arropó, le gustó y yo dije: “guau, yo también quiero hacer eso”. Mi primer contacto de la poesía en totonaco fue con él, y eso me marcó, él es como el mayor de todos (...) luego seguí yo y luego ya siguió Alfredo y luego Cruz Alejandra (Manuel Espinosa Sainos, comunicaciones personales, 31 de septiembre de 2022)

Finalmente la poeta tutunakú Cruz Alejandra Lucas Juárez, originaria de Tuxtla, Zapotitlán de Méndez, Puebla, refiere también haber vivido en Huehuetla, a donde acudió para realizar sus estudios de la Licenciatura en Lengua y Cultura en la Universidad Intercultural del Estado de Puebla (UIEP), si bien su estancia es más reciente y en un contexto donde las prácticas organizativas de la OIT se habían diluido en el tiempo, el enfoque intercultural que captó la UIEP al instalarse en este municipio, influyó sin duda la vida y obra de la poeta tutunakú, ya que es en este lugar donde como parte de su tesis de licenciatura, realiza un trabajo sobre el poeta *mè'phàà* Hubert Matiúwáa (Hurbert Martínez Calleja) originario de Tlapa, Guerrero, trabajo del cual la poeta tutunakú cuenta del interés y las temáticas que aborda:

(...) Sobre poesía también, de violencia y de colonización de un poeta que se llama Huber de Guerrero, trabajé eso (...) me gustó trabajar su tema porque justamente, también trabaja mucho sobre los mitos en su propia cultura y cómo retoma todo eso para hablar sobre la violencia, sobre cómo empezó la violencia desde la colonización hasta ahora, cómo nos violenta el sistema, todo eso (Cruz Alejandra Lucas Juárez, 21 de enero de 2023).

Es a través de este trabajo y de sus estudios realizados en la UIEP en Huehuetla, que la poeta tutunakú se encuentra con la poesía en lenguas originarias y con las temáticas actuales que se abordan en los versos escritos en las diferentes lenguas actualmente:

Lo que digamos me motivó más es cuando llegué a la uni, aquí en Huehuetla estudié en la Universidad Intercultural y la carrera que estudié se llama Lengua y Cultura y ahí pues...aprendimos mucho de las lenguas que se hablan en México, de todas las culturas, o sea de todo lo que tiene que ver con eso: las danzas...Entonces ahí me di cuenta que pues...el totonaco...bueno yo ahí cuando entré no sabía de otras lenguas, más que el totonaco, el español y el náhuatl que es lo que escuchaba yo, era lo único que sabía, no sabía que existían 68 lenguas o que eran más de siete mil lenguas en el mundo. Entonces como el totonaco es la octava lengua más hablada, digamos está entre las diez, pero pues está en un proceso de desplazamiento muy acelerado...entonces dije “cómo podemos revertir eso (...) cómo la poesía puede incidir en que la gente revalore su lengua, o sea que no nos discriminemos a nosotros mismos, porque incluso como totonacos nos discriminamos, queremos lo que hacen los demás, cómo visten los demás, cómo comen los demás, todo, todo...ahí es donde yo me puse a pensar y quería como dar un mensaje a la gente hablante de totonaco: que valore su lengua y que vea que el totonaco tiene valor y que se pueden hacer muchas cosas con la

lengua, por ejemplo poesía (Cruz Alejandra Lucas Juárez, comunicaciones personales, 21 de enero de 2023).

Si miramos a Huehuetla como un espacio entendido este como “producto y construcción de las interacciones sociales (que se ven mediadas por representaciones imaginarias, expectativas, deseos y relaciones jerárquicas de poder), a la vez que estructurador de la acción social” (Ochoa, 2019, p.42), podríamos considerar que este lugar ha sido el espacio que por las características de su contexto, sobre todo esta constante participación y presencia del pueblo tutunakú en búsqueda de la vida digna y el bienestar social, ha influido en la formación de los poetas tutunakú de la Sierra Norte de Puebla, cada uno desde su experiencia de vida durante su estancia en Huehuetla y en diferentes momentos epocales, pero que como han relatado, este lugar ha sido el punto de encuentro y de partida en el ejercicio literario que realizan actualmente.

6.3. De poetas a intelectuales tutunakú

La diversidad lingüística dentro de un Estado es la negación misma de su homogeneidad y por eso ha sido tan combatida por los estados modernos (Aguilar, 2017, p.60) ya que los nacionalismos a partir de los cuales se pretendía erigir naciones con ciudadanos que gozaran de los mismos derechos deberían tener el mismo sentido de identidad. Como pudimos mirar en el primer capítulo de este trabajo, el sentido nacionalista en México se fue construyendo a partir de diferentes aspectos, si bien “lo indio” o “indígena” se retoma para dar significado a los símbolos nacionales, esta consideración se hace para remitir al pasado, para nombrar lo indígena como raíz de la nación, al mismo tiempo que estas afirmaciones negaban la existencia de los pueblos originarios en la actualidad, así se erige la nueva nación (México), en medio de una constante tensión entre lo propio y lo dominante:

La nueva identidad, la de mexicano, implicaba precisamente eso: aceptarse y ser aceptado como miembro de una colectividad que reclamaba el control y el usufructo del patrimonio nacional que abarcaba la tierra, sus productos y sus tesoros, los beneficios de la industria y el comercio, las vías de ascenso en la escala social y la garantía de los goces que ello significaba, la defensa común frente a los extraños, el derecho al orgullo nacional basado en las glorias pasadas, presentes y futuras, y el compromiso de compartir un destino común. Todo ello obligaba a definir un proyecto nacional que precisara, por principio de cuentas, quiénes eran

los ciudadanos mexicanos y qué condiciones debían reunirse para ejercer los derechos correspondientes, así como las modalidades que esos mexicanos adoptarían para controlar y disponer del patrimonio nacional que era de su exclusiva posesión. La turbulenta historia del siglo XIX y, en realidad, toda la historia de México hasta el presente, se puede entender como una sucesión de enfrentamientos entre grupos sociales que pugnan por imponer su propio proyecto en relación con estos puntos o que se defienden de un proyecto dominante que se les pretende imponer en contra de su voluntad y sus intereses (Bonfil, 1990, p.149)

En este sentido me he preguntado si los poetas tutunakú pueden ser mirados como intelectuales de sus pueblos ya que, en un primer acercamiento, a través de sus redes sociales en la interacción que realizan con personas tanto de sus lugares de origen o que hablan su misma lengua, además de personas externas a estas, hay un cierto reconocimiento que valida las opiniones, acciones y creaciones de estos poetas y los coloca como representantes de sus pueblos, sin embargo ellos y ella, no se consideran como representantes así lo menciona Manuel Espinosa Sainos:

Es cierto que no soy representante, no me considero como representante de la lengua o de la cultura totonaca, por qué, porque los representantes en un pueblo: los eligen y a mí nadie me eligió ¿no?, yo elegí ser poeta (...) pero también estoy consciente que mi palabra pesa, que lo que yo diga, que lo que yo escriba, de alguna manera impacta, entonces, si yo de esa manera puedo hacer algo, pues lo hago, también estoy consciente de lo que significa ser un poeta de alguna manera, porque yo puedo hablar en un escenario o en un cierto lugar donde hay gente y no todos tienen esa oportunidad y a veces hasta me pagan por decir mi palabra (Manuel Espinosa Sainos, comunicaciones personales, 04 de octubre de 2022).

Si bien, cómo lo menciona el poeta tutunakú Manuel Espinosa, se desmarca de esta representatividad que tiene que ver con el sistema de cargos en las comunidades tutunakú donde se eligen autoridades que representan a sus pueblos en la arena política. Sin embargo, sin buscar ser representantes, los poetas tutunakú al escribir en una lengua que significa una forma particular de ver el mundo y de vivirlo, la poesía que crean vista como una acción social y por la importancia que tienen sus palabras dentro y fuera de sus pueblos, los lleva a ser representantes de su cultura. Y aquí me parece importante traer el concepto de representación estratégica que hace Spivak (2003) y distinguirlo del de representación política:

Dos significados de representación están operando al mismo tiempo: representación como “hablar en favor de”, como en la política, y representación como “re-presentación”, como en arte o en filosofía (Spivak, 2003, p.308)

La filósofa hindú, realiza una compleja explicación de la distinción de estos conceptos, para lo cual retoma el ejemplo de la construcción del sujeto que tiene conciencia o no de clase, que describe retomando las reflexiones de Marx y que explica desde el sentido de comunidad la noción de la conciencia de clase: “la conciencia de clase permanece con el sentimiento de comunidad que pertenece a lazos políticos y organizaciones políticas, no a esos otros sentimientos de comunidad cuyo modelo estructural es la familia” (Spivak, 2003, pp. 311-312). De tal manera que podríamos mirar estas distinciones en el siguiente cuadro comparativo:

Tabla 5

Diferencias en los conceptos de “representación” y “re-presentación”

| Representación | Re-presentación |
|--|--|
| “Hablar en favor de” | Re-presentar |
| Ámbito: política | Ámbito: arte y filosofía |
| Teoría política | Teoría del sujeto |
| Formación estatal y leyes | Sujeto predicación |
| Quienes la realizan: intelectuales, partidos | Quienes la realizan: Grupos, luchas y movimientos sociales |
| Acción: actúan y hablan | Acción: actúan y luchan |
| Vertreten | Darstellen |
| Usa la retórica como persuasión | Usa la retórica como tropo |

Fuente: Spivak (2003, p. 308-340)

La discusión que genera en su texto *¿Puede el subalterno hablar?* Spivak (2003), no pretende clasificar a los sujetos (as) de acuerdo a sus acciones en estos dos tipos de representación, sino abonar a la construcción, en el ámbito teórico-práctico, de un sujeto capaz de realizar los dos tipos de representación o que las realizan de acuerdo a la época, los espacios de participación y/o de movimientos sociales, las cuales explican su actuar, contrario a las

posturas posestructuralistas, a las que critica Spivak (de Foucault y Deleuze) que si bien piensan al sujeto con capacidad de agencia, pero desde el deseo y el poder como motores de la acción, lo cual para la autora no es suficiente al explicar las acciones que son demandadas socialmente y el sujeto elige pero porque está condicionado por la pertenencia a cierto grupo social, atravesado también por la clase social, en la cual hace énfasis la autora.

Es así como la representación es un concepto marxista para Spivak (2003), que pretende definir acciones de representatividad realizadas por intelectuales, en su caso poscoloniales de la India, que van de la conciencia de clase individual a la colectiva y en este sentido, esta noción está ligada a la distinción de “intelectuales tradicionales” e “intelectuales orgánicos” que hace Gramsci en “*La formación de los intelectuales*” donde refiere que los intelectuales tradicionales son aquellos que sirven a la continuidad de los grupos hegemónicos de poder, adscritos a partidos políticos conservadores o igualmente tradicionales:

La formación de los estamentos intelectuales en la realidad concreta no se produce en un terreno democrático abstracto, sino conforme a procesos históricos tradicionales muy precisos. Se crean por las capas que tradicionalmente "producen" intelectuales y que son las mismas que habitualmente se especializan en el "ahorro", o sea, la pequeña y la media burguesía del campo y algunos estratos de las de la ciudad (Gramsci, 1967, p. 29).

Contrario a los intelectuales tradicionales, intelectuales "orgánicos" que toda clase nueva establece consigo y que forma a lo largo de su desarrollo progresivo” (ibid. p.22) y que como el nombre lo refiere, a través de un proceso orgánico surgen de movimientos, luchas sociales específicos, momentos de crisis o reestructuración social, de las cuales pueden o no formar parte, pero que sobre todo realizan su ejercicio intelectual para comprender dichos fenómenos sociales.

En este sentido, podemos relacionar estas dos categorías de intelectuales con las dos de representación y a la cual sumo las modalidades que refieren a las funciones que realizan los intelectuales, acercando los conceptos más hacia los intelectuales indígenas de la manera que los piensa Claudia Zapata (2005), quien identifica tres modalidades de intelectuales indígenas: dirigentes, profesionales y críticos, estas características la autora las relaciona con

las acciones que realizan, en qué espacios las llevan a cabo y con qué finalidad¹³. En el siguiente cuadro se puede observar la relación entre las definiciones de intelectual, representación y las modalidades de los intelectuales indígenas, de acuerdo con lo que he ido desarrollando en este apartado.

Tabla 6

Intelectuales, representación y modalidad de acuerdo con sus funciones

| Intelectuales | Representación | Modalidad |
|-----------------------------|----------------------------|--|
| Intelectuales tradicionales | Representación política | Intelectuales que no se consideran indígenas, pero viven en pueblos o comunidades con población originaria |
| Intelectuales orgánicos | Representación estratégica | Intelectuales indígenas: Dirigentes Profesionales Críticos |

Elaboración propia con información de: Gramsci (1967), Spivak (2003), Zapata (2005)

La sistematización de estos conceptos no tiene como objetivo clasificar a los poetas tutunakú en un “tipo de intelectual”, ya que las personalidades no son clasificables. Es más bien un ordenamiento de las ideas, situando estas categorías en un tiempo determinado, que parte de la historia de un pueblo en particular, para lo cual precisamente, tomo lo que de estas definiciones teóricas es útil para entender la formación de los intelectuales indígenas tutunakú. Así mismo determinan estos conceptos, los espacios de participación – acción de los poetas tutunakú, mismos que como en el caso de Huehuetla y el clima muy particular de organización étnica que se da a partir del surgimiento de la Organización Indígena Totonaca y la influencia de este hecho en la formación de los poetas tutunakú. De tal manera que pongo

¹³ En el apartado teórico se puede revisar con mayor profundidad este aspecto.

la atención del conocimiento de las trayectorias de estos escritores en tres elementos principalmente: la época, los lugares de origen, residencia, trabajo, participación y las acciones que realizan en relación con su producción artística e intelectual.

6.3.1. Primer encuentro con la poesía tutunakú

Partiendo de estos tres elementos como principios de la formación de los poetas tutunakú en su carácter de intelectuales de sus lugares de origen. Es preciso hablar de primera cuenta de la época en la que inician su formación y algunas fechas importantes que han sido parteaguas de su reconocimiento dentro del ámbito creativo del que forman parte. Como he mencionado al principio de este capítulo, el seno familiar ha sido importante, sobre todo la relación madre-hijo, madre-hija, que ha influido en el hecho de que estos poetas adquirieran durante su primera infancia el conocimiento de su principal herramienta como poetas tutunakú y esta es precisamente su lengua materna. La relación con su madre ha influido igualmente en su propia obra poética, sin embargo no es la infancia donde comienzan su trayectoria como poetas, sino a partir de procesos de migración que emprenden en diferentes momentos cada uno de estos poetas hacía un mismo lugar, donde no convergen en el tiempo, sino en el contexto de un lugar en particular: Huehuetla, que como lo explico arriba, es en esta comunidad de la Sierra Norte de Puebla, que se gesta un ejemplo sin precedentes en la región, de organización indígena, tal es el caso del surgimiento de la Organización Indígena Totonaca, que con su propio devenir en la historia, a finales de la década de los noventa es el resultado de siglos de lucha por conservar Kgoyomachuchut, un lugar sagrado en torno al cual se asienta la población tutunakú o kgoyomaxni desde tiempos ancestrales, mismo que ha sido defendido de diferentes grupos invasores y extractivistas.

Como se puede identificar en el apartado anterior, donde hablo del caso particular de Kgoyom (Huehuetla), este es un lugar a donde el poeta Manuel Espinosa Sainos llega a vivir para trabajar en el Instituto Nacional de Educación para Adultos Mayores (INEA), donde igualmente decide estudiar el bachillerato, si bien Manuel Espinosa ya escribía literatura antes de su llegada a Huehuetla, él mismo cuenta que sus primeros textos eran creados en español, es en el encuentro con la creación del poeta tutunakú veracruzano, Jun Tiburcio, a quien vio y escuchó en Huehuetla, que Manuel Espinosa Sainos se ve influenciado para llevar

su obra poética a su lengua materna. Es así como los años de iniciación en los versos tutunakú de Manuel Espinosa Sainos, se da sobre todo en la década de los noventa:

Entonces, yo me he ido formando en la práctica, hace muchos años en mil novecientos... en los 90 en el 93 yo ya escribía en el 95 tenía yo una serie de textos que estaban ahí nada más, porque me gustaba escribir como cualquier joven que le gusta escribir,

Fue en 1998 más o menos, cuando me invitan a un festival a un encuentro de literatura y lenguas y cultura indígena que se realizó en Huehuetla, porque aparte yo vivía en Huehuetla por la necesidad de estudiar el bachillerato y esas cosas. Fue mucho antes, creo, como en el 95 o con el 94 por ahí, es mucho antes cuando me acerqué. Y este entonces, me fui a un encuentro de cronistas de poetas que estaban ahí y leí mis primeros textos ahí... (Manuel Espinosa Sainos, comunicaciones personales, 31 de julio de 2022).

Esta década (90's), coincide con un auge de la literatura en lenguas indígenas en México, del cual participaron y documentaron Miguel León – Portilla, Carlos Montemayor, Rodolfo Stavenhagen a la par de escritores en lenguas originarias quienes sobre todo promovieron y lograron consolidar en 1993 la formación de la Asociación “Escritores en Lenguas Indígenas”, figuran autores como Briceida Cuevas Cob (Maya de Campeche), Alfredo Ramírez Celestino (nahuatl de Guerrero), Gabriel Pacheco Salvador (huichol de Jalisco), Irma Pineda Santiago (Zapoteca de Oaxaca), María Enriqueta Pérez Lúnez (totsil de Chiapas), entre otros tantos que representan la poesía en su lengua originaria en una larga lista de integrantes de esta Asociación de Escritores Indígenas de México, quienes en la década en mención realizaban encuentros literarios, siendo la poesía el género más recurrente de su creación¹⁴.

En el marco de este contexto dado por el resurgimiento de la literatura en lenguas originarias, comienza a darse una reivindicación importante del “ser indígena” en México, el empoderamiento de las letras en la lengua materna de estos escritores y su agrupación da paso a la creación literaria en lenguas originarias, como la conocemos actualmente. Un joven Manuel Espinosa Sainos, une el interés y sus primeras creaciones literarias, con el sentido del movimiento indígena de los literatos de la década de los noventa, lo cual le da la

¹⁴ Información de Escritores Indígenas de México A.C. recuperado de:
<https://www.nacionmulticultural.unam.mx/eliac/>

oportunidad de formarse a través de talleres y da paso a la publicación de su primer libro de poesía en la lengua tutunakú:

(...) Un editor que estaba sacando una colección muy importante de literatura en lenguas indígenas en el país que se llama: “*Letras Indígenas Contemporáneas*” que incluso tenían un convenio con Editorial Diana, pero también estaban editando, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes y lo que era el INI, Instituto Nacional Indigenista, entonces este editor creo que se llamaba, se llama Elías, hace muchos años, no sé si aún está, me dice, “¿como cuántos poemas tienes?, le digo: “no sé, pero yo creo que tengo como cien están ahí”, me dice “y no te gustaría publicar” y yo le dije: “pues no sé, o sea, nunca he pensado en publicar más bien escribo porque me gusta” y me dijo: “qué te parece si eliges tus mejores textos o los que más te gusten y haces una selección, me lo mandas y publicamos tu libro”. Así fue como publiqué el primer libro que se llama “*Xtachiwinkan likatutunaku kachikín / Voces del Totonacapan*” que es en la Colección Letras Indígenas Contemporáneas (Manuel Espinosa Sainos, comunicaciones personales, 31 de julio de 2022)

El punto de partida de la trayectoria de Manuel Espinosa Sainos, se da como he venido diciendo en la década de los noventa, estando en Huehuetla, Puebla, donde conoce la poesía tutunakú de voz de Jun Tiburcio, a la par que las gestiones y organización de los escritores indígenas en diferentes lenguas de México, que se estaban realizando para promover la escritura en sus respectivos idiomas, pero como parte de un movimiento literario que integraba diferentes voces. En este contexto se dan las motivaciones y oportunidades para que Manuel Espinosa Sainos, pudiera iniciarse como poeta tutunakú:

Y entonces me sensibilicé, o sea, el proceso de sensibilización tuvo que ver con mi estancia en Huehuetla, si yo me hubiera ido a la ciudad [Ciudad de Puebla, capital del estado], si yo me hubiera quedado en el pueblo [Ixtepec, lugar de origen del poeta] me hubiera pasado lo que los demás jóvenes que se despojan de su identidad (Manuel Espinosa Sainos, comunicaciones personales, 31 de julio de 2022).

Rosario Castellanos (2015), habla en *La corrupción intelectual*, de las tareas de los intelectuales, donde refiere una serie de pasos en la trayectoria de formación intelectual, el primero de estos, explica, tiene que ver con la adquisición de los conocimientos “base” por decirlo de alguna manera, de los que partirán la interpretación del mundo y sus sucesos para estos intelectuales:

El primer paso sería receptivo: recibir con la mayor integridad y fidelidad posibles la herencia cultural que nos transmiten nuestros antepasados, asimilarla; en resumen, asumir la tradición a la que se pertenece y que es un conjunto de fórmulas de pensamiento y de normas de acción que presiden las decisiones, orientan los propósitos y rigen la vida (Castellanos, 2015, p.186)

Si bien quiero comprender la formación en específico de los intelectuales indígenas, parece que no están exentos, como hemos visto, de las definiciones occidentales o externas a sus contextos, de lo que es ser intelectual. No por moldear estos conceptos a la medida de los poetas tutunakú, sino para conocer cómo ellos actúan también de acuerdo con un “ser intelectual” específico de sus lugares de origen y del grupo étnico al que pertenecen, que se articula en el ámbito nacional, con un movimiento histórico que reivindica la existencia de los pueblos originarios en México. De tal manera que como dice Rosario Castellanos (2015) lo primero que hace una persona para acceder al ejercicio de la intelectualidad, es adquirir una serie de conocimientos, entre ellos la lengua, que darán sentido a lo que miramos, conocemos, escuchamos, vivimos en el día a día. Si bien esta condición no es elegida, ya que no se decide el lugar de nacimiento, digamos que existe un mandato que puede ser familiar, étnico, racial, de clase o género, el cual influirá en el rumbo que toma la vida, en este caso de los poetas tutunakú.

Siguiendo con lo que dice Castellanos (2015), el intelectual tiene como característica también, la actitud crítica a partir de la cual va a conservar o descartar ciertos elementos familiares, culturales, tradicionales, etc. Lo cual dará paso a la escritura, la expresión de sus ideas, la comunicación y difusión de su pensamiento como resultado del proceso intelectual realizado propiamente, es esta acción la que consagra al intelectual, ya que si bien, como sostiene Gramsci, todos somos capaces de realizar procesos intelectuales, es decir todos somos intelectuales:

Se necesita demostrar que todos los hombres son "filósofos", y definir los límites y peculiaridades de esta "filosofía espontánea", característica de "todo el mundo" y, por tanto, la filosofía contenida: 1) en el lenguaje como conjunto de conocimientos y conceptos, y no sólo suma de palabras gramaticales carentes de contenido; 2) en el sentido común y en el buen sentido; 3) en la religión popular y, también, pues, en todo el sistema de creencias, supersticiones, opiniones, modos de ver y de obrar de los que el "folklore" es tan fascinante (Gramsci, 1967, p.61)

El reconocimiento a la intelectualidad se da cuando una persona transmite en cualquier formato sus ideas, con un fin específico y al ser recibidas por otras personas afines, es reconocido como representante de dichos pensamientos. Castellanos (2015) y Gramsci (1967) coinciden en que la figura del intelectual como lo conocemos, se distingue de otros procesos filosóficos – intelectuales, en medida que el sentido crítico les permite revisarse a sí mismos y a la sociedad a la que pertenecen, con el fin de analizarla, pensarla, interpretarla y compartir sus conclusiones sobre esta:

Estando demostrado que todos somos filósofos -a nuestro modo, inconscientemente- aunque sólo sea porque en la más elemental manifestación de actividad intelectual, en el "lenguaje", se halla contenida una determinada concepción del mundo, pasamos, en segundo lugar, al aspecto de la crítica y del conocimiento: a la cuestión de si es preferible pensar sin poseer conocimiento crítico, de forma dispersa y ocasional; si lo es "participar" en un concepto de la vida "impuesta" mecánicamente por el ambiente circundante de uno de tantos grupos sociales en el que automáticamente cada quien queda comprendido, en definitiva, al ingresar en el mundo consciente, y que puede ser el propio pueblo, o la provincia, u originarse en la parroquia o en la actividad cultural del curato o en la sabiduría del viejo patriarca a la que llaman "ley", o en la mozueta que heredó la sapiencia de la hechicera o en el intelectual limitado, amargado en su propia estupidez e incapacidad de obrar. O si bien es deseable crear un concepto particular de la vida y, críticamente, en conexión con el trabajo cerebral elegir la esfera propia de actividad, participar vivamente en la creación de la historia del mundo, ser gulas de sí mismos y no aceptar ya, pasiva e irreflexivamente, la impronta ajena a nuestra propia personalidad (Gramsci, 1967, p.61-62)

Claudia Zapata (2005) por su parte, menciona del ejercicio intelectual como lo concibe Gramsci, “la diferencia estaría en la función de intelectual que cumplen algunos miembros de una sociedad determinada” (p. 65), es decir el fin con que deciden adquirir conocimientos en favor de instituciones, empresas, gobiernos, movimientos y luchas sociales, grupos sociales, etnias, etc. La autora, que por varios años ha desarrollado su trabajo de investigación en torno a las funciones de los intelectuales indígenas de Latinoamérica, ha dado cuenta de que, al pertenecer a una etnia, los intelectuales indígenas surgen de contextos particulares, generados estos por las características del grupo social al que pertenecen:

Existe un momento en el que el sujeto político se configura, cuando éste adscribe a una categoría social y cultural que no ha gozado hasta entonces de prestigio, opción que de todos modos está estrechamente unida a antecedentes históricos y familiares que le permiten afirmar su condición de indio (Zapata, 2005, p.66).

Los intelectuales indígenas, subalternos, o aquellos que dedican su pensamiento a grupos sociales que son considerados “diferentes”, “el otro”, se forman asumiendo la responsabilidad de reivindicar esa distinción, de que su pueblo sea reconocido, del tal manera que “para el “verdadero” grupo subalterno, cuya identidad es la diferencia, no hay, en rigor, sujeto subalterno irrepresentable que pueda conocer y hablar por sí mismo (Spivak, 2003, p.18). Es así como los poetas tutunakú en este caso, se forman como intelectuales, a la vez que van adoptando el rol de representantes de sus pueblos, utilizando el poder de su voz y el alcance de sus versos, como un recurso para hablar de las problemáticas que aquejan a sus pueblos actualmente.

Los intelectuales, como menciona Gramsci (1967) muchas veces, o la mayoría de las veces surgen de contextos campesinos (o rurales), pero comienzan su formación intelectual a partir de que migran hacia ciudades en búsqueda de trabajo o estudios, donde encuentran con otros intelectuales que muchas veces son sus maestros o que influyen o motivan el inicio de su formación. Así hemos podido encontrar en las narraciones biográficas de Manuel Espinosa Sainos quien menciona que fue en Huehuetla (donde acude en búsqueda de trabajo y luego estudia el bachillerato), donde él conoce a Jun Tiburcio, poeta tutunakú veracruzano que en un encuentro cultural realizado por la Organización Independiente Totonaca (OIT), leyó sus poemas en la lengua tutunakú, lo cual motivó a Manuel Espinosa en el inicio de su carrera como poeta.

Sin duda alguna, los años de trayectoria influyen claramente en la experiencia del ejercicio intelectual poético, tal es el caso de Manuel Espinosa Sainos, quien lleva más de veinte años escribiendo poesía en tutunakú, lo que lo ha convertido en referente e influencia de los poetas más jóvenes como Alfredo Santiago:

Antes de que yo partiera a la ciudad, ya había escuchado, ya había conocido. En un encuentro de estudiantes de la prepa [CESIK en Huehuetla] ya había conocido a Gregorio Méndez que pintaba y a Manuel Espinosa Sainos en un encuentro. Entonces Gregorio expuso su pintura,

lo que ha hecho y Manuel Sainos leyó...recuerdo bien su poema, porque es un poema que habla de los objetos materiales que utiliza el totonaco, la cultura totonaca...esto de que los objetos también tienen vida y su poema se llama “El comal” está en [el libro] “Cantan los totonacos”. Entonces me acuerdo que leyó en ese encuentro su texto poético y a mí se me hizo interesante lo que él proponía, yo no sabía que incluso eso se llamaba poesía o que podíamos decirle poema (Alfredo Santiago Gómez, comunicaciones personales 27 de febrero de 2023)

Posteriormente Alfredo se encontraría en la Ciudad de México, con un grupo de intelectuales de diferentes pueblos originarios quienes formaron una Asociación Civil, a la que Alfredo pertenece actualmente:

Antes de esta organización, esta A.C., porque ahora es A.C. Editorial Pluralidad Indígena, conocí primero a los demás miembros en un evento, justamente en un evento del “Día de la lengua materna”, 2017, aquí en la ciudad, y entonces uno de ellos se me acerca que es el maestro Martín y me dice “oye tú quieres hablar en totonaco, necesitamos más voluntarios totonacos en la organización de traductores e intérpretes y gestores interculturales, que es una asociación que se encarga justamente de intervenir en los procesos jurídicos con personas que necesitan (...) una traducción en su misma lengua (...). Entonces ahí conocí a la organización que tiene más de doscientos hablantes de distintas lenguas.

Ahí conocí al maestro Martín, él es escritor, escribe poesía, pero es más cuentista, él es bueno para el cuento, es abogado, ha sido becario del FONCA [Fondo Nacional para la Cultura y las Artes], etc. (...) y conozco ahí a la presidenta de la asociación, la maestra Rosario y al maestro Adrián Antonio. Ellos tres deciden en 2018 formar la asociación Pluralidad Indígena y entonces a mí me invitan a participar como miembro de la asociación (Alfredo Santiago Gómez, comunicaciones personales 27 de febrero de 2023).

Dicha asociación promueve la conservación de sus lenguas y culturas, la difusión de sus creaciones literarias imparte talleres y organiza encuentros de escritores en diferentes lenguas de México. Esto da cuenta también de una organización indígena que es distinta con la migración a las ciudades, en comparación con el lugar de origen. Existen casos en los que comunidades enteras provenientes del mismo pueblo, migran hacia un mismo espacio en las grandes urbes, sin embargo, existen otros casos donde las comunidades no se reconfiguran, ya que personas que deciden migrar en solitario, se agrupan, pero con otras personas que

como en este caso, se consideran parte de un pueblo originario y realizan en conjunto actividades que promueven la diversidad cultural y la conservación de esta.

Si bien, para muchos autores, la definición de intelectual y su “quehacer”, está muy cercana a la idea de profesional, es decir una persona que estudia y se prepara para ser especialista en un tema, del cual posteriormente brindará un servicio. Sin embargo, como he sostenido a lo largo de este trabajo, los conocimientos de toda índole, no sólo se adquieren en el ámbito académico – científico, tal como se ha visto los conocimientos que manan de la vida cotidiana tienen en sí un proceso del pensamiento que valida o descarta el saber. Por eso Gramsci (1967), sostiene que todos realizamos ejercicios con nuestro intelecto, sin embargo, a las personas que reconocemos como intelectuales, son aquellas que se dedican a pensar una época, un acontecimiento en específico, la sociedad a la que pertenecen, un problema, etc., de tal manera que la función que tiene su práctica intelectual está relacionada con un fin, mismo que valida su dedicación a pensar lo que piensa, esto, como dice Spivak (2003), permite que “la estrecha violencia epistémica del imperialismo nos brinda una alegoría imperfecta de la violencia general que sería la posibilidad de una *episteme*”(p.20) propia, nombrado desde la lengua originaria, pensada desde los significados que forman parte de su cosmovisión, de acuerdo a los cuales se explica así mismo el grupo social su historia, así como los acontecimientos actuales.

“El caos se convierte en cosmos; la vertiginosa abundancia de hechos se simplifica en jerarquías; la indiferenciada e indiferente existencia de los seres recibe un nombre y con ello una definición y una categoría” (Castellanos, 2015, p. 186). Una de las tareas del intelectual es nombrar lo que descubre o comprende, sin embargo, la intelectualidad no se nombra a sí misma, puede nombrar a otros intelectuales, pero en un gesto de humildad, se excluye, de tal manera que los intelectuales no se reconocen como tal, sino que son reconocidos en muchos casos por la sociedad que representan, por intelectuales de otros campos del saber, por escuelas, instituciones, gobiernos, etc.

En el caso de Cruz Alejandra, al estudiar la Licenciatura de Lengua y Cultura en la Universidad Intercultural, encuentra una conciencia colectiva, adscrita a un movimiento (iniciado en la década de los 90) que, en el ámbito nacional, se encontraba ya con una larga trayectoria y donde participan intelectuales de diferentes pueblos originarios, me refiero no

a un movimiento organizado, sino a una reivindicación histórica que la mayoría de los pueblos originarios y sobre todo sus intelectuales han promovido. En este contexto que iba más allá de su lugar de origen, aunado al encuentro con la poesía en otras lenguas, el caso específico de la creación del poeta *mè phàà* Hubert Matiúwáa, que ella estudió en su tesis de licenciatura, llevó a Cruz Alejandra a interesarse no sólo por la literatura en lenguas originarias, sino en la finalidad que tienen estas creaciones de promover y conservar la lengua materna e identidad étnica:

Mi tesis de la licenciatura, era sobre poesía también, de violencia y colonización en la obra de un poeta que se llama Huber de Guerrero [se refiere al estado de Guerrero en México] (...) escribe en *mè phàà*. Me gustó trabajar su tema porque justamente también trabaja sobre los mitos en su propia cultura y cómo retoma todo eso para hablar sobre la violencia, sobre cómo empezó la violencia desde la colonización, hasta ahora cómo nos violenta el sistema, todo eso, entonces me gustó mucho trabajar todo eso, su poesía.

Justo estando en la escuela uno conoce muchas cosas, conoce autores (...) la vida lejos de donde vivimos y también por eso me motivó, de cómo contar nuestras historias desde aquí (Cruz Alejandra Lucas Juárez, comunicaciones personales, 21 de enero de 2023).

La trayectoria de Cruz Alejandra, destaca igualmente por ser la única mujer hasta el momento, originaria de la Sierra Norte de Puebla, que figura en la creación poética en la lengua tutunakú y como dice Spivak (2003), “cuando ese individuo subalterno es una mujer su destino se encuentra todavía más profundamente a oscuras” (p.21). Y si bien, la escritora tutunakú se ve motivada por poetas en lenguas originarias del panorama nacional, se ha preocupado por fomentar no sólo la conservación de su lengua a través de talleres con niños y niñas de su comunidad, Tuxtla, Puebla, donde ella misma enseña mitos de origen y deidades totonacas a las generaciones más jóvenes de su comunidad. Más allá de fomentar la práctica de su lengua, Cruz se ha preocupado por contagiar a sus hermanos y hermanas con el ímpetu de la poesía:

En mi familia siempre me han apoyado, mis hermanos también tratan de escribir, yo siempre les digo: “escriban” porque hay veces que (...) no puedes contar algo y yo les digo “escríbelo” y mi hermano el que toca la guitarra [en una banda de rock tutunakú], el de los cuentos, él también escribe un poco de poesía y mi otro hermano el también escribe un poco de poesía, ella mi hermana [niña de aproximadamente diez años] también ganó un concurso de poesía,

mi hermanita, escribió uno que se llama “La niña cucaracha”, porque le dicen cucaracha en la escuela, entonces lo escribió (...) entonces escribió un poema muy bonito sobre la discriminación que ella sufre en la escuela y ganó un segundo lugar en un certamen en Puebla, en un municipio (Cruz Alejandra Lucas Juárez, comunicaciones personales, 21 de enero de 2023).

Tal como lo mencionaba el poeta Manuel Espinosa Sainos, cuando uno cobra conciencia de la importancia de su cultura, del lugar al que pertenece, esto da sentido a la propia existencia, de tal manera que cuando alguien que es originario (a) de un pueblo y tiene la posibilidad de salir de el lugar de origen, pretende hacer extensiva esta conciencia de la importancia de conservar los elementos culturales que nos dan identidad. Es así como estos intelectuales tutunakú, que han sido inspirados por otros poetas, motivan la formación de nuevos intelectuales, transmitiendo sus conocimientos a través de actividades vinculantes con esta labor.

6.3.2. Estudios y profesiones de los poetas tutunakú

Uno de los rasgos principales que define a los intelectuales indígenas, es la profesionalización o especialización en algún tema, aunque como dice Zapata (2005) esta es tan sólo una modalidad de estos intelectuales, de tal manera que la función que realizan para con la etnia a la que pertenecen, será lo que los distinga de otros intelectuales que no son indígenas, sobre todo. En este sentido, me he interesado por conocer la trayectoria de los poetas tutunakú contemporáneos, de manera que en su narración se encuentran los momentos clave de su formación, uno de los puntos importantes son los estudios que han emprendido, ya sea que se hayan adquirido dentro de una escuela o no.

En este sentido, la historia de Manuel Espinosa Sainos, nos lleva a conocer a través de los diferentes trabajos y estudios que ha tenido, los campos de formación que él va eligiendo, todos relacionados ya desde entonces con el uso y conservación de su lengua. Es así como mientras estudiaba el bachillerato en Huehuetla, Puebla, trabajaba también en el Instituto Nacional para la Educación de Adultos (INEA):

Desde el bachillerato yo ya estaba envuelto en un ambiente muy totonaco [en Huehuetla], trabajaba en el INEA donde la lengua era básica para trabajar porque hacíamos material

didáctico para adultos que se iban a alfabetizar en la lengua (Manuel Espinosa Sainos, comunicaciones personales, 14 de septiembre de 2022).

Posteriormente, al término de sus estudios de bachillerato, comienza a estudiar para ser maestro bilingüe en escuelas de nivel básico, sin saber que en seguida se encontraría con otra oportunidad laboral que estaría igualmente muy relacionada con su lengua:

Justo cuando terminé la prepa, un año después ingreso a educación indígena, porque antes ingresaban con secundaria o con prepa, para ser maestro de educación bilingüe, yo metí mis papeles, quería ir, pero también estaban anunciando una convocatoria en la radio (Manuel Espinosa Sainos, comunicaciones personales, 14 de septiembre de 2022).

Para Manuel Espinosa, la radio siempre estuvo presente desde su infancia cuando la escuchaba en casa de una señora del pueblo que tenía el aparato, donde se sentaban los niños fuera de su casa a escuchar las historias de Calimán y otros programas. Cuando el poeta tutunakú se encuentra en Huehuetla trabajando y estudiando, comienza a escuchar algunos programas que se transmitían en la lengua totonaca y eso llamó su interés:

Empecé a escuchar una radio [la de Cuetzalan] que transmitía en totonaco y que además pasaba música de danzas de la región y había otra radio en Papantla que tenía un programita de media hora, no sé si cada ocho días que se llamaba “Tachiwin makgachan” (la voz que llega lejos) y pasaban música de voladores y algunas palabras en totonaco, eso llamaba mucho la atención (...) de ahí no había medios que transmitieran en la lengua. Entonces cuando yo empecé a escuchar la radio de Cuetzalan yo decía “wow una radio que transmite en nuestra lengua y además que es nuestra” (Manuel Espinosa Sainos, comunicaciones personales, 14 de septiembre de 2022).

Había ya para el poeta una conciencia de sí mismo y de su pueblo, lo que le hacía interesarse por cualquier tema que tuviera que ver con su identidad totonaca. Es así como Manuel Espinosa Sainos se encontraría con la radio, donde ha trabajado desde hace más de veinte años, casi a la par de su creación literaria y es en este proceso que vive para ingresar a la radio, donde se puede notar una postura muy clara acerca de su vocación y la responsabilidad asumida como profesional del pueblo totonaca:

Estaban anunciando una convocatoria en la radio, que faltaba personal (...) entonces lanzaron la convocatoria, yo dije: “pero voy a ser maestro” y luego dije: “pero maestros hay un

montón” (...) de por sí yo tenía claro que quería hacer algo distinto, entonces hice un balance en una hojita, de ventajas y desventajas de cada cosa y dije: “la radio”; no hay locutores, no hay muchos que hagan esto, aparte voy a poder hablar en mi lengua y es un trabajo diferente, “debe ser muy divertido, yo quiero ir a la radio”.

Vine a presentar examen y me acuerdo que éramos como cincuenta para dos plazas, porque antes hacían examen, no era con dedazo que a ver quién queda, no (...). Y vino gente de toda la región, de Zaragoza, de Olintla, de Huehuetla, había venido otro compañero de Ixtepec, de muchas partes de la región, ¡eh!, de Caxhuacan. Y entonces, nos hicieron una evaluación que básicamente tenía que ver con que si hablabas bien la lengua, que desarrollaras un tema ¿no?, a mí me tocó hablar sobre el maíz y pues yo sabía todo, cómo sembraban, cómo seleccionaban la semilla y todo... me extendí hablando... un poco de conocimiento general, de conocimiento básico; también había un examen psicométrico para ver si caías en la trampa (...) me acuerdo que me preguntaron por ejemplo: “estás trabajando aquí en la radio, hay un mensaje de antorcha campesina, ¿qué vas a hacer? Y yo pues no sabía si la radio era Antorchista, si hay que darles voz o no darles voz, entonces yo dije pues siempre permanecí neutral, esta es una radio de todos, yo creo que uno tiene que ser cuidadoso en ese tipo de cosas (...) también yo ya tenía cosas muy claras, no sé cómo, pero tenía cosas muy claras como que tenemos un estado laico y como que además la religión, la política, divide a la gente. Y luego me entrevistaron para ver para qué quería yo estar en la radio (...) pues igual yo le dije, como yo... ya había escuchado “Voz Pública” y estos programas en mi infancia, pues yo me solté hablando, yo le dije: “yo pienso que la radio debe educar, pienso que la radio debe servir a la comunidad, pienso que la radio no debe imponer solamente una moda, pienso que debe ser educativa, tiene que contribuir en la salud, tiene que contribuir en las injusticias, tiene que contribuir en muchas cosas, pienso que la radio debe ser así: con compromiso social”. Y quedé (...), me seleccionaron (Manuel Espinosa Sainos, comunicaciones personales, 14 de septiembre de 2022).

Como he venido diciendo desde las ideas que expone Claudia Zapata (2005), muchos de los intelectuales indígenas profesionales, se fueron formando en las universidades al migrar a las grandes ciudades y además quienes tenían la posibilidad de hacerlo. En el caso de Manuel Espinosa Sainos, él solventando las precariedades económicas familiares, busca salir primero con la intención de trabajar y luego de estudiar, pero a un lugar cercano (Huehuetla) donde al encontrarse con el movimiento totonaca promovido por la Organización Independiente Totonaca, fortalece su identidad como totonaca y esto lo lleva a permanecer en lugares de la

región del Totonacapan o que conviven con esta, de tal manera que su formación profesional se va dando entre la escuela (nivel bachillerato), los trabajos en instituciones nacionales que promovían la práctica y conservación de las lenguas indígenas de México y el contexto de los lugares de residencia y luego de trabajo, donde realiza estas actividades el poeta tutunakú. Ese ha sido el caso de la radio, que lo lleva a radicar en Cuetzalan, Puebla y donde a la vez que realizaba su trabajo, estaba formándose como locutor:

Yo venía en ceros de lo que era hacer radio, ahorita yo veo que a los niños en la primaria en la secundaria les enseñan a hacer un guion radiofónico, antes no hacían eso (...) porque hay una materia, no sé cuál, donde hablan de comunicación y les enseñan a hacer un guion radiofónico y hacen un pequeño programita (...) en mi época no había esa materia. Entonces yo llegué en cero (...) fue el primer día y llega la directora a las nueve de la mañana, a presentarnos a trabajar, me dice: “vas a entrar a cabina en media hora, te toca dar las noticias”, le digo: “pero vengo llegando”, pensé que me iban a capacitar, me iban a dar talleres de formación radiofónica y me dice la directora, “es que no hay totonacos, entonces vas a entrar”, “¿cómo le voy a hacer?, no sé, tú métete”. Y a mí me dio mucho miedo porque había muchos botones por todas partes y yo dije: “primero no sé como manejar esos botones” y tuve compañeros muy buena gente, que me enseñaron, que fueron muy pacientes conmigo, que me decían esto sirve para eso, este botón sirve para esto, “pero tú no toques nada”, tú nada más siéntate y ponte a hablar”, y eso fue lo que hice, me acuerdo que las noticias estaban en español, los textos estaban en español, pero yo ya traía todo este desarrollo del bilingüismo, de la lectura en lengua, de saber procesar la información en ambas lenguas de una manera muy ágil, pues se me hizo muy fácil dar las noticias en español y traduciendo al instante en totonaco (Manuel Espinosa Sainos, comunicaciones personales, 14 de septiembre de 2022).

Es imprescindible anotar la importancia de las políticas indigenistas de este momento del que narra el poeta su ingreso a la radio, acción que promovía un ejercicio de democratización de los medios de comunicación a través del entonces llamado Instituto Nacional Indigenista (INI), contexto en el cual se crea en 1979 el Sistema de Radiodifusoras Culturales Indigenistas (SRCI). En Cuetzalan, Puebla, se inaugura el 21 de agosto de 1994 la estación XECTZ-AM “la Voz de la Sierra Norte”¹⁵, la cual desde su creación trasmite en las lenguas

¹⁵ Información del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas, recuperado de: <https://www.gob.mx/inpi/es/#648>

náhuatl, totonaco y español, fue aproximadamente un año después de la primera transmisión de la estación, que Manuel Espinosa Sainos, participa en la convocatoria para ser locutor de el canal radiofónico:

Después, en los primeros años...a mí ya no me tocó tanto, pero sí todavía después, hubo talleres de periodismo radiofónico también, talleres de locución, talleres de géneros radiofónicos, talleres de radio revistas, talleres de producción de programas para mujeres, talleres de producción de programas infantiles, talleres de cómo hacer entrevistas, talleres de muchas cosas...talleres de musicalización, de edición. Tengo entendido que mis compañeros que entraron un año antes tuvieron capacitación. A mí me tocaron todavía talleres de dos días de tres días, muy poquitos, pero aprendí mucho, ahora ya no dan talleres (...) pero para mí ha sido como una universidad, nadie te da gratis un taller de periodismo radiofónico o de locución o de lo que sea, entonces, el hecho de que a mí me han formado, he aprendido muchas cosas en radio (...) y aprendimos a hacer radio, todos somos gente de comunidad, nadie somos comunicólogos, todos somos gente que viene de los pueblos y aprendimos a hacer radio en la práctica (Manuel Espinosa Sainos, comunicaciones personales, 14 de septiembre de 2022).

La importancia del momento en la que Manuel Espinosa se encuentra con la oportunidad de trabajar en la radio, radica en la conciencia que él tenía de su pertenencia al pueblo totonaca y de la historia del mismo, de tal manera que su lengua ha sido una herramienta fundamental para laborar primero en el INEA y luego en la radio indígena en Cuetzalan, paralelo a estos trabajos se encuentra su creación poética, la cual no considera como un trabajo, de hecho separa su trabajo remunerado, con el creativo:

He ido a la par, pero no es como gracias a la radio la poesía, fue algo muy independiente, una porque yo siempre quise ser distinto, soy distinto, nunca fui lo que toda la gente quería que yo fuera (...) en el trabajo, en mis aspiraciones...por eso entré a la radio, no quise ser maestro porque ya hay muchos maestros, por eso quise hacer radio y ya estando en radio dije: “no sólo quiero hacer radio”, quiero algo que me distinga, otras cosas, y así me volví poeta. Pero fue como muy independiente porque también me di cuenta que chocaba con mi trabajo, en algún momento que yo saqué mi primer libro, yo tenía que ir a una universidad, no recuerdo si en Guadalajara o en alguna universidad a presentar el libro y el director [de la estación de radio] me dijo: “pues si quieres ser escritor o quieres trabajar” y pues yo dije: “pues yo vivo de mi trabajo, no vivo de escribir” y entonces me desanimó, mucho tiempo no escribí, hice

una pausa y después me di cuenta que eso no estaba bien, porque después me invitaron a mí a un seminario-taller de creación literaria en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y entonces yo pensé, “pase lo que pase yo tengo que seguir y ser y ya...”, pero aprendí a separar el trabajo radiofónico conmigo. Luego me dice la gente “es que es gracias la radio lo que estás haciendo”, pero no, eso es aparte, yo en la radio no paso entrevistas de mi poesía, no difundo mi poesía ahí, porque no quiero que digan que gracias ahí lo hice, sino es un esfuerzo muy propio y así he caminado (Manuel Espinosa Sainos, comunicaciones personales, 14 de septiembre de 2022).

En este sentido, como bien distingue Rosario Castellanos, una cualidad de los intelectuales es “la aptitud crítica” a través de la cual realizan una revisión de sus valores morales, elementos que construyen su identidad, la de su lugar de origen, etc. de tal manera que terminan refutando o descartando algunos ese “severo examen a que los dogmas serán sometidos, tras el cual aquellos que conserven su vigencia o, en última instancia, demuestren su utilidad, se mantengan y los otros se califiquen y se desprecien” (Castellanos, 2015, p. 186). Al interior de los pueblos indígenas, este proceso de descarte de algunos elementos culturales, ideológicos, religiosos y/o sociales, no se da de la misma manera, ya que los intelectuales indígenas apelan a la adscripción a un grupo étnico y esos elementos se pretende, por el contrario, sean conservados, ya que a través de estos sucede la reivindicación histórica de su pueblo.

Sin embargo, no quiere decir que estos intelectuales, no sean críticos con su propia sociedad, su labor como poetas sale del molde de los roles que hay al interior de sus comunidades y también se cuestionan temas que forman parte de una agenda mundial y de reciente debate, como los que conciernen al género y la diversidad sexual, por ejemplo. Así mismo menciona Manuel Espinosa cuando habla de ciertas reflexiones que él hace para repensar sus relaciones familiares:

Mi papá quería que yo fuera machista: no lo soy, mi papá cuando yo entré a la escuela, lo primero que me dijo fue: no te juntes con los niños que hablan en totonaco porque no vas a aprender nada, júntate con los niños que hablan en español y yo no lo hice, entonces le salí todo lo contrario de lo que él quería (Manuel Espinosa Sainos, comunicaciones personales, 14 de septiembre de 2022).

Siguiendo la trayectoria de los poetas tutunakú más jóvenes, en relación con su formación profesional y/o laboral, la poesía para Alfredo no era la primera opción como artista tutunakú, él cuenta que primero estaba interesado en estudiar artes plásticas por un gusto personal a la pintura y el dibujo, a través de los cuales buscaba retratar igualmente la cultura tutunakú, en el camino escuchó hablar de un pintor náhuatl de Cuetzalan, Puebla, al que acudió Alfredo, en busca de aprendizaje:

Cuando yo salí del CESIK (...) 2011, entre mis planes era estudiar, pero me gustaba mucho el dibujo y la pintura y después cuando salí del CESIK, me fui unos meses (...) fui a tomar clases con Gregorio Méndez Nava, un pintor de Cuetzalan que ya falleció (Alfredo Santiago Gómez, comunicaciones personales 27 de febrero de 2023)

Luego de estos meses de ser pupilo del pintor, Alfredo, regresa a Huehuetla, donde conoce un grupo de estudiantes e investigadores, a la par de que él realizaba un mural para el Centro de Estudios Superiores Kgojom (CESIK) y a donde acude este grupo a realizar estudios. Al entablar amistad con ellos, motivan a Alfredo para que vaya a la Ciudad de México a estudiar artes plásticas como él deseaba, sin embargo, al no ser aceptado, busca otra opción de estudios para permanecer en la ciudad:

Estuve un rato allá y me decidí salir a estudiar artes plásticas, entonces ya llegué aquí [CDMX], siempre intenté hacer los exámenes para la UNAM [Universidad Nacional Autónoma de México]...Nunca quedé y después como estaba viviendo en una casa de estudiantes (...) pues ahí me decían (...) ¿te quedas a la universidad? ¿o no te quedas? Porque si no estás en la universidad, pues no te puedes quedar aquí. Entonces me cayó la convocatoria de la UACM [Universidad Autónoma de la Ciudad de México] (...) a la UACM entré primero como estudiante de filosofía (...) cursé como un semestre, pero tenía como dos horas muertas y un día se me ocurrió saber qué materias estaba ofertando la carrera de literatura (...) entonces me metí a una clase de oyente y me aceptaron como oyente y empezaron a leer varias obras que se me hicieron interesantes y por esas obras me cambié de carrera (Alfredo Santiago Gómez, comunicaciones personales 27 de febrero de 2023).

En el caso de la poeta tutunakú Cruz Alejandra Lucas Juárez, se forma profesionalmente en el programa de Licenciatura en Lengua y Cultura en la Universidad Intercultural del Estado de Puebla (UIEP), donde cómo ya anoté arriba, se encuentra en el ámbito académico con una conciencia de ese “ser tutunakú”, un poco dada por el contexto generado por el surgimiento

de la Organización Independiente Totonaca en Huehuetla, municipio donde se encuentra la UIEP y también guiada por el interés por la poesía, que descubre en el mismo lugar, donde realiza una tesis sobre el poeta Hubert Matiúwáa, quien se convirtió en una influencia para iniciarse como poeta en su lengua. Antes de comenzar a escribir, Cruz Alejandra, trabajó, al igual que Manuel Espinosa, en el Instituto Nacional para la Educación de Adultos:

Justo antes, trabajaba en el INEA (...) a dar clases, y ahí nos daban a veces un taller al mes, sobre las grafías en totonaco, cómo escribirlas, cómo suenan, ahí aprendí un poquito, pero ya en la uni aprendí más (Cruz Alejandra Lucas Juárez, comunicaciones personales, 21 de enero de 2023).

Hacia el final de sus estudios de licenciatura, la poeta es beneficiada con una beca del programa Jóvenes Creadores del Fondo Nacional para la Cultura y las Artes (FONCA), de esta manera, Cruz se formaba por una parte en Lengua y Cultura y por otra en talleres literarios para escribir un poemario, que hasta la fecha permanece inédito:

En el 2018 fui becaria, fue la primera vez que mandé, el proyecto que metí se llamaba “Las memorias del cántaro”, que abordé como varios temas, sobre deidades totonacas, como anécdotas de la gente que vive aquí [Tuxtla, Puebla, comunidad de origen de la poeta] (Cruz Alejandra Lucas Juárez, comunicaciones personales, 21 de enero de 2023).

A la par de sus estudios y del proyecto de trabajo que emprende a través del FONCA, Cruz Alejandra estaba embarazada y esto es un hecho importante, ya que su maternidad va a estar presente también en los procesos creativos, a la vez que traería otros trabajos a la par de los intelectuales, los de cuidados:

Estaba un semestre en la escuela todavía, entonces escribía allá en la escuela y el otro medio año, ya estaba aquí, sí estuve aquí, porque justo mi hijo nació en octubre del 2018 y mi beca empezó en diciembre [del mismo año] (...) aquí estaba yo con mi mamá y sí los escribí aquí. Pues justo era fin...era estar pues con mi hijo, luego escribir y luego mi tesis de la licenciatura (Cruz Alejandra Lucas Juárez, comunicaciones personales, 21 de enero de 2023).

Desde la perspectiva de la interseccionalidad, se puede mirar la trayectoria de Cruz Alejandra con una triple dificultad para figurar en la escena de las letras, ya que no sólo su condición socioeconómica y la discriminación racial, la colocan en una posición de desventaja en este sentido, sino las condiciones vividas por ser mujer, lo cual dificulta en el ámbito regional,

local y nacional que ocupe un lugar en las butacas de la intelectualidad. Aunque en las letras en lenguas originarias, hay muchas mujeres que figuran y representan estas creaciones, en las tareas de dirección, coordinación y compilación de antologías, por ejemplo, figuran muchos más nombres de varones, pasa lo mismo con la promoción cultural y la organización de eventos de la diversidad lingüística. Con esto no quiero decir que sean estos varones al frente, los responsables de la falta de inclusión de las mujeres poetas indígenas, sino que el tema ha sido poco revisado y la paridad entre escritores y escritoras indígenas, se encuentra en emergencia y en un proceso de aceptación, sobre todo al interior de sus propias comunidades.

En el ámbito profesional, para Cruz Alejandra, ha sido su esposo, quien es un escritor y promotor cultural náhuatl, una de las personas que más ha fomentado y apoyado la creación literaria de la poeta tutunakú. Martín Tonalmeyotl es igualmente un intelectual náhuatl, originario de Atzacaloya, Chilapa de Álvarez, Guerrero y tal como narra la poeta, quien le ayuda incluso a hacer correcciones de estilo a sus textos:

Cuando escribo un texto, siempre le digo que me lo revise, pues ortografía, cosas de sintaxis y sí, lo trabajo con él. Hay cosas que luego no le digo que lo revise y luego cuando ya lo publico, me dice: “aquí lo pudiste mejorar de esta forma”, “esta frase la hubieras cambiado por esta”. Entonces sí, me ayuda en corrección (Cruz Alejandra Lucas Juárez, comunicaciones personales, 21 de enero de 2023).

Como ya he mencionado anteriormente es importante reconocer el papel de las mujeres intelectuales, escritoras indígenas, que a pesar de las dificultades que comparten con los varones de sus pueblos originarios, como son la clase social y raza, sus historias de vida, dan cuenta de esos otros trabajos que realizan de acuerdo a los mandatos de género como son el trabajo doméstico, los cuidados que brinda a hijos, hijas u otros familiares. A pesar de estos roles que cumplen socialmente, estas mujeres, como Cruz Alejandra, han logrado apropiarse de la palabra poética y ocuparla para cuidar con ella su lengua, su tierra, su familia y su propia existencia:

A veces sí la siento difícil, porque hay muchas cosas que hacer, ahorita lo siento difícil porque es un año que nos espera mucho trabajo porque nos tocó cargo en la comunidad de allá [su esposo fue nombrado comisario de Atzacaloya, Guerrero], entonces tengo que estar allá

apoyándolo, pero pues sí, siempre hay tiempo para escribir (...) como me gusta escribir, tampoco lo siento muy pesado, es algo como lo que dice mi esposo: “con beca o sin beca, tú vas a estar escribiendo, no escribimos por la beca, ya si nos dan la beca pues que bien, ya es un extra” (Cruz Alejandra Lucas Juárez, comunicaciones personales, 21 de enero de 2023).

Como hemos podido ver a través de la trayectoria de poetas tutunakú de la Sierra Norte de Puebla, su formación como intelectuales está estrechamente ligada a la formación profesional, sea esta universitaria o dentro de trabajos profesionalizantes, como en el caso de Manuel Espinosa Sainos en la radio. Estos trabajos relacionados con la conservación y el uso de su lengua no son golpes de suerte o casualidades, ya que ellos los han elegido conscientemente, como parte de una responsabilidad para con su pueblo, asumida desde el sentido crítico que precisamente los coloca como intelectuales.

Una característica de los intelectuales indígenas es que al detentar una identidad que se construye desde su lengua y cultura, que es ancestral y que tiene una historia específica, saben que su labor, partiendo de esos conocimientos adquiridos en el seno familiar y en su comunidad, conlleva no sólo que su práctica intelectual se posicione en favor de la reivindicación de su pueblo, sino de realizar acciones que den continuidad y permanencia a la forma de vida del grupo social al que pertenecen.

6.3.4. El sentido de comunidad en poetas tutunakú.

La creación poética ha sido una actividad elegida por los poetas tutunakú, desde la conciencia de la historia del pueblo tutunakú, a través de la cual se narra la vida actual, los procesos de lucha y resistencia que han vivido y que siguen viviendo en la actualidad, la lucha por los territorios, la violencia de género, etc. Sin embargo, ser hablante y ser escritor en la lengua tutunakú, trae consigo un compromiso a través del cual no sólo se asume la tarea de conservar y promover la lengua materna y la cultura tutunakú, sino de mantener un vínculo con la comunidad de origen, realizar acciones que fortalezcan la relación entre el/la poeta con su lugar de origen, no sólo para aceptar y validar su ejercicio artístico en la poesía, sino para mantener la congruencia y el sentido de pertenencia del cual parte su obra.

En relación con lo anterior, Manuel Espinosa Sainos, a lo largo de su trayectoria, ha realizado acciones que fomentan y promueven el uso de la lengua materna, además de la práctica de danzas, costumbres y creencias totonacas. Así mismo ha llevado su poesía a centros escolares

bilingües y monolingües en la región, donde de manera voluntaria realiza lectura de su poesía y motiva en niños, niñas y adolescentes la creación literaria en su lengua.

Los que nos hemos formado, los promotores de la lengua y de la cultura, somos gente independiente, que venimos de otro lugar, que después de ver todo lo que está pasando, pues te llenas de coraje y te dices “tengo que hacer algo”. Entonces no nos formaron para esto, nosotros nos formamos solitos y vemos y denunciamos lo que está pasando, no hay un observatorio de derechos lingüísticos (Manuel Espinosa Sainos, comunicaciones personales, 14 de agosto de 2022)

Los conceptos de pueblo y comunidad en los pueblos indígenas tienen una clara distinción desde la manera en la que se da la adscripción a este tipo de agrupación social. Karina Ochoa (2019), refiere que la comunidad es una agrupación, definida por la organización en torno a un tema en específico, mientras que el pueblo puede estar conformado por muchas comunidades, agrupadas estas por compartir la misma identidad étnica en este caso, es por eso que podemos hablar del pueblo tutunakú, mientras que en sus lugares de origen, los poetas más allá de la identidad del grupo de pertenencia, comparten acciones concretas a través de las cuales generan comunidad con sus paisanos, en el mismo contexto local, se dan sus posicionamientos políticos frente a otras agrupaciones existentes en sus lugares de origen, que sobre todo tienen que ver con la política partidista, de la cual la postura más común está alejada de estas instituciones:

Yo era periodista un tiempo, trabajé en varios medios, entonces me tocó más bien como ser testigo, vinieron a promover “La Sexta Declaratoria de la Selva Lacandona”, que es un documento muy interesante de todo lo que podrían aspirar los pueblos indígenas, ahí está documentado en la declaración. Los personajes del pueblo que estuvieron involucrados (...) en recibir al EZLN [Ejército Zapatista de Liberación Nacional], a concientizar con esto que estaban haciendo que es “La Otra Campaña”...Esos personajes, se prostituyeron después, entonces ahora ves (...) que es la mano derecha del PRI (...) y hay como mucha incongruencia, yo he sido como muy estricto en ese sentido, hay gente que yo respeto mucho que es congruente, pero hay gente que no es congruente, que utiliza a la gente para otros asuntos (...). Entonces hay como toda esta mentalidad de izquierda y mucha cuestión socialista y de repente dices “ahora soy del PRI” y la mano derecha y bueno...es libre, pero a lo que voy es que no es congruente (Manuel Espinosa, Sainos, comunicaciones personales, 14 de agosto de 2022) .

Al igual que Rosario Castellanos, Manuel Espinosa, ha sido un ferviente crítico de la sociedad en la que interactúa, ya que habla de la corrupción por la inserción en la política partidista que se da de los principios de la cultura tutunakú, por parte de líderes y gestores culturales y del fracaso que han tenido algunas organizaciones comunitarias de su lugar de origen:

Y la otra gente que estaba, también han hecho muchas cosas, no muy abiertamente en la política, pero ellos tenían una organización muy interesante que se llamaba CEDET: Centro de Desarrollo del Totonacapan y tuvieron problemas internos y también se desintegró, ellos tenían una radio comunitaria, se separaron justamente porque algunos se fueron a la política y empezaron a usar el medio para eso. Entonces se separaron y desapareció la organización. No trabajaban tanta materia de los derechos lingüísticos, trabajaban más bien otros asuntos de los derechos indígenas. Hicieron algunos diagnósticos de la población infantil, sobre sus derechos, sobre los derechos de las mujeres, hicieron un diagnóstico, por eso surgió la casa de la mujer indígena, que ahorita ya ha dejado mucho que desear, pero al principio estaba muy bien, porque tenían relación...La casa de la mujer indígena, tenía relación con otras casas de la mujer indígena, con la de Cuetzalan que lleva mucho tiempo, lleva muchos años, gente que yo respeto mucho que están como asesoras, que han creado otras organizaciones de mujeres, que ya conocen sus derechos, que se defienden, que son autónomas y yo esperaba que eso ocurriera aquí en el pueblo con esta organización, pero hubo ahí un juego de poder, la lucha de poder y ahí se desviaron, ya no es lo que debería de ser (Manuel Espinosa Sainos, comunicaciones personales, 14 de agosto de 2022)

Más allá de ser testigos de estos acontecimientos de sus pueblos, los poetas, en su rol como intelectuales, mantienen el sentido crítico que les permite analizar dichos hechos sociales, lo cual los acercaría en el caso de la conceptualización que hace Gramsci (1967), a ser intelectuales orgánicos, quienes surgen a la par y en pro de un movimiento o de una causa en particular y en este caso, ellos se separan de la participación política en partidos, pero se adhieren a este movimiento histórico de los pueblos indígenas, a través del cual cada pueblo, ha tratado desde sus espacios, de reivindicar su existencia dentro de un país como México. Es así como en cada comunidad se viven procesos particulares, de acuerdo con las condiciones que encuentran para organizarse o no. En el caso de Ixtepec, lugar de donde es originario Manuel Espinosa Sainos, tal como lo narra el poeta, han existido distintas

organizaciones en torno al tema de derechos de los pueblos indígenas, sin embargo, ninguna de estas agrupaciones ha permanecido vigente:

Aquí no hay una organización sólida que realmente trabaje...que por un lado trabaje el asunto de los derechos humanos, las poblaciones indígenas, que alguien alce la voz si pasa algo. EN el pueblo pasan muchas cosas, pero nadie dice nada, nadie alza la voz, justamente porque no hay este papel que hacen los demás. Hay otras organizaciones en otros pueblos, que tienen presencia en los medios que denuncian cuando no está bien, pero están conscientes de sus derechos, han trabajado más (Manuel Espinosa Sainos, comunicaciones personales, 14 de agosto de 2022)

La historia de Cruz Alejandra Lucas Juárez no está exenta de su propia postura frente a la política partidista e institucional y desde el sentido de su lugar de origen también. Ya que si bien la poeta, ha trabajado en instituciones públicas estatales y con gobiernos municipales, mantiene una postura crítica, a través de la cual analiza los acontecimientos de su comunidad, respecto a gobernantes municipales en el caso de su pueblo:

Yo trabaja en Puebla en un instituto que se llama “Instituto Poblano de los Pueblos Indígenas”, es como el INPI, pero estatal (...) el propio INPI tenía sus Academia de Lenguas Indígenas y yo trabajaba ahí, entonces cada mes, dábamos talleres a doctores, a maestros bilingües, a funcionarios públicos y me tocó darle taller a los maestros de acá, en línea, todo era en línea...a los maestros bilingües, era un taller de sensibilización, como que dar el panorama de la diversidad lingüística y de totonaco y de la importancia que tienen los derechos, todo eso. Y aquí me lo recibieron bien los maestros de la otra primaria que sólo enseñan en español, a los doctores de Zapotitlán también y como que los incentivé a que atendieran en la lengua a los que no hablan español, porque atienden a personas nahuas y totonacas y luego siempre hay discriminación en la clínica o ya ni quieres ir porque te tratan mal. Entonces de eso les platiqué y le hablé también al presidente “ah no”, dice: “ahí luego me marcas, ahorita no tengo tiempo” (Cruz Alejandra Lucas Juárez, comunicaciones personales, 21 de enero de 2023)

En el caso de Huehuetla, lugar de origen del poeta tutunakú, Alfredo Santiago, y como ya he venido refiriendo a lo largo de este apartado, en este municipio se dan las condiciones a desde la conciencia una historia particular del lugar, que data de tiempos prehispánicos y relata la existencia de un movimiento tutunakú que en defensa de un lugar sagrado, el

Kgoyomachuchut, desde esos tiempos, hasta la actualidad, ha permanecido la organización comunitaria, que apela a la identidad tutunakú y logra consolidar en la década de los noventa del siglo XX, la Organización Independiente Totonaca (OIT). Esta historia, da sentido a la pertenencia de los lugares que pertenecen a Kgoyom (Huehuetla, Puebla) y esto lo hemos podido ver ya en la narrativa de Alfredo Santiago, cuando habla de su comunidad y que cuenta igualmente, cómo este movimiento se mantiene latente, pero actualmente apagado en comparación con el momento de su surgimiento:

Desde mi perspectiva, porque también no soy un miembro como tal, no soy asociado de la OIT [Organización Independiente Totonaca], sino miembro en el sentido quizás de haber egresado de la escuela [Centro de Estudios Superiores Indígenas Kgoyom, CESIK], de haber participado con ellos...Pues estructuralmente está débil pues, también los que siguen ahí, pues han sido también abuelos y abuelas que (...) en su momento estuvieron muy fuerte en el proceso de la OIT, pero que no renuevan la estructura (...) no invitan a nuevas generaciones y si los invitan, pues también limitan a las nuevas generaciones, así como: “nosotros hicimos mucho en nuestro tiempo, hicimos muchas cosas”. Y también tiene que ver esta cuestión de que también esperan que vuelva a ser como en los noventas (...) (Alfredo Santiago Gómez, comunicaciones personales, 19 de marzo de 2023)

Una de las características que encuentra Claudia Zapata (2005) en los intelectuales indígenas que parten del ejercicio crítico de la propia sociedad a la que pertenecen, es precisamente del conocimiento que tienen de la historia de su comunidad, la cual también analizan y narran desde su propia perspectiva:

En su momento trabajaron muy bien, hicieron muchas cosas importantes desde el gobierno indígena, pero ahorita ya no tienen la fuerza que tuvieron en los noventas (...) y así como ya no tienen la fuerza, han dejado como de incidir, más en las comunidades, como que han dejado de tener ese impacto que tenían. Y que incluso, hay veces que han pensado que puede funcionar como en los noventa (...) alisarse, con otro partido político, no sé, Morena y así “vamos a intentarlo de nuevo ¿no?”.

(...) Lo que sí vale la pena reconocer es que en su momento la Teología de la Liberación, pues ayudó a las comunidades a concientizarse de su realidad y de organizarse. Pero también la mayoría de las organizaciones de la sierra están vinculadas con la Zona Pastoral y entonces la mayoría de las veces, siento que hacen más caso a lo que quizás (...) la mayoría de las

decisiones es de la Zona Pastoral (Alfredo Santiago Gómez, comunicaciones personales, 19 de marzo de 2023).

El ser testigos y parte de las historias de sus comunidades de origen, da sentido también al actuar de los intelectuales indígenas, de tal manera que la labor que realizan actualmente para conservar su lengua y cultura está forzosamente articulada a esa narrativa colectiva:

Impacto político la OIT ya lo ha dejado de tener, precisamente por más miembros, (...) incluso ya como era la organización anteriormente, pues ya no es igual, ya está debilitada, cansada (...). Todas las dependencias que creó la OIT: El Juzgado Indígena, la escuela [CESIK], también las ha como abandonado. Y no las ha abandonado por querer, sino porque también la mayoría dice: “ah pues ya no tengo un hijo o hija que vaya al CESIK (Alfredo Santiago Gómez, comunicaciones personales, 19 de marzo de 2023)

Como se puede ver, los poetas tutunakú en su rol como intelectuales de su pueblo y respectivamente de sus lugares de origen, tienen conocimiento y conciencia plena de la historia de estos lugares, misma que han aprendido desde la tradición oral practicada en la familia y en la relación con las personas del pueblo. De este ejercicio de la memoria, proviene el ejercicio crítico, a través del cual hacen su propio posicionamiento frente a esta narrativa, para luego dar su propia versión, que, sobre todo, está vertida en sus versos.

Luego de realizar este proceso dialéctico, los poetas conciben a su comunidad entre la realidad que observan y la interpretación propia. De tal manera que cada uno de ellos, ha vuelto a su lugar de origen a realizar acciones vinculadas a las acciones que de por sí se realizan al interior y por sus comunidades para conservar su manera de vivir y lo que eso conlleva. Es así como acompañado de la creación literaria, los poetas tutunakú emprenden otro tipo de acciones que los mantiene vinculados con su comunidad:

Me tocó en la temporada del huracán Grace, que estuvo pegando muy fuerte, aquí hubo muchas casas que se destruyeron y que además los políticos permanecieron perdidos, esos que prometían salvar a la comunidad y al pueblo...al otro día del huracán desaparecieron, nadie había. Entonces yo gestioné algunas cosas, pero ya como creador independiente...aun así siempre hay políticos que se quieren colgar de lo que haces y eso a mí no me gusta (Manuel Espinosa Sainos, comunicaciones personales, 14 de agosto de 2022).

En Manuel Espinosa Sainos, hay un claro alejamiento de la política partidista, ya que el trabajo que realiza con su comunidad no debe ser usado para representar una imagen con tales fines políticos, sino que debe trabajarse en silencio, sin reconocimiento y más bien con un impacto real en la comunidad:

Todas estas cosas que hace uno como labor social, como en el caso del huracán Grace, justamente porque yo vengo de una familia así, seguramente...yo me imaginaba a las señoras que estaban como en medio de la tormenta con sus hijitos y sus bolsitas de ropa y destechada su casa y todo muy feo y me dolió mucho y dije: “tengo que hacer algo”. Y fue como empecé a llamar...anteriormente yo ya había trabajado con otro grupo de danza, comprando telas y haciendo colecta, empecé a alzar la voz y logramos recabar tres camiones de víveres, llevamos a Skgata Chuchut a San Martín, a los pueblitos y...también hicimos una colecta. Aquí en el pueblo la gente que te copera en la región o en el país, no te da dinero, la gente da doscientos pesos o cien pesos, pero no te dan mucho dinero. Entonces yo llevaba dieciséis mil pesos reunidos. Le hablo a una amiga que está en Estados Unidos, le digo: “oye fijate, pasó esto en el pueblo”, le mandé unas imágenes, “la gente está mal, hay que hacer algo”. Mandó diez mil pesos... “¡ah! ¡Ya son veintiséis mil pesos!”. Y me dice: “oye hay un amigo que quiere hablar contigo, ¿le doy tu teléfono?”, “sí, dale” ...Después de un largo cuestionamiento y tiene razón, porque ha habido mucha gente viva, que ha robado muchas cosas, que ha lucrado con las necesidades de la gente y me dice: “te voy a ayudar”. Me habló al tercer día y me dice: “¿te sirven mil dólares?” (...) se volvieron cuarenta y seis mil pesos, juntamos como cuarenta y ocho mil pesos. Yo pensaba comprar láminas de cartón, dije: “eso se van a podrir al siguiente año”. Entonces compré láminas galvanizadas (...) y pudimos beneficiar a treinta y seis familias.

Lo que yo me di cuenta es que los políticos empezaron a molestar, yo tuve que recurrir a la prensa, denunciar todo eso que estaba pasando porque es un asunto manejado por los políticos, es un asunto controlado por los personajes políticos. Entonces tú te metes en un territorio que es de ellos, que es una mafia y la misma gente, han amañado así. A mí me decía la gente, “es que no lo hagas porque aquí la gente no te lo va a agradecer”, “es que no lo hago porque me lo agradezcan, lo hago porque yo ya lo viví, muchas veces pasamos eso” (Manuel Espinosa Sainos, comunicaciones personales, 14 de agosto de 2022).

Los intelectuales, están constantemente cuestionando el papel del Estado, las políticas que se generan en torno a los pueblos indígenas, se mantienen atentos a las acciones que realizan,

sobre todo, los gobiernos municipales, las cuales cuestionan desde su sentido de comunidad tutunakú:

En Huehuetla, el año pasado, hubo el Tercer Encuentro de Danzas Regionales, estuvo muy chido ese encuentro porque se reflexionó el papel de la danza. Yo aprendí esto, yo no sabía que había dos tipos de comunidad: la comunidad danzante y la comunidad que no danza (...). Y eran dos comunidades distintas, en la fiesta patronal de San Salvador en agosto, del 3 al 6 (...). Había como dos mundos distintos, por una parte, la fiesta de la presidencia, del municipio, que exposiciones fotográficas, que orquesta, que esto, que baile... Y por otra parte como la fiesta de las danzas, lo tradicional, pero había más presencia de las comunidades. Eran dos mundos totalmente distintos y no se compaginaban.

Entonces la autoridad municipal, viendo el encuentro y aprovechando el encuentro (...) en vez de fortalecer las danzas, abrieron una escuela de ballet folklórico y hay muchísimos jóvenes y niños ahí anotados (Alfredo Santiago Gómez, comunicaciones personales, 19 de marzo de 2023)

Además del constante cuestionamiento a las acciones que realizan los gobiernos locales, estatales y nacionales, los intelectuales indígenas asumen un compromiso con sus comunidades, derivado este del mismo ejercicio intelectual y de su adscripción étnica. De tal manera que constantemente están buscando realizar acciones que fortalezcan los vínculos sociales en sus lugares de origen, que promuevan la conservación de las distintas expresiones culturales de sus pueblos y que atiendan las principales problemáticas que se viven al interior de estas comunidades:

Siempre he pensado que el arte como adorno no sirve, cualquier arte: música teatro, en mi caso la literatura. Si no tiene ese compromiso social de nada sirve. Y yo lo tengo muy claro, por eso aparte de escribir poemitas, también tengo que hacer cosas. Aquí en el pueblo todos hacen labor comunitaria, eso es lo que yo aprendí: las danzas bailan y no ganan, los músicos que tocan para la danza tocan varias horas y varios días y no ganan, hay gente que son mayordomos, gastan mucho dinero y no ganan. Hay gente que hace faena, van a arreglar un camino: no ganan o se descompone el agua, van todos los señores a arreglar el tubo donde se descompuso y no ganan, es para todos. Aquí la gente hace servicio comunitario, no los políticos, la gente, porque esa es la enseñanza que nos han dejado nuestros abuelos. Entonces, las mujeres, van a ayudar a otras mujeres a moler y no ganan tampoco, todos hacen labor comunitaria, entonces yo digo: “yo tengo que mi labor comunitaria, yo no vivo acá [en

Ixtepec, su lugar de origen], y ¿cuál va a ser mi labor comunitaria?, mi labor comunitaria va a ser estas acciones (Manuel Espinosa Sainos, comunicaciones personales, 06 de enero de 2023).

Entonces lo que estoy haciendo es que aprovecho mi imagen, la presencia, mucha o poca que tengo, para gestionar un poco y también para denunciar (Manuel Espinosa Sainos, comunicaciones personales, 14 de agosto de 2023)

El mismo compromiso con su comunidad de origen podemos verlo en el poeta Alfredo Santiago, quien después de ser estudiante en el Centro de Estudios Superiores Indígenas Kgojom (CESIK), ha impartido clases en la misma escuela de manera honoraria, acción que realiza hasta la actualidad:

Ha sido un proyecto como que me ha llamado mucho la atención, porque el proyecto en sí pretende que sea como una educación más originaria por así decirlo, que influya en la juventud totonaca (...). Estaba dando literatura, pero más que literatura, es como escritura creativa, en español-totonaco, pero lo que sí me di cuenta es que los chavos...es un poco complicado con ellos porque también muchos me decían: “es que yo no sé escribir en totonaco”, “es que yo no sé leer en totonaco”, “es que a mí me cuesta leer en totonaco”, “es que a mí no me enseñaron a escribir y leer en totonaco”. Entonces muchas veces era hacer que soltaran sus ideas o echar a volar su imaginación en español, pero retomando elementos culturales (...) por ejemplo describanme que están en una mayordomía con este ejercicio (...). Trataba de adaptar la escritura con lo cultural de allá, incluso a veces de “vámonos a escribir a la iglesia”, “vámonos a escribir al kiosko”, “váyanse a leerle un poema a la gente” (Alfredo Santiago Gómez, comunicaciones personales, 27 de febrero de 2023).

El intelectual, como lo dice Gramsci (1967), al salir de su lugar de origen está en contacto con otras ideas y está en interacción con otros conocimientos. Los cuales en el caso de los intelectuales indígenas, como lo dice Claudia Zapata (2005), son instrumentos apropiados para luego compartirlos y utilizarlos en pro de su pueblo:

Hace falta difundir muchas cosas...mucha gente no sabe que hay 68 lenguas, que hay teatro en tal lengua, que hay literatura en tal lengua, que hay rap en tal lengua (...). Mi idea fue así como “vamos a difundir” y uno de mis mayores intereses siempre ha sido, bueno ahorita que estuve en la sierra, mi principal interés era difundir la lectura, la escritura y la literatura que

se está haciendo en lenguas originarias, de ahí la idea fue del tendadero literario (Alfredo Santiago Gómez, comunicaciones personales, 27 de febrero de 2023).

Al igual que sus pares varones, Cruz Alejandra Lucas Juárez, asume también un compromiso social con su pueblo, donde realiza talleres con niños y niñas. A pesar de residir actualmente en el estado de Guerrero, la poeta viaja más de diez horas para trasladarse a Tuxtla, Puebla, para visitar a su familia y realizar talleres junto a promotoras de la lectura y gestoras culturales, que en conjunto con la escritora tutunakú llevan a los niños y niñas actividades que fortalezcan las prácticas culturales de su contexto:

Esta vez que vine nos invitó Alas y Raíces (...) nosotros propusimos los temas, yo trabajé a mi modo, a mis horas, yo puse el horario, los temas. Y es bonito porque pues abordé sobre mitos y valores y muchos niños ya no conocen el Kiwikgolo', no conocen sobre la luna, ya no les están enseñando historias como de tradición oral, todo en español; de todos los niños que atendí, creo que tres hablaban totonaco y todos los demás ya no, entienden, pero ya no hablan, todos de Tuxtla (Cruz Alejandra Lucas Juárez, comunicaciones personales, 21 de enero de 2023).

La poeta se ha interesado por trabajar con niños y niñas, porque es madre y sabe que en la infancia es donde se establecen los vínculos más sólidos con la lengua materna y la cultura que nos da identidad. Esta percepción la comparte con su esposo quien es hablante de la lengua náhuatl y juntos han educado a su hijo desde una perspectiva intercultural, desde el nombre que le pusieron que es una combinación de totonaco con náhuatl y la enseñanza de sus lenguas maternas y cosmovisiones:

Mi hijo se llama Xkam Tonalmeyotzin, Tonalmeyotzin quiere decir el gran rey del sol (...) Xkam significa hijo en totonaco, es kam: hijo, pero "Xkam" es posesivo [indicado con la "x"], entonces significa como "el hijo del gran rey del sol".

Mi esposo y yo nos hablamos en español, porque tenemos distintas lenguas, pero él nos entiende a los dos, pero nos contesta más en español (...). Siempre habla de forma muy poética él, la otra vez lo llevé al desfile allá en su escuela dice: "ya me quiero ir, mi corazón tiene mucho sueño" (...), luego dice: "allá está la casa de la lluvia", la nube es la casa de la lluvia (Cruz Alejandra Lucas Juárez, comunicaciones personales, 21 de enero de 2023).

La noción de comunidad que tienen los poetas tutunakú viene en este caso de su pertenencia a una etnia, la cual como ya hemos visto, tiene su propia lengua, su propia manera de ver y explicarse la vida, su ritualidad, creencias y demás elementos que conforman eso que llamamos cultura. De tal manera que el intelectual indígena no sólo aprende en el seno familiar todos estos conocimientos que le va a dar sentido de pertenencia, sino que estará en constante aprendizaje y actualización sobre estos saberes, ya que estos serán siempre el fundamento de su actuar:

Lo que me dijo un día un danzante, cuando lo estábamos entrevistando: “pues es que la verdad, todas las danzas vienen del campo”, por ejemplo, la danza de Los Negritos que un esclavo negro fue mordido por una serpiente porque estaba trapichando [trabajos realizados en los campos de caña de azúcar]. También en el caso de los Huehues que es una danza que habla de esta cuestión de la primavera, de la cosecha, las estaciones del año, también es una danza que habla de la agricultura. Incluso también la danza de los voladores (Alfredo Santiago Gómez, comunicaciones personales, 19 de marzo de 2023).

Las danzas al formar parte de la ritualidad de las comunidades tutunakú, son una de las expresiones que han permanecido en el tiempo y a la par de la lengua uno de los elementos culturales más atesorados y promovidos por los intelectuales indígenas, ya que son estos los que reafirman la identidad y el sentido de comunidad en sus lugares de origen:

Empecé hace tres años, antes de la pandemia, cuatro años con los tejoneros [danza], pensando justamente de que todos hacen trabajo comunitario, yo no hago, entonces lo que se me ocurrió es, “yo voy a darles de comer aquí en mi casa” y ya los invité y vinieron. Después me los encontré y me dijeron, “necesitamos que nos coperes, no se si tienes dinero, vamos a comprar trajes”, “no tengo” les dije, “tengo quinientos pesos, les sirve, ahí está”. Luego volvieron a acercarse dijeron: “tú que conoces gente, ayúdanos, queremos comprar telas”. Fue cuando hice una colecta, juntamos nueve mil quinientos, compramos telas, compramos muchos metros de telas, usan bombay los payasos, los tejoneros (...), estaban muy contentos, muy felices.

(...) A mí me gusta trabajar así con ellos, seguir todo el proceso hasta el final, entonces les digo qué les hace falta, vamos a priorizar, qué les hace falta...no pues “plumas”, bueno y eso ¿dónde lo venden?, aquí pero está muy caro, a Puebla...”bueno, vámonos”, pusimos quince mil pesos para plumas. “¿Qué más”, “zapatos”, bueno zapatos para todos, ¿cuánto?, “ocho

mil”, “órale, ahí está”. Telas, “necesitamos terciopelo para todos” y compramos telas y se repartió todo (Manuel Espinosa Sainos, comunicaciones personales, 14 de agosto de 2022).

6.4. Temáticas de la poesía tutunakú contemporánea

Como bien ha dicho Yásnaya Aguilar (2020), la literatura en lenguas indígenas no es una sola literatura, con una sola corriente literaria que agrupe las creaciones escritas por personas hablantes, artistas de los diferentes pueblos originarios de México. Cada pueblo, a través de su propia lengua, tiene sus propias palabras para nombrar, a través de las cuales se forman desde el seno materno-familiar, los poetas que irán eligiendo las palabras de su lengua para narrar de manera bella, el acontecer de su pueblo, el trabajo del campesino, de la mujer que cocina, que enseña, testigos del tiempo, los poetas tutunakú, a través de los años han hablado de los cerros donde nacieron, de su gente, de las historias que la tradición oral les ha heredado.

Como resultado de su historia de vida, los poetas tutunakú han formado una conciencia propia y un sentido crítico, que como ya hemos visto, los coloca como intelectuales de sus pueblos, desde su creación poética y hasta las labores que realizan para fortalecer los vínculos con sus comunidades de origen. Esto los ha llevado a elegir de manera consciente su profesión y trabajos, los cuales están forzosamente vinculados con su identidad, que al formar parte de un pueblo con una historia larga de racismo y discriminación, el hablar su lengua, es ya de por sí un ejercicio de resistencia y reivindicación, elegir la poesía es parte también de esta resistencia, es por esto que los temas que se abordan en los versos escritos en tutunakú, no sólo hablan de vivencias personales, sino de las vivencias de un pueblo, el pueblo tutunakú.

Uno de los temas más recurrente son los mitos tutunakú, los cuales están presentes en la poesía escrita en esta lengua, ya que son las historias que explican el origen del pueblo de los tres corazones, de tal manera que cada poeta tutunakú, en sus primeras publicaciones recurren a mitos de origen, para narrar el principio de su existencia, para mostrarle a los otros, cómo es que se concibe la vida y dar cuenta de su permanencia:

Ha sido un proceso muy largo, en los primeros poemas que yo escribí hablaba de las costumbres del pueblo, de lo que yo veía de la cotidianidad de los niños, de las mujeres, de los campesinos, un poco reflejar la pobreza económica, cómo se vive la marginación de la gente, entonces, reflejaba un poco de eso.

En el segundo libro, empiezo a hablar otra vez de mis raíces de los dioses totonacos, de los truenos, del fuego, de algunas tradiciones que hay sobre algunas ritualidades, nuestro enterrar el cordón umbilical. Empiezo a hablar... sí de mis raíces, pero también de la cotidianidad (Manuel Espinosa Sainos, comunicaciones personales, 31 de julio de 2022).

Los mitos fundacionales son imprescindibles en la poesía tutunakú, más cuando se trata de primeras publicaciones, con las que debutan los poetas en esta lengua y por lo tanto retratan elementos que le dan sentido a su propia identidad y luego a su pueblo en las mismas líneas:

Creo que muchos empezamos así, describiendo sobre nuestros orígenes, sobre la identidad, sobre nuestra cultura (Manuel Espinosa Sainos, comunicaciones personales, 06 de enero de 2023).

Empecé a escribir sobre identidad, como hablando sobre quienes somos, qué hacemos o cómo nos miramos a nosotros mismos (...) mucho de lo que escribo trata de eso: como un diálogo consigo mismo, con otro totonaco (Cruz Alejandra Lucas Juárez, comunicaciones personales, 21 de enero de 2023).

Tengo algunos poemas que hablan sobre la comunidad, también sobre seres mitológicos, escribo mucho sobre los seres, por ejemplo, el Kuxta que es el hermano animal de los totonacos, como el “otro yo” de los totonacos (Cruz Alejandra Lucas Juárez, comunicaciones personales, 21 de enero de 2023).

Como ya he mencionado, en la narrativa de los poetas tutunakú, he encontrado la importancia de la figura materna, no sólo como tema en su poesía, sino como un personaje fundamental en la infancia de los poetas, imprescindible para el aprendizaje de su lengua y también de estos mitos de origen que retratan en su poesía. La mujer, no sólo desde la imagen materna, es uno de los temas que igualmente se abordan desde la poesía tutunakú y en relación con las historias aprendidas de la tradición oral:

A veces cuando me piden un poema, me piden sobre cierto tema y a veces me salen otras cosas, el de la UNAM [Universidad Nacional Autónoma de México] nos pidieron que escribiéramos sobre un cuerpo. Y cuando yo escuché cuerpo se me vino a la cabeza una serpiente, porque hay varios mitos aquí que dicen que la mujer viene de la serpiente: la mujer totonaca. Entonces escribí sobre el cuerpo de la mujer, pero en serpiente (Cruz Alejandra Lucas Juárez, comunicaciones personales, 21 de enero de 2023).

Como podemos percatarnos, una agenda nacional que se da en torno a la creación literaria nacional, vinculada a la vez con agendas internacionales, que ponen sobre la mesa temáticas a nivel global en la escritura, como el género, el cuerpo de las mujeres, las identidades disidentes, las infancias, etc., está intentando incorporar las voces de los pueblos indígenas a través del trabajo editorial que compila textos de autoras de diversos contextos. En este sentido podemos dar cuenta de cómo una agenda internacional, nacional, influye en la creación literaria que parte de contextos locales, como es el caso de la poesía tutunakú. Destaca igualmente, la manera en la que estos poetas al escribir en su lengua materna vinculan cualquier tema externo a las comunidades tutunakú, con algún elemento de su cosmovisión. En el mismo sentido la formación profesional como en el caso de Alfredo que eligió estudiar Creación Literaria, hay también una cierta estructura poética de la lengua española, que está en constante tensión con la poesía tutunakú en este caso:

Empecé a escribir, experiencias, historias, cuentos que mi abuelo me relataba, que pues también ya tiene muchos años que falleció...Y después empecé como a intentar hacer poesía con la lengua, porque también era un poco más de reto con el lenguaje, tanto en la lengua como en español. De hecho, sí, prácticamente, hay una exigencia en el lenguaje y todo el lenguaje en este caso, es el español.

Como que a mí no me gustaba usualmente escribir en español y siempre también trataba de mezclar cosas como de lo cultural en los textos que yo entregaba para tal materia (...). Digamos que la carrera de Creación Literaria me ha dado un panorama, pero también me ha dado a lo mejor la forma o la técnica para escribir (Alfredo Santiago Gómez, comunicaciones personales, 27 de febrero de 2023).

En el mismo sentido un tema presente en los versos de los poetas tutunakú es la contemplación de la vida cotidiana en sus lugares de origen, donde las casas se habitan y cobran vida:

El año pasado [2022] escribí un poemario sobre casas que es desde el punto de vista nuestro, de los totonacos, cómo percibimos una casa, que tiene ojos, tiene boca, tiene espalda, tiene frente, tiene cabeza y escribí sobre eso (Cruz Alejandra Lucas Juárez, comunicaciones personales, 21 de enero de 2023)

El lugar de origen se mira estando ahí, pero también desde la nostalgia de vivir en la ciudad o en otros lugares, lejos de ese lugar de origen que da sentido a la existencia de los poetas y que está presente en el día a día, a pesar de no vivir actualmente en la comunidad de origen:

Pues ahorita quiero escribir como cosas de allá [Huehuetla] y cosas de aquí [Ciudad de México], pero más de allá porque me siento ahorita como un poco despegado (...), por ejemplo, la semana pasada estaba recordando: “¡ah!, ya va a ser primavera”, la flor de café va a florecer (...) “¡ah! Ya no voy a poder tomar fotos, ¡ah! Ya no voy a poder oler, ese olor de café (Alfredo Santiago Gómez, comunicaciones personales, 19 de marzo de 2023).

Podemos decir entonces, que hay una agenda que va influyendo en las temáticas de la poesía internacional, nacional, local y en lenguas originarias. Así como la influencia de los cánones literarios, que determinan una cierta estructura o corriente literaria, de las cuales las letras tutunakú no están exentas, ya que sus pueblos, igualmente, no se encuentran exentos de vivir lo que estas temáticas retratan. Sin embargo, estos temas tienen sus particularidades en los contextos de las comunidades tutunakú y es por eso que los poetas se han encargado de resignificar desde los elementos propios, esos temas que como dice Silvia Rivera Cusicanqui (2015), se yuxtaponen sobre la vida cotidiana de los pueblos al formar parte de un mundo globalizado:

En los últimos años entendí también que la poesía como cualquier arte: “el arte en sí, no sirve como un adorno con que lo tengas así nada más como un cuadro en exhibición”, no, no sirve, tiene que comprometerse, entonces, pienso que el poeta, que la poesía, que la literatura, debe de tener un compromiso con la comunidad y entonces, empecé a escribir otros temas. He estado escribiendo poesía que tiene que ver con las mujeres, con todas las agresiones. Vivimos en un país donde desaparecen las mujeres y nadie tiene la capacidad de encontrarlas, en un estado donde se caracteriza por sus feminicidios y que nadie hace nada, no hay esa capacidad de encontrarlas, el 70%, el 80% de las mujeres totonacas, han vivido un episodio violento en su casa, cualquier tipo de violencia.

A mí mismo me tocó vivir en casa con mamá con mi papá de mucha violencia, entonces yo sabía de niño que tenía yo que hacer algo, pero yo no sabía qué es lo que iba a hacer. Ahora sé que es a través de la poesía como yo puedo decir, como yo puedo denunciar esto. Entonces, tengo un libro que terminé de escribir que es de puras mujeres, habla de visibilizar. desde el momento en que no les gusta que nace una niña porque quiere unos varoncitos. Desde la

repartición de los quehaceres domésticos, de encerrar a la mujer ahí en la cocina y nada más, de prohibirle, de limitarla, de... y también de las mujeres que están revelándose, que dicen: “es que no estamos conformes con esta situación”, “queremos volar porque tenemos esa capacidad” (Manuel Espinosa Sainos, comunicaciones personales, 31 de julio de 2022).

La mujer, como se puede ver, es un tema presente en la poesía tutunakú actualmente: la madre, los ciclos femeninos, el cuerpo de las mujeres tutunakú, la mujer amada, la desaparición forzada, la violencia y los feminicidios:

Tengo algunos [poemas] que abordan sobre la mujer, justamente el ser mujer en la cultura totonaca (Cruz Alejandra Lucas Juárez, comunicaciones personales, 21 de enero de 2023).

Pienso también ahora que, a través de la poesía se puede decir, y a través de mi lengua, se pueden denunciar muchas cosas que están pasando. A veces nos quedamos con la idea de que la poesía es solamente el tema del amor, sino habla del amor, pues no es poesía, o lo que nos enseñan en la escuela “bandera de México, bandera nacional”. Ahora nos damos cuenta de que hay una infinidad de temas que además impactan en las comunidades que, es necesario ir tocando, esta situación de la violencia hacia las mujeres, ha llegado a extremos muy fuertes, la peor violencia que puede haber a la población femenina es: el asesinato. Entonces, por ejemplo, antes, escuchábamos nosotros desapariciones de mujeres y feminicidios allá en Ciudad Juárez, muy lejos, pero pues aquí nada. Después empezamos a escuchar que también en la Ciudad de México y que también en la Ciudad de Puebla pasaba eso, ahora, actualmente, nos damos cuenta que ya apareció una mujer muerta en un cafetal en Huehuetla, por ejemplo en una localidad, o que en Cuetzalan acaban de asesinar a otra mujer o en cierta localidad, son temas que ahora están pasando en las comunidades indígenas y aquí en donde yo me desenvuelvo, entonces están pasando. Y yo pienso que por eso es necesario ir abordando esta temática, el tema de las violencias a la población femenina (Manuel Espinosa Sainos, comunicaciones personales, 06 de enero de 2023).

Recientemente y como demanda de las propias realidades vividas actualmente en el país, donde la violencia se ha arraigado hasta en lo más recóndito de nuestras vidas, estos poetas, a través de la belleza alcanzada poéticamente, han tomado la violencia como un tema central en el terrero de la escritura:

En mi caso después entendí, que tenemos un idioma muy importante y que como es un idioma, se puede hacer...decir a través de ese idioma, pues diversas cosas, no solamente es

como la raíz, sino se puede crear con cualquier temática, justamente porque es una idea, un idioma (Manuel Espinosa Sainos, comunicaciones personales, 06 de enero de 2023)

También trato de hacer un poco de denuncia (...), ahora que vivo en Guerrero, pues veo más las cosas desde ese punto, pues de como la violencia nos ha hecho perder incluso algunos valores que siempre hemos tenido como pueblo y quizás aquí [Tuxtla, Puebla], no tanto, pero ahora donde vivo sí [estado de Guerrero] (Cruz Alejandra Lucas Juárez, comunicaciones personales, 21 de enero de 2023).

No sólo los temas que devienen de las agendas literarias internacionales y nacionales, son retratados en la poesía tutunakú, igualmente se habla de problemas vividos, pero que corresponden a las dinámicas de la vida moderna, consecuencia de esta, han sido por ejemplo, la instalación de proyectos de mega minería en zonas donde precisamente abundan minerales y todo tipo de bienes naturales, capitalizados y extraídos por empresas trasnacionales y que en la actualidad, han surgido diferentes organizaciones, sobre todo indígenas en torno a la defensa de los territorios y contra la instalación de estos proyectos que llaman “de muerte:

Entonces es un libro de poemas muy fuerte, que no me hubiera gustado escribir, pero que es necesario por todo lo que se vive en el país. Ese todavía no se publica, lo voy a publicar en un tiempo más. He estado trabajando también son poesía...el nuevo libro, el otro nuevo libro que también está en la UDLAP [Universidad de las Américas Puebla] (...). Habla sobre esta amenaza de las grandes empresas hacia los pueblos indígenas, de cómo no pueden comprar y no tienen dinero. “¡Ah!, pero sí tienen río, tienen agua, tienen bosques” “ahora nos vamos sobre los bosques y sobre sus tierras”. Entonces, la amenaza de las empresas hidroeléctricas y mineras que amenazan la región y que la gente se ha estado organizando para no dejarse que les quiten sus tierras, entonces también tengo poemas sobre eso y también sobre la muerte. porque la muerte como el amor es un tema universal, entonces ese es el nuevo libro que sale.

Y esos son los temas que yo he estado como trabajando, entonces hay como etapas. Parece que siempre la literatura indígena tiene que hablar de nuestras raíces en nuestra cultura y la Madre Tierra y el Padre Sol y toda la vida tenemos que... no es cierto, las lenguas indígenas, son idiomas y como son idiomas, podemos hablar de cualquier cosa y como es literatura, pues no son estáticas las lenguas, podemos hablar temas actuales, entonces, es lo que estoy haciendo ahora (Manuel Espinosa Sainos, comunicaciones personales, 31 de julio de 2022).

Desde el lugar de origen, los mitos fundacionales, la cotidianeidad en las comunidades tutunakú y hasta temas que recientemente se han abordado, dejan ver la estrecha relación de las temáticas de la poesía tutunakú con las que devienen de los cánones occidentales, pero que son reinterpretadas al relacionarlas con elementos de la vida cotidiana, nombrados en la lengua tutunakú, vistos desde su cosmovisión y así descritos con sus propias palabras.

6.5. Identidad étnica y participación política de poetas tutunakú

Hablar es una acción social, ya que no nacemos hablando, aprendemos a hablar en el trayecto de nuestra vida para comunicarnos con alguien más, de esta forma, el habla trasciende lo individual y se convierte en una relación social, la lengua es un código común que no sólo cumple la función de transmitir mensajes entre quien los emite y quien los recibe, sino que cada lengua lleva consigo un complejo de significados que influyen en la forma en la que miramos y comprendemos el hacer cotidiano, la manera en que nos relacionamos, las palabras con las que nombramos dichas acciones diarias, nuestras relaciones sociales, las cosas que forman parte de nuestro mundo.

Es así para todas las lenguas, sea el español, el tutunakú, el inglés, el náhuatl, el francés, el catalán, etc., cada idioma es un conglomerado de significados, que como refiere Carlos Montemayor (2001), “todos son sistemas lingüísticos definibles en los mismos términos, con el ordenamiento gramatical necesario para una compleja gama de comunicación abstracta, simbólica, metafórica, imperativa, lúdica a partir de un sistema fonológico particular” (p.15). De esta manera, el contexto de la lengua en la que nacemos y que aprendemos, influye sin duda en lo que somos, la manera de comprender nuestra vida y nuestra realidad es parte de nuestra identidad.

Sin embargo, hablar de lenguas a las cuales se ha categorizado como indígenas, es entrar en un debate permanente, relacionado con siglos de colonialismo, racismo y discriminación ejercidos sobre los hablantes de estas lenguas y la postura que han ido tomando frente a esta relación de poder y las diversas formas de participación política que se han dado a causa de estos posicionamientos, que además tienen características muy puntuales, la mayoría de las veces son autónomas, colectivas y se han gestado por movimientos indígenas.

La lengua tutunakú se habla en la región denominada como Totonacapan, que comprende parte de los estados de Puebla y Veracruz en México, tiene siete variantes dialectales, las cuales entre sus hablantes es un rasgo distintivo, ya que tienen distintos acentos, palabras y pronunciaciones de acuerdo con la región donde viven o aprendieron la lengua. Así mismo los habitantes del Totonacapan conservan hábitos, costumbres y tradiciones ancestrales que devienen de la época prehispánica de los pueblos precolombinos que desde entonces y hasta ahora, habitan el territorio de lo que ahora es México, los cuales forman parte de su identidad y les definen como parte de una etnia.

En este sentido, la autoadscripción a un pueblo indígena y la consciencia de pertenecer a una etnia, se han convertido en herramientas para la participación política, en tanto que los movimientos indígenas en México han abierto brecha y han estado construyendo espacios para propiciarla. Hablar hoy de la participación política de los pueblos indígenas en México, es recorrer una historia llena de matices, donde se encuentran diferentes posturas y que es un tema aún inconcluso, ya que, a pesar de ser un cuestionamiento constante, no se ha encontrado una respuesta que deje conforme a los involucrados, además de que el racismo y la discriminación son miradas de las que no nos hemos podido despojar y que por lo tanto siguen minando también el campo político.

Hablar una lengua que por siglos ha sido discriminada en las jerarquías lingüísticas y raciales, es un acto de resistencia, la pregunta es ¿para qué seguir resistiendo?, ¿frente a quiénes se resiste?, ¿de qué manera se da esa resistencia? Las respuestas a estos cuestionamientos han sido diversas al igual que son diversos los pueblos originarios que habitan en México, sin embargo, están orientadas hacia un mismo punto de llegada que tiene que ver con el reconocimiento y respeto a esta diversidad cultural y con la búsqueda de la justicia y la igualdad social.

6.5.1. Lo lingüístico es político.

En el epílogo de *Ää: manifiestos sobre la diversidad lingüística* de Yásnaya Aguilar Gil (2020), hace una reflexión sobre el estatus político de las lenguas indígenas del mundo, en un apartado que se intitula “*Lo lingüístico es político*”, refiere que las consecuencias del colonialismo y el hecho de que los pueblos donde se hablan no se hayan conformado en Estados nacionales, “son los dos únicos rasgos que comparten las llamadas lenguas indígenas

del mundo” (p.191). Pero esto no siempre fue así, es decir hablar una lengua no siempre representó un posicionamiento político, esta determinación se da a partir de la vida moderna en el marco del sistema capitalista, y es eso lo que aquí quiero referir, la forma en la que hablar una lengua indígena, se convirtió en una cuestión política.

En primera instancia habrá que encontrar las diferentes perspectivas al abordar los temas que involucran a los pueblos indígenas de México ya que de estas miradas deviene la manera en la que a través de los tiempos se ha concebido la categoría “indígena”, en torno a la definición del “ser indígena” Luis Villoro (1950) en *Los grandes momentos del indigenismo en México* de la que he hablado en el primer capítulo y donde el autor hace un extenso recorrido histórico para identificar a partir de tres momentos la forma en la que se ha concebido el ser indígena, situado desde el indigenismo al cual define como la “concepción y conciencia indigenistas” (Villoro, 1950, p.9), es decir la forma en la que quienes no son indígenas han concebido y explicado lo que es ser indígena, de tal forma que el indigenismo “como el conjunto de concepciones teóricas y de procesos concienciales que, a lo largo de las épocas, han manifestado lo indígena” (ibid.).

El ejercicio dialéctico que hace Villoro (1959) es importante para comprender de qué manera se fue conformando la participación política de los pueblos indígenas, cuáles han sido sus escenarios y las herramientas de las que se han valido para insertarse en la arena de la política, de tal manera que el autor va cuestionando la “concepción indigenista” a través de la “conciencia indigenista” encontrando como respuesta la manifestación de lo indígena, Villoro reconoce tres momentos del indigenismo en México como los más representativos, el primero tiene que ver con el momento en el que la llegada de los españoles a América, el cual es de primera cuenta el origen del indigenismo, ese mirar y definir al otro, esta mirada estaba impregnada por todas partes de “la cosmovisión religiosa”, la cual en primera instancia intentaba cumplir la misión no sólo de realizar una conquista evangelizadora, sino de redimir a las almas de los que antes que ellos, vivían ya en estos territorios, pronto las diferencias se tornaron en actos que merecían castigo, “el amor y la protección hacia el indio sucédense al desprecio y la condenación”(ibid., p. 88), de tal forma que de esta primera mirada, devienen los principios del racismo y la discriminación hacia los pueblos indígenas.

El segundo momento comprende de la Ilustración hasta el siglo XIX con el boom de la ciencia en las instituciones y universidades. Marcado precisamente por la mirada del “cientismo” y el racionalismo, que finalmente reforzó la mirada del primer momento, creyendo en que la barbarie era la característica de estos pueblos, sin embargo, la mirada humanista que impregnó este segundo momento le da un giro a la historia centrando la atención en los ideales, de tal manera que lo indígena comenzó a cobrar un sentido positivo.

El indianismo podría resumirse como la idea de que “la lucha por la emancipación de los indígenas es principal o hasta exclusivamente étnica, y por lo tanto frente a la sociedad mestiza o ladina (ibid., p. 151). Por otra parte, se define al pluralismo como:

En ésta no se establece una oposición tan tajante entre el indígena y el mestizo, e incluso puede ser antiesencialista en el sentido de que considera las prácticas de las comunidades indígenas como dinámicas y en interacción con otras. Sin embargo, no va mucho más lejos que el indianismo en el punto de que las experiencias y conocimientos producidos por las comunidades y movimientos indígenas se limitan a otras luchas y a procesos sólo de los indígenas (ibid.)

Finalmente, la perspectiva que deviene del faccionalismo pone en el centro en los conflictos internos de las comunidades indígenas, así como los de carácter interétnico, dejando fuera del análisis las estructuras de otros niveles de organización como las regionales, nacionales o internacionales.

Estas perspectivas que han estado presentes como ya lo mostró Villoro (1950), tanto en la concepción del ser indígena por parte de quienes no lo son, así como de lo indígena que se ha manifestado al contrastar esta categoría con las realidades observadas a través de la conciencia indigenista. Es decir que el ser indígena en México se ha construido en diálogo con la alteridad, así mismo se ha dado la participación política, en tanto que esta encuentra sus matices en las características de los momentos que refiere Villoro y desde las diferentes perspectivas desde las cuales se ha estudiado la llamada “cuestión indígena” en nuestro país.

En este vaivén de la concepción a las realidades de los pueblos indígenas, se han encontrado diferentes formas de conservación, sobre todo de la vida, luego de la forma de vivirla y finalmente de la búsqueda por vivirla dignamente. En el camino, es decir en el tránsito de la vida tradicional de los pueblos mesoamericanos a la vida moderna definida por el

capitalismo, estas comunidades han tenido que asirse a diferentes rasgos que les definen como grupo, para así, hacer frente a los males que en general les aquejan, el colonialismo y el racismo, así como a los problemas que en particular viven dentro de sus comunidades.

En este sentido, diferentes elementos que conforman la identidad de cada comunidad indígena se han convertido en herramientas de lucha y resistencia, tal es el caso de las lenguas, que son por mucho un rasgo representativo de cada pueblo y que, además, como refería al inicio, son el pase de entrada a esos “territorios cognitivos” (Aguilar, 2020, p.99) que sólo los hablantes pueden entrar y habitar. Habitar una lengua, de un pueblo que por siglos ha sido sometido, discriminado, esclavizado e invisibilizado, se ha convertido desde entonces, en una cuestión política, a través de la cual se defiende la vida.

6.5.2. De la poesía a la participación política.

Si hablar una lengua indígena es un acto político, escribirla reafirma ese posicionamiento, ya que da cuenta de que no sólo se tiene conocimiento de lo que hablarla representa, sino que está expresando en su propio idioma su manera de pensar, lo que le define como parte de su comunidad, la forma en la que vive, escribir en una lengua indígena es denunciar, visibilizar es habitar el territorio de las palabras que son armas de lucha.

Si bien los poetas indígenas no tienen una participación política como la que se concibe de acuerdo con los ideales liberalistas de los sistemas democráticos, es decir la que se practica desde los partidos políticos, el voto y la relación con los gobiernos, sino que se da en primera instancia a través de su poesía y luego de la representatividad que tienen estos poetas hacia afuera de sus comunidades.

Las comunidades de origen de los poetas indígenas, cada una tiene sus formas de gobernanza, de acuerdo con lo que en el ámbito de lo jurídico se ha llamado “usos y costumbres”, en este sentido, estas comunidades se han insertado en la vida pública a través de sus modos de vida, Salomón Nahmad (2009), ejemplifica muy bien esto en el caso del estado de Oaxaca:

La intelectualidad oaxaqueña y la de los pueblos indígenas han afirmado con absoluta claridad, en esta ley indígena, la capacidad de autonomía y libre determinación, para que las identidades y las culturas se desarrollen y florezcan, desmantelando todas las formas de dependencia, paternalismo y hegemonía de la sociedad dominante (p. 34)

Como hemos visto en la historia, los intelectuales han estado presentes como consejeros de los gobiernos en la mayoría de los casos, sin embargo, la intelectualidad indígena, de acuerdo con el contexto colonizado del que surge, tiene como característica natal la subalternidad, es decir que nace en contra el colonialismo, el capitalismo y la discriminación que de manera sistémica se ha ejercido sobre sus pueblos, Claudia Zapata (2005) define esta condición de la siguiente manera:

El intelectual indígena americano se asume a sí mismo como un sujeto subordinado, que forma parte de una sociedad igualmente subordinada al interior de los Estados nacionales (que puede adoptar la forma de “pueblo”, “nación” o “civilización”, dependiendo de las opciones del caso), pero cuya situación de subalternidad tiene raíces más profundas en el tiempo, pues se remonta al momento de la conquista española y portuguesa (Zapata, 2005, p.66)

De acuerdo con estas concepciones al hablar de los pueblos indígenas estamos refiriéndonos a etnias, a la vez que éstas se configuran a partir de la auto adscripción, así lo refiere Vázquez León (1992) cuando habla del proceso -al que nombra purepechización- mediante el cual los habitantes de la región tarasca en Michoacán, apelan a su origen indígena para reclamar la propiedad comunal del territorio que anterior a la repartición de tierras que se dio a consecuencia de la Revolución Mexicana, se les restituyera. En ese sentido, el autor refiere a los momentos que ha tenido el indigenismo en México para decir que el concepto de etnicidad ha cambiado a través del tiempo en respuesta a estos momentos, por el contrario, menciona que “la etnicidad no es un concepto aplicable con certidumbre total a cualquier periodo histórico, cualquier grupo indígena o cualquier región” (p. 107).

Dicho esto, los intelectuales indígenas, en este caso los poetas tutunakú, a partir de la conciencia que han cobrado sobre las formas en las que pueden insertarse en la política a partir de la poesía, han echado mano de su ejercicio creativo para sumarse a los esfuerzos por conservar su lengua, la cual, como ya mencioné arriba, es fundamental para mantener la forma en la que viven, a través de la cual se sitúan frente al Estado en exigencia de sus derechos, de justicia social y del respeto a su autonomía.

Si bien existen múltiples formas de participar de la política, esta siempre se relacionará con lo colectivo, ya que “las organizaciones indígenas no se han limitado a reclamar derechos,

sino que se han organizado para disputar poder, representación y proyecto político” (Burguete y Mayor, 2007, p. 145). Algo que han hecho desde la colectividad, agrupados precisamente al apelar a su identidad étnica, la cual en este contexto se convierte en una herramienta para lograr sus exigencias, ganando así capacidad de agencia como sujetos modernos, donde los “indígenas tienen participación política y ya no son objeto del voto” (ibid.)

La poesía, es, un espacio para (d)enunciar la dominación a la que han sido sometidos los pueblos indígenas, el despojo y la invasión de los territorios que habitan, el saqueo y la violencia con la que se ha dado este, de tal manera que la literatura en lenguas indígenas, surge como una expresión urgente y necesaria, así lo menciona Montemayor (2001):

Recordar algunos elementos del opresivo contexto histórico y lingüístico que se ha impuesto sobre las lenguas indígenas de México podría ayudarnos a entender la relevante función de la actual literatura. El dominio extranjero de las lenguas indígenas ha sido a menudo un instrumento de aniquilación o control cultural (Montemayor, 2001, p.17-18)

Dicho esto, la poesía, es la voz que nace de lo subalterno, al servicio de los pueblos, donde los intelectuales que la enuncian están abriendo sus líneas como trincheras para los movimientos indígenas. Claro que no hay que idealizar a los pueblos indígenas en un “todo indígena”, lo cual es peligroso, ya que al igual que muchos elementos de sus culturas, la identidad étnica ha sido, igualmente cooptada por partidos políticos, que tienen como fin último, el voto. De esta manera Burguete y Mayor (2007) hacen alusión a que la identidad étnica es un capital cultural y se convierte en un capital político al ser trasladado de la tradición a la vida moderna, en la que la interacción está definida por el ámbito económico, político y cultural.

Como se ha podido observar a lo largo de la historia de cada uno de los pueblos indígenas que habitan lo que hoy es México, ha habido distintos momentos, matices, los cuales han ido generando, primero los espacios para la participación política de estos pueblos, así como motivándola. En este sentido es preciso reconocer que la participación política es la forma de interacción social que ha resultado de las relaciones sociales en el marco del sistema capitalista, el cual se ha expandido a nivel mundial y que se ha construido en el encuentro y la confrontación con aquel que llamamos otro, el occidente, sus ideas, religión, su cultura.

No es casualidad que la participación política se haya convertido en una forma de interacción, es producto igualmente de una relación de dominación que sobre todo se ha dado en lo contemporáneo, entre el Estado y los pueblos indígenas o entre los grupos que detentan el poder y las minorías sociales entre las que se encuentran las comunidades indígenas y en este contexto, lo que les ha quedado para exigir igualdad y erradicar el racismo y la discriminación, lo que les ha quedado es entrar en la arena pública para exigir sus derechos, así como el respeto a estos.

Dicho lo anterior, la participación política indígena ha sido y sigue siendo fundamental para conservar los espacios ganados en materia de derechos, así como defender su forma de vivir, continuar hasta agotar la búsqueda por la justicia y la igualdad social. En general la participación política de las comunidades indígenas se ha fundamentado en temas que son centrales como la conservación de su lengua, la defensa de los territorios y con ellos de la naturaleza, el reconocimiento a los derechos y la autonomía de estos pueblos. En lo particular de cada contexto es donde se encuentra la diversidad de propuestas y respuestas que ha habido, algunas manifiestas en las decisiones colectivas y otras reafirmadas desde la intelectualidad indígena y por los líderes que son nombrados para representar a sus comunidades.

En el caso de los poetas tutunakú, estos participan directamente de los procesos comunitarios al interior de sus comunidades. A la vez que su ejercicio poético se suma como un espacio más donde se pronuncian y denuncian las vejaciones que han vivido ellos y su pueblo. Hablar su lengua y sumarse a los esfuerzos por conservarla es de primera cuenta una postura frente a al discurso hegemónico que por siglos ha intentado desaparecer sistemáticamente a estas lenguas, así mismo mantener el vínculo con su comunidad y vivir de acuerdo a sus usos y costumbres es una reafirmación de su propia postura, la cual está en favor de su pueblo y su ejercicio poético, además de ser individual, se traslada al ámbito colectivo al ponerse al servicio de su comunidad, en tanto que es un territorio habitado por su mundo de vida, el del pueblo tutunakú.

Hablar una lengua indígena hoy en día es vivir en resistencia y esta resistencia es un posicionamiento político, a través del cual sus hablantes apelan a su identidad étnica utilizando a esta como un recurso que esté a la par de otros elementos del ámbito jurídico de

tal forma que pueda considerarse la forma única de vivir, pensar y actuar de esa etnia. Es así como ser indígena hoy, más que una categoría identitaria, como dijo Yásnaya Aguilar (2020), es una categoría política.

Capítulo 7

La poesía tutunakú contemporánea como recurso para conservar la lengua.

Conclusiones

7.1. Más allá de la cultura. Clase, raza, y género en la investigación con pueblos originarios

Existe un extenso bagaje de trabajos de investigación que abordan temáticas relacionadas con los pueblos originarios de México, en muchos de los cuales, estos aspectos, son abordados desde una mirada que define cada expresión de los pueblos originarios, como elementos culturales. Lo anterior me parece acertado en tanto que la cultura, a pesar de las bastas definiciones del concepto, es toda expresión, de cualquier tipo, que suma conocimientos al intelecto de una persona o grupo de personas en este caso. Sin embargo, los llamados estudios culturales, dejaron de tener vigencia en el momento que sus propuestas, no alcanzaban para explicar las realidades sociales, solamente desde la definición de cultura, ya que todo elemento considerado como cultural, está vinculado también a relaciones de poder, así como a las condiciones del sistema – mundo que es capitalista, racista, sexista, etc.

Dicho lo anterior, el enfoque decolonial que he intentado mantener desde el principio de este trabajo, nos permite sumar: la clase social, raza y género, como principales categorías analíticas, que dan cuenta y mantienen visibles esas relaciones de poder y/o dominación, mismas que influyen en las expresiones culturales, ya sea de manera transgresora, adaptativa o adaptada. Además de señalar la manera en la que nos relacionamos en la época moderna – capitalista, la importancia de traer la perspectiva decolonial a estos trabajos es la de situar no sólo de dónde parte la mirada de quien emprende un trabajo de investigación, sino como se construye la mirada de su propio pueblo, en este caso de los poetas tutunakú contemporáneos.

Conocer las condiciones desde las cuales se emprende el ejercicio poético de los escritores tutunakú, nos permite observar a su pueblo desde su mirada, misma que se construye de condiciones y decisiones. Por una parte, se encuentra el contexto (no elegido) donde nacen, se forman y adquieren los conocimientos que van a dar sentido a su vida, pero por el otro lado están todos estos aspectos que conscientemente van a ser elegidos por los poetas, tales como continuar hablando su lengua, formarse y/o trabajar en algo relacionado con la conservación de los conocimientos de su pueblo, el fortalecimiento del vínculo con su comunidad de origen, así como algunas temáticas de su poesía. Carlos Montemayor (2001) explica como la formación de los escritores indígenas responde a lo que podríamos llamar

un movimiento indígena nacional y por otra parte a decisiones propias, ambos relacionados con su identidad:

Podemos decir que estos escritores son muestra de un doble proceso: uno nacional, étnico; otro personal, de compromiso con su historia de sangre y opresión, con su cultura, con sus lenguas indígenas que describen con mayor frescura y naturalidad nuestro territorio. (Montemayor, 2001, p.29)

¿Cuál es, entonces, el papel de la poesía tutunakú en un mundo capitalista, racista, sexista, etc.? La respuesta apunta a que los versos escritos en la lengua materna, son un recurso más de resistencia a estas condiciones de un sistema mundo globalizado, donde se ha expandido el capitalismo y que ha tenido como consecuencia la opresión, racialización y discriminación de los pueblos originarios en México, Latinoamérica y el mundo.

7.1.1. Colonialidad del poder y racismo en las comunidades tutunakú

Comúnmente se piensa que los pueblos originarios de México son poblaciones marginadas por los cercos económicos que no les permiten ascender en la jerarquía de las clases sociales, lo cual se ha comprobado que es cierto, es precisamente requisito del capitalismo para sostener las relaciones que se dan en las sociedades modernas, donde algunos cuantos explotan la fuerza de producción de las masas, legitimados y sostenidos por los Estados-nación, además de apoyados por las políticas públicas que favorecen estas relaciones de dominación.

Ante un mundo que se mira principalmente desde una perspectiva eurocéntrica, América ha significado objeto de explotación en afán de mantener el enriquecimiento y la posición económica que le permite a Europa y Estados Unidos, mantenerse como potencias mundiales. De tal manera que desde este “centro geográfico” se han dictado las condiciones para los países que representan oriente, el sur o la otredad geográfica, económica, ideológica, etc. de occidente. Mismas que mantienen subalternizados a estos pueblos:

Tal como lo conocemos históricamente, el poder es un espacio y una malla de relaciones sociales de explotación / dominación / conflicto articuladas, básicamente, en función y en torno de la disputa por el control de los siguientes ámbitos de existencia social: 1) el trabajo y sus productos; 2) en dependencia del anterior, la “naturaleza” y sus recursos de producción; 3) el sexo, sus productos y la reproducción de la especie; 4) la subjetividad y sus productos materiales e intersubjetivos, incluido el conocimiento; 5) la autoridad y sus instrumentos, de

coerción en particular, para asegurar la reproducción de ese patrón de relaciones sociales y regular sus cambios (Quijano, 2019, p.289).

En contestación precisamente al pensamiento occidental, desde el cual se explicaba América Latina partiendo de una experiencia ajena a este continente, surgen diferentes reflexiones de intelectuales de diversas disciplinas desde la década de los 70's donde surge la teoría de la dependencia y posteriormente teorías latinoamericanas que sobre todo devienen de distintos enfoques marxistas y más recientemente feministas, inscritas la mayoría en el marco del pensamiento decolonial, tomado este como ejercicio de deconstrucción y de búsqueda de nuevos conceptos que ayudaran a explicar los contextos particulares consecuencia del colonialismo. Este giro en la mirada es desarrollado y apropiado por pueblos indígenas, afrodescendientes, mujeres y algunos otros colectivos que detentan identidades disidentes, etc. De tal manera los propios pueblos, tornan su episteme para explicarse su existencia en un mundo en el cual se ha expandido el capitalismo y con este el racismo:

América se constituyó como el primer espacio / tiempo de un nuevo patrón de poder de vocación mundial y, de ese modo y por eso, como la primera identidad de la modernidad. Dos procesos históricos convergieron y se asociaron en la producción de dicho espacio / tiempo y se establecieron como los dos ejes fundamentales del nuevo patrón de poder. De una parte, la codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados en la idea de raza, es decir, una supuesta diferente estructura biológica que ubicaba a los unos en situación natural de inferioridad respecto de los otros. Esa idea fue asumida por los conquistadores como el principal elemento constitutivo, fundante, de las relaciones de dominación que la conquista imponía. Sobre esa base, en consecuencia, fue clasificada la población de América, y del mundo después, en dicho nuevo patrón de poder (Quijano, 2019, p.260).

La idea de raza se ha arraigado de manera tal que ahora es una categoría política, a través de la cual se posicionan las luchas de pueblos indígenas y afrodescendientes en Latinoamérica, ese momento de ruptura de los pueblos originarios y sus colonizadores, trajo consigo un sistema de jerarquías que haría la distinción desde el color de piel de aquellos que “fueron descubiertos”, lo que colocaba en el imaginario colectivo a los europeos como “salvadores”. Esa jerarquización racial, permanece hasta nuestros días y es la principal causa de la negación de la existencia de los pueblos originarios de México en la época moderna. Los poetas tutunakú, intelectuales de sus pueblos, se han instruido de estos conceptos y los han

apropiado para explicar y denunciar el racismo y la discriminación vivida en sus comunidades de origen:

Sí había en mi infancia, como esta problemática de la lengua (...) pienso que es parte de este racismo que había en la cabecera del municipio, que de alguna manera yo lo he discutido, no sólo es en el municipio de Ixtepec, sino en todas las cabeceras, si había de alguna manera por parte de la gente que se consideraba no indígena, siempre había un poco de menosprecio hacía los pueblos indígenas y a mí me tocaba escuchar que hablaban raro o que no se les entendía (...). Había como esa clasificación de que: “nosotros somos mejores porque somos de la cabecera y ellos son de allá”. Yo no entendía esas cosas y ahora lo entiendo y sé el peso que significa, por ejemplo, que te discriminen, el ser de una comunidad y el ser de la cabecera, lo que implica. Eso lo notaba mucho, antes, a mí nunca me causó conflicto, para mí era muy normal porque en la infancia pues íbamos y veníamos de pueblo en pueblo con mi abuelo (...). Más bien el conflicto empezó cuando llegué aquí [Cuetzalan], con la otra cultura [náhuatl] (...), fue el encuentro de las dos culturas lo que sí me pegó un poco, porque me empecé a encontrar con ciertos personajes que tenían esta actitud de que “somos una cultura más grande” o “somos una cultura más superior que ustedes” (Manuel Espinosa Sainos, comunicaciones personales, 01 de octubre de 2022).

Clase social y raza, como categorías de análisis, son conceptos propuestos desde el campo de las ciencias sociales, desde la generación del conocimiento científico de la que participan diferentes disciplinas. Sin embargo, los intelectuales indígenas y otros grupos sociales que viven la desigualdad social se han apropiado de estos conceptos como categorías no sólo analíticas, sino políticas, que les permiten posicionarse frente al Estado como su principal interlocutor desde la consolidación de las naciones. A través de la adscripción a cierto grupo social, en este caso a los pueblos originarios, diferentes intelectuales, comunidades, luchas y movimientos indígenas, han tomado estos conceptos como herramientas de lucha, defensa, resistencia y permanencia en la vida moderna.

Como parte de los resultados de este trabajo, concluyo que la clase social y la raza como categorías identitarias – políticas, son una herramienta necesaria para la permanencia de los pueblos originarios en el presente. En el mismo sentido, desde los ámbitos académicos – científicos y desde el ejercicio decolonial, la tarea de los y las investigadoras es abonar a la ampliación de estos conceptos, de tal manera que su apropiación por los pueblos ayude a

explicar sus contextos, develar las desigualdades vividas en sus contextos e insertarse en la participación política de manera tal que cada vez más las voces de los pueblos sean parte de las decisiones que se toman en torno a su vida, los territorios que habitan y las prácticas que realizan en el día a día.

7.1.2. Feminismos en Latinoamérica y los estudios de género en pueblos indígenas

Aunado a estos conceptos (clase social y raza), aparece casi desde el mismo momento, debido al borramiento que han sufrido las mujeres en la producción de conocimiento teórico-científico, el género como categoría identitaria y por lo tanto analítica. Me atrevería a decir que la mayoría de las aportaciones teóricas que se hacen actualmente en América Latina, provienen de mujeres, que, desde sus propias identidades, se han situado y dedicado a estudiar sus contextos y grupos sociales donde interactúan.

Al igual que la clase social y la raza, el género es un clasificador social construido y arraigado paulatina e ideológicamente a lo largo del mundo, de tal manera que el sexismo se agrega a la lista de condiciones sociales vividas en diversas latitudes. Sin embargo, la manera en la que se experimentan dichas condiciones sociales, son diversas como los contextos donde se sitúan. De esta misma diversidad devienen distintos enfoques feministas, que sobre todo se han ocupado de analizar contextos muy particulares, los propios, los vividos, por eso casi siempre la práctica feminista conlleva la práctica activista.

Dichos feminismos, comunitarios, indígenas, antirracistas, etc., no sólo se han ocupado de comprender – explicar – analizar los contextos locales de los que forman parte, sino que mantienen siempre presente las estructuras a nivel macrosocial, que dan cuenta de las relaciones de poder-dominación que influyen en la organización de la vida de diferentes grupos sociales y se imponen como condiciones que generan desigualdad social y vulnerabilidad en algunos grupos sociales, tales como las mujeres:

Caracterizar este sistema de género colonial/moderno, tanto en trazos generales, como en su concreitud detallada y vivida, nos permitirá ver la imposición colonial, lo profundo de esa imposición. Nos permitirá la extensión y profundidad histórica de su alcance destructivo. Intento hacer visible lo instrumental del sistema de género colonial/moderno en nuestro sometimiento (Lugones, 2014, p. 77).

Si bien como han estudiado muchas autoras de países latinoamericanos, los enfoques feministas o de género -sobre todo occidentales-, muchas veces no alcanzan a explicar las realidades vividas en contextos en los que se viven aún más condiciones de desigualdad, el hecho de que estas mujeres estén narrando, explicando, analizando sus contextos, está generando aportes muy importantes en torno al rol de la mujer en comunidades indígenas, afrodescendientes, sectores laborales, identidades de género y sexuales, etc.

De esta manera, el género como categoría analítica y política es imprescindible en la investigación social y en la manera en que miramos las realidades sociales actualmente. Ya que la expansión de un sistema capitalista, colonialista y patriarcal genera condiciones de desigualdad social, que si bien son experimentadas de diferente manera en cada latitud del mundo, estas nos afectan de una u otra manera a todos los seres humanos que vivimos en la época moderna.

Los aportes que han generado los diversos enfoques feministas y estudios de género latinoamericanos son precisamente feminismos situados en contextos locales, que se narran desde la propia experiencia y que a su vez apuntan a la generalidad del concepto de género en medida que lo reconocen en las relaciones de dominación que nos mantienen en condiciones de desigualdad y/o vulnerabilidad.

Los poetas tutunakú, en su carácter de intelectuales, realizan dos procesos de análisis en la comprensión de las comunidades a las que pertenecen. El primero tiene que ver con la observación que realizan en sus comunidades y el propio lugar que ocupan dentro de estas, el segundo influenciado precisamente por la sensibilización de conceptos como el de género, lo cual influye en la adopción del concepto y el abordaje de estas temáticas en su poesía como en su opinión. Ambos ejercicios analíticos, se entretajan, tomando los conceptos teóricos como una herramienta para explicar situaciones que se han vivido desde hace mucho tiempo y que ayudan también a comprender los contextos en los que viven los poetas, tal es el caso de Manuel Espinosa Sainos:

Mi historia viene de un proceso de resistencia de ser distinto desde hace muchos años, primero crecí en una familia con un papá violento, terriblemente, de golpear a la mamá y de casi matarla muchas veces y nosotros en la infancia...de alguna manera te marca y yo siempre quería hacer algo, me sentía impotente. Cuando hay una violencia entre los mayores, papá y

mamá, pues los niños están ahí y se sienten impotentes y les transmiten ese mensaje, muchos se quedan y repiten el esquema. En mi caso, por donde me desenvuelvo, porque tuve oportunidad de salir, de conocer gente diferente con pensamiento, distinta, pude ser un hombre distinto, no repetir tanto como este esquema, porque muchas veces lo que hacen es que la violencia produce violencia y generan hombres violentos y mujeres también violentas, porque por la violencia que viven se vuelven violentas con sus hijos.

En mi caso, pues yo conocí gente feminista en Cuetzalan, de repente vi que había muchas organizaciones de mujeres, de repente me di cuenta de que estaban luchando por sus derechos y que de esas organizaciones surgían otras organizaciones (...) porque aquí no se hablaba antes, mi mamá jamás supo de sus derechos, no sabía que lo que les taba pasando estaba mal y sufrió todo tipo de violaciones, todo tipo de violencias, física, psicológica, emocional, sexual, faltó el feminicidio, afortunadamente no.

Yo tengo amigas que son muy feministas y de alguna manera me influenciaron, me ha tocado marchar con ellas, me a tocado ir a leer poesía con ellas, me ha tocado entrevistarlas y platicar con las mujeres de la casa de la mujer indígena, escuchar sus historias. Pues yo me di cuenta que no solamente era mi mamá, sino que eran muchas mujeres que vivían con ese tipo de situaciones y para mi papá yo no soy, como siempre lo he dicho, lo reconozco yo no soy como su orgullo porque a pesar de ser poeta y decir todo lo que uno quiere hacer...porque el hubiera querido que yo hubiera sido como él: ser mujeriego, tener hijos por donde sea y ser violento y todo el esquema machista ¿no?

Por esta situación también he sido de alguna manera...yo siempre he cuestionado, pero también he sido cuestionado de alguna manera, el hecho de vivir solo, no tener pareja, no tener hijos, también te cuestionan (...) Y a mí lo que me hizo ser poeta fue precisamente un proceso de resistencia de decir “no soy lo que tú dices que soy, yo puedo hacer otras cosas y puedo demostrarles que puedo salir adelante (Manuel Espinosa Sainos, comunicaciones personales, 06 de enero de 2023).

Bien se ha dicho que al interior de las comunidades indígenas, no se concibe de la misma manera los roles de género, el “ser hombre”, “ser mujer”, en muchos casos estas nociones no se comprenden desde miradas machistas, así lo cuenta Manuel Espinosa cuando habla de la desnudez que en algunas comunidades cercanas a la suya, no es vista con morbo:

A nosotros se nos ha negado muchas cosas: la educación, la salud, nuestro existir, nuestra forma de ser y se nos ha negado también nuestra sexualidad, satanizándolo. (...). Pero desde

la visión indígena, pues no es así, porque la cuestión del asunto amoroso, del erotismo, pues siempre ha existido, entonces hay comunidades donde el desnudo es muy común, por ejemplo en Dimas López, en Olintla, que yo antes frecuentaba mucho porque tengo ahijados allá y la gente va al río, va al manantial, porque como allá no hay agua, la gente se baña en el pozo, en el manantial y todos, las señoras, los señores... puede estar una señora bañándose y la gente pasa y no existe ese morbo como que nos han inculcado. Y yo creo que el morbo y el pecado viene de otro lugar, pero no como desde aquí (Manuel Espinosa Sainos, comunicaciones personales, 09 de julio de 2023).

En este sentido, Aura Cumes (2018) explica en diferentes trabajos que el pueblo maya al que ella pertenece, a través de su historia, da cuenta que el machismo es consecuencia del colonialismo y sus prácticas de dominación y sometimiento que trajo consigo:

(...) Ha habido una colonización de la masculinidad y la feminidad tanto entre quienes son indígenas como entre quienes no lo son; construida en base a relaciones sociales y de poder. Así podemos observar que en las estructuras de los idiomas mayas como el kaqchikel, como lo señale anteriormente, se reflejan relaciones entre mujeres-hombres con una lógica horizontal y equivalente distinta a la que llegó con la colonización (Cumes, 2018, p.17).

Existen otras posturas, que contrario a lo que sostiene Cumes, apuestan por un patriarcado de baja intensidad (Segato en Cumes 2018), practicado por los hombres de los diferentes pueblos originarios, antes de la conquista española. De hecho, es difícil para estos pueblos conocer a ciencia cierta esto, ya que gran parte de su historia fue quemada, rota y destruida en códices, pergaminos de papel amate y demás registros que había de la historia de cada uno de estos pueblos. Si bien la tradición oral y la conservación de las lenguas maternas han permitido que parte de estas historias ancestrales permanezcan en la memoria y las narrativas de las comunidades. Esto ha ayudado a que esas narrativas sigan vigentes, pero las historias perdidas, ya no se han recuperado a pesar de los diversos estudios, que únicamente pueden reconstruir el relato a través de hipótesis.

Si bien como nos dice Manuel Espinosa, hay comunidades donde por ejemplo el desnudo no encuentra morbo en las miradas de otras personas de diferentes sexos, que bien pueden bañarse de manera colectiva. Sin embargo en la misma región, en la comunidad vecina o en la misma comunidad, se encuentran expresiones machistas que ejercen violencia sobre las mujeres tutunakú, de tal manera que actualmente, podemos hablar de un sistema patriarcal

que es global y que a través de procesos de colonización ha alcanzado los ámbitos más locales.

A pesar de esta expansión del capitalismo, el racismo y el sexismo, existen resistencias importantes de ciertos grupos sociales, que no han dejado, consciente o inconscientemente, que las dinámicas del sistema – mundo moderno, penetren por completo en sus espacios, de tal manera que las rechazan, las adaptan, se apropian de estas, a fin de sobrevivir y de vivir con dignidad. Tal es el caso de los pueblos originarios, en los cuales se dan ejemplos de la vida en comunidad, de organización colectiva, resistencias y luchas por los territorios, la dignidad y la vida.

En ese sentido y en relación con la categoría de género, la poesía tutunakú dedica extensas líneas para nombrar a la mujer tutunakú, para reconocer que su trabajo en el campo, la casa, los cuidados. Sin idealizar la figura femenina, los poetas, como ya he mencionado en otro apartado, retratan a sus madres, hermanas y abuelas y crean una imagen que está muy alejada de la mujer citadina, blanca de clase alta, lo cual da cuenta de contextos distintos, mujeres diversas:

Makgtutu puskat nawana’

Chi wa puskat nawana unu’
tsokgoskayitwa nawana
lalata tsokgosta naskitiya’,
lakgachichokgowa wankan
xlakata talalaka’ukxilhkani lhkuyat.
Puskat xalak kasipini nawana’,
kkgalhtuchokgo
nalikukalitanapi lipachini nkiwi’
chu natatlawana nchichini’ kmiokgspun,
nalitantupankga
xlichichi nchiwix.
Puskat nti snapapawa lhakganan,
tuwa
para naputsastalaniy papa’.
Puskat nti laklhmani xchixit,
tantlini ‘un
chu talatama xchuchut chamakxkulit.

Tres veces mujer

Ser mujer en estas tierras
es tener callos en las rodillas de tanto moler
hincada,
tener sonrojado el rostro
por los guiños del fuego.
Ser mujer de la sierra
es cargar leña con mecapal desde el río
y caminar con el sol a cuestras,
tener los pies agrietados
por el ardor de las rocas.
Ser mujer de immaculado ropaje,
se corre el riesgo
de ser perseguida por la Luna.
Ser mujer de pelo largo
es danzar para el viento
y ser cascada de arcoíris.

Fuente: Lucas, C. (2021), *Xlaktsuman papa’ / Las hijas de Luno*, Fundación Universidad de las Américas Puebla, México, pp.48-49

La poesía de Cruz Alejandra, da cuenta de la manera en que viven las mujeres en su comunidad y posteriormente, habla de la experiencia propia como una mujer tutunakú que

migra a vivir en la ciudad, donde se encuentra despojada de elementos fundamentales para reproducir la vida como la conocía en el pueblo, tales como remedios de plantas, alimentos, sus propias creencias se ven despojadas en un contexto urbano donde no encuentra estos mismos recursos para la reproducción de la vida como en su comunidad:

Tlamink

Klimilh kintlamink laa kmilh pakgakxtu.
 Xakputaliyama kinkabin
 cha lakgatum xlaktaxtuma lapi xlagpixtajat
 laa ktaliyalh klhkuyat.
 Xakpumakima akgsmlujuna',
 nima xakukxilh kkinkachikin,
 cha paks lakgchuwah kintlamink.
 Xakpumakima kintamanixni'
 ntani xaktatanokglh kintalapaxkinin,
 cha takgskgolh laktsu lhuku'
 kxtapanin kintlamink.
 Xakpumakima kintapaxuwan
 nima kmakgpitsí chali chali'
 cha paks laktsu lakgpixtajat tlawalh.
 ¿Kaakuwa tlakgwakatsama kintlamink chuwa
 nitamakalay kintalipuwan?

Olla

Llegué a la ciudad con mi olla de tierra,
 en su vientre deposité café y agua,
 pero sudó lágrimas
 al sentir el fuego en sus nalgas.
 En ella guardé la neblina,
 de las mañanas del pueblo
 pero ella ha sorbido todo.
 Quería guardar mis sueños
 donde me encontraba con mis amores
 pero entre sus costillas
 encontraron hoyos y escaparon.
 Quería guardar mi luz
 que comparto a diario
 pero ella la hizo llanto.
 ¿Estará enferma de tristeza
 y le astillan mis recuerdos?

Fuente: Lucas, C. (2021), *Xlaktsuman papa' / Las hijas de Luno*, Fundación Universidad de las Américas Puebla, México, pp.72-73

Como hemos podido mirar a través de la narrativa biográfica de los poetas tutunakú, así como en su obra poética, la mujer es concebida si bien en sus roles de género, como madre bondadosa, sabia, protectora, trabajadora y abnegada, pero también como capaz de reconocer su sufrimiento, las violencias vividas, una mujer que defiende su tierra, que habla su lengua, que defiende la vida de sus hijos, la suya.

Sin duda el género como categoría de análisis es un elemento que no puede quedar fuera de los trabajos con pueblos originarios, en medida que las dinámicas de la vida moderna, han impuesto también en sus territorios, el machismo como una condición de vida y que sin duda en el contexto local de cada comunidad, suceden diferentes interacciones y respuestas, dignas de tratar en un siguiente trabajo, para profundizar y conocer de qué manera se construye la mirada con la que se ven hombres y mujeres en estos contextos, qué tanto está impregnada de prácticas sexistas y de las relaciones de poder que se dan en el ámbito íntimo de las familias.

Me interesaba traer aquí este concepto al igual que el de clase y raza, ya que como he venido explicando a través de diferentes autores de la perspectiva decolonial, la manera en la que estas categorías, son condiciones que afectan la vida diaria no sólo en ámbitos urbanos, sino que también han alcanzado los lugares más recónditos de México y el mundo y que por esa razón deben estar presentes en nuestro análisis, como lo veremos en el siguiente apartado.

7.2. La teoría del control cultural en el estudio de la poesía tutunakú contemporánea

Como he expuesto ya en el apartado teórico de este trabajo, una de las propuestas teóricas que nos permite conocer las prácticas culturales de un grupo social, es la Teoría del control cultural en el estudio de los grupos étnicos, que Guillermo Bonfil Batalla (1991) ha aportado a la investigación que involucra a estos grupos sociales. Esta propuesta permite realizar un análisis minucioso a nivel micro, ya que nos ayuda a desentrañar cada elemento cultural del grupo en cuestión.

Tabla 8

Teoría del control cultural en el estudio de los grupos étnicos

| Elementos culturales | Decisiones | |
|----------------------|-------------------|-------------------|
| | Propias | Ajenas |
| Propios | Cultura autónoma | Cultura enajenada |
| Ajenos | Cultura apropiada | Cultura impuesta |

Fuente: Bonfil (1991)

Sin embargo, como he podido ir construyendo a partir de una mirada decolonial, es necesario traer aquí las categorías de análisis que agregan las teorías decoloniales, que devienen de epistemologías anticapitalistas, antirracistas y feministas, situadas desde contextos de países latinoamericanos. Considerar estas miradas que además de analizar su contexto local, de origen, no se han olvidado de las relaciones de poder que sostienen la estructura de un sistema – mundo que es capitalista, racista y sexista, como características generales y que influyen en la vida cotidiana de los lugares que habitamos.

Estas categorías: clase, raza, género, que se agregan desde un nivel de estudio macro, son imprescindibles para el análisis de cualquier tema y más aún para la investigación que se realiza con pueblos originarios, ya que estos mismos son quienes viven la desigualdad social por su condición de clase, raza y género, tal como se ha podido ver a través de este trabajo.

Dicho lo anterior, es necesario agregar a esta propuesta teórica, estas categorías analíticas, que nos permitan mirar la influencia de estas condiciones sociales en los ámbitos locales. De tal forma que mantengamos presentes las relaciones de poder que afectan en las prácticas culturales de un grupo étnico y encontrar en este análisis tanto la autonomía como la imposición de dichos elementos culturales, así como las grietas que surgen desde la apropiación y los márgenes en los que conviven y conversan distintas maneras de vivir en un mismo espacio.

Al agregar clase, raza y género alrededor y sobre los diferentes ámbitos en los que resultan las expresiones culturales e identitarias de un pueblo, podremos ubicar cada elemento que detenta un pueblo como parte de su identidad étnica y las relaciones de poder y dominación que están presentes en la elección de abandonar o conservar una práctica cultural, como es el caso de la propia lengua. De tal manera que la propuesta se ve como en la siguiente tabla:

Tabla 9

Clase, raza y género en la Teoría del control cultural en el estudio de los grupos étnicos

| Clase social | Raza | Género |
|----------------------|-------------------|-------------------|
| Elementos culturales | Decisiones | |
| | Propias | Ajenas |
| Propios | Cultura autónoma | Cultura enajenada |
| Ajenos | Cultura apropiada | Cultura impuesta |
| Clase social | Raza | Género |

Fuente: elaboración propia con información de Bonfil (1991); Lugones (2014); Mendoza (2014); Ochoa (2014); Quijano (2019).

Partiendo de este ejercicio teórico – analítico, derivan las conclusiones de este trabajo con el cual he podido conocer la trayectoria de tres poetas tutunakú de la Sierra Norte de Puebla: Manuel Espinosa Sainos, Cruz Alejandra Lucas Juárez y Alfredo Santiago Gómez, a través de las cuales, he podido acercarme desde su propia mirada a la manera en la que su vida misma, está dedicada no sólo al arte, sino a un arte en resistencia que está siempre sumándose a los esfuerzos de sus comunidades, para reivindicar la historia, conservar la lengua y vivir de manera digna.

Es a través de la poesía que ubico diferentes elementos culturales, que, si bien son parte del pueblo tutunakú, pretendo analizar, solamente aquellos que están presentes en la creación literaria de los poetas tutunakú. En este sentido, se ubican en los campos de la cultura: la lengua tutunakú, la propia poesía tutunakú, la traducción, la profesión o trabajo de los poetas, la lengua española, las temáticas de la poesía.

7.2.1. Cultura impuesta. La lengua española

De acuerdo con la *Teoría del control cultural en el estudio de los grupos étnicos* (Bonfil 1991), la cultura impuesta son aquellos elementos ajenos, que, a través de decisiones ajenas también, se imponen sobre cierto grupo social. En este caso la poesía tutunakú, así como las literaturas en otras lenguas originarias, encuentran históricamente, la imposición de un idioma ajeno y que poco a poco ha reemplazado el que se aprende en el seno familiar.

México alberga 68 lenguas originarias, cada una de estas representa una manera de significar y nombrar la vida en los contextos donde existen, así mismo representan expresiones sociales y culturales particulares. Al establecerse relaciones coloniales y raciales de dominación, dichos idiomas comenzaron a desplazarse por el uso impuesto de la lengua española, lo cual ha tenido consecuencias importantes en estas lenguas y sus hablantes. La historia de la imposición lingüística y el colonialismo en México dan cuenta de estas consecuencias, que si bien es en el desplazamiento y desuso de las lenguas donde se puede observar mayormente las relaciones de dominación que influyen en la vida y la autonomía de los pueblos originarios, no sólo la lengua, como he dicho en otros momentos, es el elemento que da cuenta de las estructuras sociales actuales, sino que todos los ámbitos culturales, sociales, económicos, etc., se ven atravesados por la manera de interactuar, lo cual ha resultado en

procesos de adaptación, resistencia, y subsistencia en un mundo capitalista, racista y machista.

A través de este análisis, he intentado tener una mejor comprensión de la compleja relación entre el español y las lenguas originarias de México y sus implicaciones para la conservación de la lengua y la diversidad cultural. La imposición del español ha tenido un impacto significativo en las lenguas originarias de México. Cuando los conquistadores españoles llegaron a América, trajeron consigo su lengua y cultura, que gradualmente impusieron sobre las lenguas existentes. Esto fue causado, como hemos visto, en parte por las políticas lingüísticas indigenistas, ha habido momentos donde se intentó la imposición del español como única lengua y otros momentos donde se apostaba más por un bilingüismo en ambos sentidos, siendo los religiosos quienes más se dedicaron a aprender las lenguas originarias de los territorios de lo que hoy llamamos América.

El idioma español igualmente ha influido en el vocabulario y la gramática de las lenguas indígenas que han sobrevivido, y las palabras de las lenguas indígenas fueron adoptadas también por los hablantes del español. Lo cual da cuenta que la lengua si bien puede ser instrumento de dominación, también puede ser un puente de comunicación. A lo largo de la historia de las políticas indigenistas, hemos podido mirar los matices que hay en esta narrativa, mismos que han ido determinando la manera en la que los pueblos, con su lengua como arma para defender la autonomía, se relacionan y se posicionan frente a su mayor interlocutor: la corona española en un primer momento y luego el Estado mexicano. Es así como la lengua es un recurso que le ha permitido a estos pueblos atravesar el tiempo y continuar viviendo aún en una época, que se esfuerza por colocarlos en el pasado, negando su existencia en el presente.

La larga historia de imposición lingüística y colonialismo en México ha resultado en un interés reducido por las lenguas originarias en la actualidad. A pesar de la aprobación de la ley de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas en 2003, que reconoce todas las lenguas indígenas como lenguas “oficiales” de México y exige la preservación de las lenguas por parte del gobierno. El clasismo, el racismo, la discriminación y la migración a causa de la precariedad económica siguen siendo factores que contribuyen al desplazamiento y pérdida de las lenguas originarias de México.

Aunque en los pueblos originarios, las personas reciben comunicaciones en sus lenguas a través de estaciones de radio creadas precisamente para respetar este derecho, los planes de estudio de las escuelas del país siguen diseñados para enseñar el español como lengua oficial, dejando que las lenguas maternas se aprendan aparte del español. Esto también tiene que ver con la formación de los docentes que imparten clases en centros escolares donde asiste población indígena, ya que aún muchos de ellos, no aprenden / enseñan la lengua originaria del lugar donde trabajan.

Lo anterior, como ya hemos visto a lo largo de este trabajo, ha influido en el uso o abandono de las lenguas originarias que se hablan en México que desde el colonialismo y luego desde las políticas indigenistas de corte nacional han influido en el desplazamiento o pérdida de estos idiomas. De tal manera que, al tener una jerarquización clasista y racista, arraigada en las prácticas lingüísticas de los mexicanos, esto continúa relegando a las lenguas originarias a ámbitos locales. Son precisamente escritores e intelectuales originarios de estos pueblos, quienes se han dado a la tarea de ganar espacios urbanos donde sus prácticas lingüísticas, no sólo sean reconocidas conforme a derecho, sino que sean escuchadas y respetadas, fuera de sus lugares de origen.

Si bien no todo es imposición, ya que como se ha podido ver, el español y las lenguas originarias de México, conviven en un mismo espacio, tan es así que la misma poeta Cruz Alejandra, me contaba en entrevista que el español es la lengua en la que se comunican con su hijo, ella que es hablante de tutunakú y su esposo que es hablante de náhuatl, de tal forma que, en ese contexto, una lengua se convierte en un enriquecimiento que da paso a intercambios interculturales, mismos que tienen una función en la vida de las personas, en este caso la de comunicarse.

La discusión de este trabajo de investigación destaca la necesidad de generar marcos teórico-metodológicos sobre el impacto las relaciones de dominación que imponen la clase, raza y género, como condiciones para el uso o abandono las lenguas indígenas en México, especialmente en el contexto de los desarrollos sociales y políticos contemporáneos del pueblo tutunakú. Lengua que figura entre las diez más habladas del mundo, de acuerdo con su número de hablantes, pero que al igual que todas las lenguas originarias de México, se encuentra con momentos de convivencia con la lengua oficial y también con momentos de

tensión con la lengua dominante que es el español. Si bien la lengua española es un elemento impuesto, actualmente también es el puente de comunicación que se da entre diferentes pueblos, de manera que da paso a intercambios interculturales, necesarios también en el reconocimiento de la diversidad cultural en la época moderna.

7.2.2. Cultura enajenada. Las temáticas de la poesía tutunakú

Como hemos podido conocer a través de las narrativas de los poetas tutunakú de la Sierra Norte de Puebla, las diferentes temáticas que se abordan en sus versos están determinadas en primera instancia por la adscripción al pueblo tutunakú como un grupo étnico, con su lengua propia, sus creencias y rituales propios, su cosmovisión y forma de vivir propias, de tal manera que, al reconocerse como parte de este grupo social, los poetas responden a un modo de “ser tutunakú”. A través de este sentido de pertenencia, los poetas asumen la responsabilidad de hablar por su pueblo en sus versos, lo cual determina ciertas temáticas obligadas, donde hablan al inicio de sus carreras, sobre los mitos de origen del pueblo tutunakú, sobre la contemplación de la vida y la naturaleza en las comunidades de origen, la figura materna, la comunidad.

Ubico las temáticas de la poesía en el ámbito de la cultura enajenada, ya que esta es producto de elementos culturales que son propios, pero sobre los cuales se ha perdido la capacidad de elegir (Bonfil, 19991), de tal manera que las palabras escritas en la lengua tutunakú, son ese elemento propio de los poetas, pero de los cuales las temáticas son demandadas por la pertenencia al pueblo tutunakú y por otra parte por agentes externos a ellos y su decisión. De tal manera que en primera instancia el sentido de pertenencia, demanda, escribir en colectivo, sobre un pueblo entero que necesita y realiza una reivindicación histórica y a través de un relato propio vertido en la poesía.

Las temáticas de la poesía tutunakú se ubican en el ámbito de la cultura enajenada en tanto que son influenciadas igualmente por agendas literarias internacionales y nacionales, como ya hemos visto. Que influyen en la selección de temas que requieren de atención, de tal manera que la poesía tutunakú, se adhiere a un movimiento literario en lenguas originarias de México y el mundo, que se mantienen en resistencia desde la escritura en sus lenguas maternas y que responde a la atención de temáticas sociales de relevancia en la actualidad,

tales como: la desaparición forzada, los feminicidios, la desigualdad social, el racismo, la discriminación, las identidades divergentes, etc.

Si bien aquí distingo que las palabras en los versos de los poetas, son elegidas por ellos, aunque el deber que les confiere como intelectuales y representantes de sus comunidades, lleva a estos escritores a hablar de temáticas demandadas tanto por la pertenencia como por los problemas sociales vividos a nivel mundial, que hermanan en algún punto las luchas de los pueblos que viven y han vivido el racismo, la discriminación y que actualmente también viven violencias de género y por detentar identidades disidentes.

La mayoría de las temáticas son dictadas por estas demandas ajenas a los poetas, sin embargo, eso no quita que lo personal que se vierte en los versos, se apropie de esos temas que, luego de este proceso de apropiación, se vuelven parte de la vida de los poetas. Relacionado con experiencias de migración a la ciudad, donde se encuentran anhelando constantemente la vida como la conocían en su lugar de origen, la nostalgia los lleva a evocar constantemente lugares de la sierra, con extrañeza y también les permite mirar sus pueblos desde otra perspectiva y en relación con aprendizajes que adquieren en el tránsito de la vida urbana.

Igualmente, la estancia en lugares donde la violencia mantiene cercos o desplaza la vida hacia otros espacios, les ha permitido, mirar de cerca violencias que parecían ajenas, pero que por el miedo y la cercanía a estas experiencias las han hecho propias y es un tema necesario al vivir en un país donde existen miles de desaparecidos y el crimen ha echado raíces en los ámbitos más íntimos de la vida.

Existen también temáticas elegidas completamente, como en el caso de Manuel Espinosa Sainos, quién ha optado por desmitificar el “acto amoroso” como él mismo lo llama, de tal manera que su último libro publicado *Nitu wantú ni tlan / Nada es perverso* (Espinosa, 2022), está dedicado a la poesía erótica pensada y escrita en tutunakú. A través del erotismo Manuel Espinosa, se posiciona igualmente frente a discursos, sobre todo religiosos, que han hecho de la sexualidad un tema tabú, por lo que hablar libremente del amor y el erotismo, es si bien algo íntimo, se convierte en un tema político, cuando a través de los versos del poeta tutunakú es una alternativa a las imposiciones sobre la diversidad sexual y los binarismos de género.

Como se ha podido constatar las temáticas de la poesía tutunakú contemporánea, reflejan en primera instancia un sentido de pertenencia, obligado al escribir en una lengua que es elemento distintivo y significativo de un pueblo, de tal manera que hay una responsabilidad interna que deviene de la identidad étnica de los poetas. Aunado a estos temas, se encuentran los que son dictados por un ámbito global que se adoptan en ámbitos nacionales, estatales y municipales, como parte de una perspectiva de derechos, influenciadas incluso por instituciones u organizaciones internacionales, que ponen sobre la mesa las problemáticas sociales de mayor relevancia.

Es desde la consolidación de los Estados – nacionales a lo largo de América Latina, que el Estado, se vuelve un ente rector y organizador de la vida de los ciudadanos de estas naciones. Si bien el rol del estado se ha visto marcado igualmente por diferentes momentos, que lo caracterizan por enfoques como el liberalista, desarrollista, progresista, de bienestar, es el Estado como instancia, el principal interlocutor de los pueblos originarios de México, en torno a este se posicionan y se da la participación política desde su identidad étnica, lo cual resulta en una diversidad de maneras de participar en la arena política, que no sólo es desde la adscripción a partidos políticos, sino que, como hemos visto, puede darse de otras maneras, tales como la conservación de la lengua materna y más aún de la escritura poética en esta lengua, que claramente demanda la atención de las carencias y desigualdades vividas en los pueblos originarios de México.

Resulta, entonces, importante, promover la formación de más poetas y escritores en lenguas originarias, ya que se ha visto que su trabajo refuerza el sentido de pertenencia y por lo tanto la práctica / uso de su lengua. Al mismo tiempo la conservación de la lengua permite la permanencia de las formas de vida de los pueblos originarios, por lo que promover su uso a través de la poesía, permite que las prácticas lingüísticas de las comunidades se mantengan vivas y vigentes en tanto que la escritura literaria en estos idiomas es dadora de nuevas palabras, que ayudan a nombrar las prácticas, relaciones y objetos de la vida cotidiana en la época actual.

7.2.3. La lengua tutunakú: territorio autónomo.

El campo cultural autónomo, de acuerdo con la *Teoría del control cultural en el estudio de los grupos étnicos* (Bonfil 1991), es aquel donde se practican elementos culturales propios,

que son elegidos a través de decisiones que también son propias de un grupo étnico en particular. En este caso el pueblo tutunakú, al igual que la mayoría de los pueblos originarios en México, tienen varios elementos culturales que se conservan en el campo de la autonomía, se encuentran sobre todo formas de gobierno, rituales, creencias y el rasgo que aquí nos ocupa al ser uno de los más representativos: la lengua materna.

Una lengua que ha sido creada, primero, como necesidad de comunicación entre las personas que habitaban un mismo lugar y luego para significar en palabras el mundo que habitan desde tiempos ancestrales y hasta la actualidad. Esa creación es un ejercicio pleno de autonomía, donde las palabras no se imponen, ni se impone su significado, más bien se consensa y va sumando nuevos fonemas, imitación del canto del pájaro, del sonido del río, de las brasas en el carbón. La lengua tutunakú es un territorio al que sólo los que la conocen tienen permiso para entrar y mirar las maravillas de sus comunidades, nombrar la basta vegetación, los astros, formar constelaciones desde este lado del mundo que nos tocó habitar, predecir huracanes en conversación con la naturaleza, hablarle a kiwikgolo' para que cuide a los animales, para que la avaricia del hombre no termine con la belleza de la vida como la conocemos.

Nacer en el pensamiento de la lengua tutunakú significa decir “tse” antes que mamá, saber que la luna es una deidad masculina, que las hierbas que crecen solas se pueden comer y nos pueden curar. Y todos esos conocimientos son contenidos en una lengua que se sigue transmitiendo de generación en generación, no sólo por su utilidad y su práctica diaria en las comunidades tutunakú. Sino porque contiene los significados que le dan sentido a la vida de las personas tutunakú.

Un territorio impenetrable es la lengua tutunakú, que, incluso inventando nuevas palabras para nombrar objetos o prácticas de la vida moderna, no deja atrás el consenso de la invención de esas nuevas palabras. La misma autodenominación “tutunakú”, que significa tres corazones, se encuentra en consenso y en un proceso de apropiación por los hablantes de la lengua. De tal manera que sólo quienes tienen el conocimiento lingüístico de este idioma, pueden proponer nuevas palabras, socializarlas, aceptarlas, usarlas, significarlas y es por esto que la lengua tutunakú es el elemento de mayor autonomía, el cual no ha sido dominado, ni trastocado, ya que sólo quienes la hablan pertenecen al mundo tutunakú. Es la lengua de los

tres corazones un campo donde florecen palabras que no tienen traducción, que sólo significan ahí, desde la sierra a la costa, palabras que han sido heredadas por los abuelos y las abuelas, cantadas por mamá, compartidas incluso con el luwán (extranjero), que es vecino y que poco a poco ha ido aprendiendo también de la sabiduría tutunakú:

La sabiduría, los conocimientos, la cosmovisión que existe en cada palabra, ahí está el valor, la grandeza de la lengua, no en el número de hablantes, porque cuando nos guiamos en el número de hablantes, esa política no funciona porque lo que hace es minimizar, es discriminar, es rechazar, como: “si ya son bien poquitos, bueno ya no los apoyamos y ya que se mueran y ya que se acaben (...) y justamente porque son poquitos, pues hay que echarle más ganas para que revivan (Manuel Espinosa Sainos, comunicaciones personales, 01 de octubre de 2022).

Conservar, hablar y transmitir una lengua negada por el colonialismo, una lengua en constante y larga resistencia es un ejercicio de autonomía, un territorio compartido con los que nacen tutunakú y con quienes se interesan realmente por aprender esta lengua.

Es en la autonomía, en la que radica la importancia de conservar la lengua materna, ya que esta elección lingüística, casi siempre viene acompañada de la conservación de más elementos identitarios que han permitido y siguen fortaleciendo la permanencia de los pueblos originarios de México. Hablar una lengua originaria hoy en día, es un acto político en demanda al Estado por el reconocimiento del derecho a existir como un pueblo con cultura propia, el derecho a elegir continuar reproduciendo conocimientos ancestrales y actuales que permitan a estos pueblos vivir con respeto y dignidad.

7.3. Poesía tutunakú. Palabras en resistencia

En el trabajo de investigación que realicé junto a poetas tutunakú de la Sierra Norte de Puebla, me ha ayudado a reflexionar acerca del papel de los poetas tutunakú contemporáneos dentro de sus comunidades, los temas que abordan en su poesía, así como los interlocutores de su obra literaria, la significación y re-significación de su lugar de origen y los espacios que habitan. Lo anterior con la finalidad de comprender la manera en la que perciben estas condiciones sociales modernas de las que he venido hablando, los efectos que han tenido en los contextos particulares de sus comunidades y cómo se posicionan o no frente a estas.

En este sentido, el pensamiento decolonial ha replanteado también el papel de estos actores sociales, que, si bien surgen en contextos con una historia de opresión y subalternización, destacan por el reconocimiento público de su labor como poetas indígenas, lo cual los coloca en la esfera intelectual de la literatura en lenguas distintas al español, que representa la lengua de los colonizadores. Es así como a través de la lengua tutunakú, de contemplar de forma comunitaria (Ortiz y Arias, 2018) su situación actual después de largo tiempo y de la permanencia actual de la racialización y discriminación de sus hablantes es posible conocer la participación política de los poetas tutunakú contemporáneos, en tanto que ser poeta en esta lengua, exige convertirse en un representante del idioma materno y de su propio pueblo. Esta representación que subyace a la formación de los poetas tutunakú, se convierte en una estrategia, tal como lo refiere Spivak (2003) cuando habla de las mujeres intelectuales de la India:

El individuo subalterno no puede hablar, pues no existe mérito alguno en la lista completa de la lavandería donde la “mujer” sea vista como una prenda piadosa. La representación no se ha marchitado. La mujer intelectual tiene como intelectual una tarea circunscripta que ella no puede desheredar poniendo un florilegio en su firma (Spivak, 2003, p.44)

De esta forma los intelectuales tutunakú contemporáneos se separan de la política partidista, a través de acciones que les mantienen vinculados con sus comunidades y que además pretenden reforzar esos lazos identitarios con los cuales la categoría indígena como dice Yásnaya Aguilar (2018), “no es una categoría identitaria, sino política” (s/p). Deconstruir la mirada occidental tan arraigada en el quehacer científico social y en el ámbito personal, implica mirar desde otra perspectiva, desde la mirada de los otros, concibiendo las luchas sociales anticoloniales, como un punto de encuentro que nos hermana en un “nosotros”, lo cual nos lleva a repensar la manera en la que concebimos la realidad social y las formas en que nos relacionamos con aquellos que pensábamos diferentes, la distinción se encuentra claramente en las intersecciones, a las que Lugones (2014) describe en torno a las categorías de raza, género y sexualidad, y dice que: “la interseccionalidad revela lo que no se ve cuando categorías como género y raza se conceptualizan como separadas unas de otra. La denominación categorial construye lo que nomina” (p.81), mismas condiciones que no son elegidas y que sin embargo influyen en nuestra forma de vivir y las cuales nos dan cuenta de las diferentes condiciones de dominación de las que somos sujetos, las cuales no vivimos o

experimentamos de la misma manera, en este caso para los hombres indígenas, como para las mujeres indígenas.

El rol de los intelectuales, desde la perspectiva occidental está relacionado con la función de estos en la toma de decisiones en las esferas políticas de poder. Sin embargo, el rol de los intelectuales indígenas es distinto, ya que parten de contextos que por largo tiempo han sido subalternizados, discriminados, racializados, por lo cual, estas son huellas coloniales que no pueden borrarse de la historia de los pueblos indígenas de México. Lo anterior influye en la representatividad trae consigo el convertirse en un intelectual del pueblo tutunakú, donde su principal interlocutor es el Estado. De tal forma que ser poeta tutunakú exige hablar de los problemas actuales que vive su pueblo, como lo refiere el poeta tutunakú Manuel Espinosa Sainos, “siempre he pensado que el arte como adorno no sirve (...) si no tiene ese compromiso social, de nada sirve” (comunicaciones personales, 2022).

Los intelectuales indígenas contemporáneos parten desde una postura crítica ante el Estado el cual funge como articulador y administrador de la sociedad, así lo describe Rita Segato (2007), cuando dice que:

(...) El sistema crea sus otros significativos en su interior: todo estado –colonial o nacional– es otrificador, alterofílico y alterofóbico simultáneamente. Se vale de la instalación de sus otros para entronizarse, y cualquier proceso político debe ser comprendido a partir de ese proceso vertical de gestación del conjunto entero y del arrinconamiento de las identidades, de ahora en adelante consideradas “residuales” o “periféricas” de la nación (Segato, 2007, p.138)

Primero ante el sistema colonial europeo durante la época de la colonia española y luego ante los estado-nación como la continuidad la reproducción del colonialismo, se han dado a lo largo de la historia de cada pueblo en México, diferentes luchas y resistencias. En este sentido, los poetas tutunakú asumen la responsabilidad de representar a su lengua y cultura, por lo que los temas de la poesía están influenciados por la necesidad de denunciar los problemas que aquejan a su pueblo, es decir que los intelectuales tutunakú están al servicio de su pueblo.

Si bien en la trayectoria de vida de los poetas tutunakú, encontramos la diversidad en sus historias, podemos ver, desde la perspectiva decolonial, que el ser poeta tutunakú hoy en día,

está atravesado por distintas intersecciones de las que Lugones (2014) reafirma la importancia de entenderlas como puntos de entrecruce, pero también como la diferencia en la condición de opresión o no en relación con el sistema colonial moderno, condiciones que en su ejercicio literario, al ser parte de un pueblo con una historia llena de vejaciones a causa del colonialismo, la discriminación racial y las violencias que esta ha provocado en nuestras comunidades, además de la división de roles de género y las violencias que devienen de los machismos, son factores, que les exigen a los poetas, que su obra literaria no reproduzca estos patrones del colonialismo, el racismo, el machismo, etc. De tal manera que su poesía no sólo tiene que ser denunciativa, sino decolonial.

Ser poseedores de esta visión crítica, consiente sobre las relaciones de dominación que mantienen los pueblos originarios en constante resistencia para poder vivir de acuerdo a su cosmovisión, ha llevado a los poetas tutunakú a convertirse en representantes de su cultura y aquí es preciso hablar igualmente de la distinción entre la representación que desde la visión occidental se concibe únicamente de una manera y que se da a través de la participación política en la esfera que se ha erigido en torno a ella. Sin embargo, como ya he venido reflexionando, retomando el concepto de representación estratégica de Spivak (2003), los poetas tutunakú nombren o no esa representación, la llevan a cabo en la medida que su postura política, se aparta de la practica partidista y se adhieren a las luchas y las resistencias que se mantienen desde hace tiempo en sus lugares de origen, lo cual les permite continuar perteneciendo a estas.

En este sentido, la resistencia lingüística e identitaria, así como las dinámicas de relación en la arena política, van determinando las temáticas de la poesía tutunakú y la participación de los poetas en acciones comunitarias que les mantienen vinculados con sus comunidades de origen, las cuales al mismo tiempo les legitiman como intelectuales de sus comunidades. A pesar de las condiciones que en lo general van determinando ese “ser poeta tutunakú” actualmente, el espacio de mayor autonomía que tienen los poetas tutunakú, es la palabra, ya que estas son elegidas por ellos y significadas por su pueblo, sin embargo, como dice Silvia Rivera Cusicanqui (2015), “ser bendecidos por el don de la palabra, conlleva la responsabilidad de cuidar “el cosmos” defendiéndola a través de la propia palabra”. De tal manera que los versos escritos en tutunakú son palabras en resistencia que a pesar de tener

en los márgenes estas condiciones generadas por el colonialismo, el capitalismo, el racismo, el machismo, etc., han resistido y hablan en varias direcciones. Si bien los poetas tutunakú no se conciben como intelectuales, ellos realizan ciertas acciones colectivas que tienen como fin dar cuenta de la permanencia de sus pueblos de acuerdo con su cosmovisión, lo cual los pone de lado de las resistencias que han permanecido durante siglos frente al colonialismo, el racismo y más recientemente ante el capitalismo y el machismo.

Si bien la poesía es un recurso, que técnicamente, ha sido apropiado de la cultura occidental, los poetas tutunakú la han resignificado desde su lengua. Sus palabras han cobrado tal relevancia dentro y fuera de sus comunidades, que las personas hablantes del tutunakú, se han podido reconocer en ellos, compartir una imagen con palabras tutunakú en las redes sociales como distintivo del lugar al que se pertenece, da cuenta de que no sólo los poetas se apropiaron del género literario para hablar de su cultura, sino que la gente de sus comunidades está realizando este proceso de apropiación de los versos tutunakú como símbolo de identidad.

Hablo de una apropiación en cuanto a la técnica de escritura de la poesía, que está influenciada por una estructura sobre todo del “verso libre” y que responde a la necesidad de colocar en primer lugar las temáticas vertidas en la literatura tutunakú, antes que la rigurosidad técnica de estas creaciones. Aunque esto tampoco exime a los poetas de la exigencia de facto que tienen de formarse de manera profesional en el camino de las letras, ya que han tomado talleres donde sus tutores o maestros, son igualmente originarios de algún pueblo de México y hablantes de una de las lenguas indígenas. Igualmente, en el caso de Alfredo Santiago, él decide estudiar la carrera de Creación Literaria en afán de mejorar su escritura poética, aunque el hecho de que su licenciatura sea impartida en español, le ha dificultado en cierta manera encajar técnicas y estructuras literarias a las de su poesía escrita en tutunakú.

El ejercicio creativo de los poetas tutunakú está lleno de dificultades, ya que es difícil sostener la dedicación al oficio de las letras, en un país donde los recursos para la realización de expresiones culturales, se dice es escaso. Igualmente, la aceptación de los poetas como escritores, es difícil al interior de sus pueblos, ya que es una ocupación que en la actualidad, sale del común de los trabajos realizados en la vida cotidiana de estas comunidades. Además

de que incluso para los propios poetas no es un trabajo, sino una labor que realizan por su pueblo y que sostienen económicamente a través de becas y de otros trabajos profesionales que realizan.

Como ya he dicho y es sabido, dedicarse al arte en un país que en la clasificación mundial es visto como tercer mundista, la creación es mal remunerada o no remunerada. Más difícil es aún, el reconocimiento de los artistas, creadores que pertenecen a pueblos originarios, por lo que elegir, a pesar de eso, dedicarse a las letras tutunakú, es ya desde ese momento una afrenta, no sólo personal, sino colectiva, en medida que los poetas ponen sus conocimientos para hablar de su pueblo, de las desigualdades vividas en estos contextos, de problemas internos que igualmente requieren de atención, los poetas desde su ejercicio de intelectuales, llaman constantemente a la participación, a la conservación de su lengua, de sus rituales, danzas, creencias, de su manera de vivir.

La poesía es un recurso apropiado, sin embargo, al ser escrita en tutunakú, se convierte en un campo autónomo, es decir la lengua le da cierta autonomía de decir y escribir palabras bellas que sólo quien sabe la lengua, puede comprender. Es así como la poesía tutunakú se convierte en un recurso para conservar no sólo la lengua, sino la autonomía, la identidad y la cultura que manan del pueblo de los tres corazones, es así como la poesía tutunakú es: palabras en resistencia.

Bibliografía

Aguilar Gil, Y. (junio de 2015). ¿Es México un país multilingüe? *Este País. Tendencias y Opiniones* (290), pp.8-11, disponible en: https://estepais.com/wp-content/uploads/2020/05/Este_Pais_Junio290.pdf

Aguilar Gil, Y. E. (2016). Lo lingüístico es político (Putsktu'u: Ja putsk jëts ja tu'u). *Tierra Adentro*, disponible en: <https://www.tierraadentro.cultura.gob.mx/lo-linguistico-es-politico-putsktuu-ja-putsk-jets-ja-tuu-2/>

Aguilar Gil, Y. E. (2017). Poesía en lenguas negadas. Una nota sobre la traducción al mixe de un poema de Mahmud Darwish Poetry in Denied Languages. A Note on the Translation to Mixe of a Poem by Mahmud Darwish. *Interpretatio* (2.2), pp.57-63, disponible en: <https://revistas-filologicas.unam.mx/interpretatio/index.php/in/article/view/46/121>

Aguilar Gil, Y. E. (2020). *Ää: manifiestos sobre la diversidad lingüística*. Almadía/Bookmate. Ciudad de México. México

Del Ángel, D., & Ortiz Maciel, M. (2018). Panorama de la poesía mexicana contemporánea escrita en lenguas originarias. Madurez de la joven poesía mexicana. En A. Higashi, & I. Ballester, (Eds.) *América sin Nombre* (23), pp. 109-121, Disponible en https://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/84309/1/ASN_23_09.pdf

Aragón Andrade, F. O. (2016). ¿Por qué pensar desde las epistemologías del sur la experiencia política de Cherán? Un alegato por la igualdad e interculturalidad radical en México. *Nueva Antropología*, Vol. XXIX, núm.84, pp.143-161

Artículo 2. La Nación Mexicana es una e indivisible. 06 de junio de 2023. Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, pp.2-5.

Barriga Villanueva, R. (2018). *De Babel a Pentecostés. Políticas lingüísticas y Lenguas indígenas, entre historias, paradojas y testimonios*. Secretaría de Educación Pública. Ciudad de México. México.

Barth, F. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. Fondo de Cultura Económica. México.

Bazbaz Lapidus, S. (2016). El árbol totonaca de la buena fruta. El Centro de las Artes Indígenas y su inclusión en la Lista de Mejores Prácticas para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (PCI, Unesco, 2012). *Abya Yala Wawgeykuna* pp.284-299, disponible en: <https://www.upo.es/investiga/enredars/wp-content/uploads/2017/03/17.Salom%C3%B3n-Bazbaz-Lapidus.pdf>

Becerril Escamilla, A. (2014). El Centro de Estudios Indígenas Kgojom(CESIK); una estrategia para la continuidad y autonomía totonaca [Tesis de Maestría].Universidad Autónoma Metropolitana. México.

Bonfil Batalla, G. (1990). *México profundo. Una civilización negada*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes y Editorial Grijalbo. México

Bonfil Batalla, G. (1991). La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos. En *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, vol. IV, núm. 12, pp. 165-204, Universidad de Colima, México, disponible en: [La teoría del Control cultural en el estudio de procesos étnicos \(redalyc.org\)](http://redalyc.org)

Bonilla López, F. (2020). Lengua e identidad en resistencia, una mirada desde el mundo ñuu savi pp. 147-171. TRAMAS. Subjetividad y procesos sociales; Núm. 54: Identidad, voz y cuerpo. Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco. México, disponible en: <https://repositorio.xoc.uam.mx/jspui/handle/123456789/34734>

Bryman A. (2012). *Social Research Methods*. Oxford University Press Inc., New York.

Burguete Cal y Mayor, Araceli (2007). De organizaciones indígenas a partidos étnicos: nuevas tendencias en las luchas indias en América Latina, pp. 44-162, en *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. V, núm. 2., disponible en: <https://www.scielo.org.mx/pdf/liminar/v5n2/2007-8900-liminar-5-02-144.pdf>

Castanheira, A. (2000) *La búsqueda de identidad en las historias de vida. Estudios sobre las Culturas contemporáneas*. Universidad de Colima, México.

Castellanos, R. (2015). La corrupción intelectual pp. 185-197 en Concheiro, E.; Guevara, A.: González F.: Ortega J. y Pacheco V. (Coords.). *Antología del pensamiento crítico mexicano contemporáneo*, 1ra ed. CLACSO. Buenos Aires, Argentina.

Castells, M. (1997). *La era de la información: Economía, sociedad y cultura. Volumen I: La Sociedad Red*. Alianza Editorial. Madrid, España.

Castells, M. (1999). *La era de la información: Economía, sociedad y cultura. Volumen II: El poder de la identidad*. Siglo Veintiuno Editores. México – Argentina.

Centro de Cultura Digital e Instituto Nacional de Lenguas Indígenas. (s.f.). Mapa Interactivo de Lenguas Indígenas, disponible en: <http://www.mapalenguasindigenas.cultura.gob.mx/>

Chenaut, V. Los totonacas de Veracruz, Población, cultura y sociedad. Patrimonio Cultural, pp.47-66. Gobierno de Veracruz disponible en: https://www.sev.gob.mx/servicios/publicaciones/colec_veracruzsigloXXI/AtlasPatrimonioCultural/02TOTONACAS.pdf

Concheiro, E.; Guevara, A.; González F.: Ortega J. y Pacheco V. (2015). Introducción en (Coords. Concheiro, E., et al. *Antología del pensamiento crítico mexicano contemporáneo*, 1ra ed., pp.11-32. CLACSO. 2015

Corona Berkin, Sarah (2020). *Producción horizontal de conocimiento*. Universidad de Guadalajara-CALAS-FLACSO. Ecuador-Bielefeld University Press-UNSAM EDITA-Editorial UCR [<https://biblio.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/58316.pdf>]

Cowie, L. (1976). *El indio en la narrativa contemporánea de México y Guatemala*. Texas: Instituto Nacional Indigenista.

Cumes, A. (2018). Patriarcado, dominación colonial y epistemologías mayas. Documento inédito. *Seminario: Epistemologías antipatriarcales desde el sentido de mundo de los Pueblos Mayas*, Diplomatura de Feminismos Comunitarios, Campesinos y Populares en Abya Yala, pp.1-18, Universidad Nacional de Jujuy, Argentina.

Cumes, A. (2021). *Entrevista con Aura Cumes: La dualidad complementaria y el Popol vuj. Patriarcado, capitalismo y despojo / entrevistada por Yásnaya Elena A. Gil*, Revista de la Universidad de México, Descolonización Dossier, abril de 2021 disponible en: <https://www.revistadelauniversidad.mx/articles/8c6a441d-7b8a-4db5-a62f-98c71d32ae92/entrevista-con-aura-cumes-la-dualidad-complementaria-y-el-popol-vuj>

Dussel, E. (2003). Europa, modernidad y eurocentrismo en Lander E. (Comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Clacso. Buenos Aires, Argentina.

Espinosa Sainos, M. (2008). *Tlikgoy litutunakunín. Cantan los totonacos*. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. México

Espinosa Sainos, M. (2022). *Nitu wantú ni tlan. Nada es perverso*. Alcorce Ediciones. México.

Florescano, E. (2002). La construcción de la nación y el conflicto de identidades. *La palabra y el hombre*, no.123, pp.7-18. Universidad Veracruzana. México, disponible en: <https://cdigital.uv.mx/handle/123456789/574>

González Casanova, P. (2015). Colonialismo interno (una redefinición) pp.85-111 en Concheiro, E.; Guevara, A.; González F.; Ortega J. y Pacheco V. (Coords.). *Antología del pensamiento crítico mexicano contemporáneo*, 1ra ed. CLACSO. Buenos Aires, Argentina.

Gómez Regalado, A. (24 de julio de 2023). Seminario ¿Cómo nombrarse para existir?: La experiencia intempestiva de las identidades de género ancestrales desde los pueblos indígenas en *Diplomatura En Feminismos Comunitarios, Campesinos y Populares en Abya Yala “Epistemologías del Cuidado y la Alimentación como cuestión Ético-política”* Resolución R. N°413/23, del Instituto Rodolfo Kusch - Universidad Nacional de Jujuy, Argentina.

Gramsci, A. (1967). *La formación de los intelectuales*. Editorial Grijalbo. México

Gramsci, A. (1986). Cuaderno 9. Miscelánea y Notas sobre el Risorgimento italiano en *Cuadernos de la Cárcel Tomo IV*. Era. México.

Güereca Torres, R. (2016). La historia de vida: una metodología crítica para el análisis de los procesos sociales (pp. 127-160). En Güereca Torres, R. (coord.); Blásquez, L. y López Moreno, I. *Guía para la investigación cualitativa: etnografía, estudio de caso e historia de vida*. Universidad Autónoma Metropolitana. México.

Hernández, A. (2014). Distintas maneras de ser mujer: ¿Ante la construcción de un nuevo feminismo indígena?. Centro de Recursos Interculturales. México, disponible en: <https://centroderecursos.cultura.pe/sites/default/files/rb/pdf/Distintas-maneras-de-ser-mujer.pdf>

Instituto Nacional de Estrategia y Geografía. (2020). INEGI. Obtenido de Lengua Indígena: <https://www.inegi.org.mx/temas/lengua/>

Instituto Nacional de Lenguas Indígenas. (05 de febrero de 2019). Instituto Nacional de Lenguas Indígenas. Obtenido de Comunicados: <https://www.inali.gob.mx/es/comunicados/701-2019-02-08-15-22-50.html>

Lepe Lira, L. (2017). Intelectuales Indígenas y Literaturas en México. El campo literario entre los zapotecas y los mayas. *Revista de Estudios e Pesquisas Sobre as Américas*, pp. 5-19 disponible en: <https://periodicos.unb.br/index.php/repam/article/view/15933>

Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas (13 de marzo de 2003). Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión en Diario Oficial de la Federación <https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LGDLPI.pdf>

López Peiró, B. [Guión-Locución] (31 de agosto de 2023). Cuentan: La lengua [Podcast]. Centro Cultural de España en Buenos Aires [CCEBA]. Spotify. <https://open.spotify.com/episode/5LtTsSjhc7vp8Fw9RXg4CB?si=c0z75pOhT0K9AycZ-nfWGA>

Lucas Juárez, C. A. (2021). *Xlaktsuman papa'. Las hijas de Luno*. Fundación Universidad de las Américas Puebla. Puebla, México.

Lugones, M. (2014). Colonialidad y género. Hacia un feminismo descolonial. pp. 13-42, en *Género y descolonialidad*. Buenos Aires. Ediciones del Signo. Buenos Aires, Argentina.

- Harvey, D. (2007). *Breve historia del neoliberalismo*. Akal. Madrid, España.
- Hine, Christine (2000) La producción de una etnografía virtual. Capítulo IV, pp. 85-103 en *Etnografía virtual*. Ed. UOC. Barcelona, España.
- Macionis, J., & Plummer, K. (2011). *Sociología* (4ta edición ed.). Madrid, España: Pearsons Educación s.a.
- Mano Vuelta A.C. (05 de septiembre de 2022). Día Internacional de la mujer Indígena [Imagen] disponible en: <https://www.instagram.com/p/CiID0KoI-fe/?igshid=MzRIODBiNWFIZA==>
- Mapa Interactivo de Lenguas Indígenas en Centro de Cultura Digital del Instituto Nacional de Lenguas Indígenas consultado en febrero de 2022 en: <https://mapalenguasindigenas.centroculturadigital.mx/>
- Masferrer Kan, E. (2004), *Totonacos. Pueblos indígenas del México contemporáneo*. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, México, D.F.
- Masferrer Kan, E. (2006). *Cambio y continuidad entre los totonacos de la Sierra Norte de Puebla* [Tesis de Maestría]. Universidad Iberoamericana. México disponible en: <https://ri.iberomex.mx/bitstream/handle/iberomex/429/014698s.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Máynez, P. (2003). *Lenguas y literaturas indígenas en el México contemporáneo*. UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas. México, D.F., México.
- Melgarejo Vivanco, J.L. (1985). *Los totonaca y su cultura*. Universidad Veracruzana. Xalapa, Veracruz, México.
- Montemayor, C. (2001). *La literatura actual en las lenguas indígenas de México*. Universidad Iberoamericana. México.
- Morales Lara, S. (2010). Estudios lingüísticos del Totonacapan. *Anales De Antropología*, 42. <https://doi.org/10.22201/iaa.24486221e.2008.0.19004>
- Ochoa, K. (2014). El debate sobre las y los amerindios: entre el discurso de la bestialización, la feminización y la racialización en Espinosa, Y.; Gómez, D. y Ochoa, K. (Edits.). *Tejiendo*

de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala. Popayán-Editorial Universidad del Cauca. Colombia.

Ochoa, K. (2019). Algunas consideraciones para el estudio del territorio y los espacios (en contextos indígenas), pp.28-55 en Mercado J.; Ochoa, K.; Ortiz J. y Ramos, J.M. (eds.). *Mundos indígenas. Territorio, movilidad, identidad, gestión*. Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Atzacapotzalco. Ciudad de México, México.

Organización de las Naciones Unidas. (09 de diciembre de 2020). Naciones Unidas. *Impacto académico. Somos Indígenas*. Obtenido de <https://www.un.org/en/collection/59113/11106>

Ortiz Ocaña, A. y Arias López, M. I. (2019). Hacer decolonial: desobedecer a la metodología de investigación. *Hallazgos*, 16 (31), pp. 147-166, disponible en: <https://doi.org/10.15332/s1794-3841.2019.0031.06>

Parra, M. (2005) *Fundamentos epistemológicos, metodológicos y teóricos que sustentan un modelo de investigación cualitativa en las ciencias sociales* [Tesis para optar por el grado de Doctora en Filosofía con mención en Epistemología de las Ciencias Sociales]. Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile. Chile.

Portelli, Hugues. (1980). *Gramsci y el bloque histórico*. Siglo Veintiuno Editores. México.

Quijano, A. (2019). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. *Espacio Abierto*, Vol. 28, núm. 1, pp.255-301. Universidad del Zulia. Venezuela disponible en: [Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina \(redalyc.org\)](http://redalyc.org)

Reyes Badillo, K. J. (2015). *La tradición oral y los medios de comunicación masiva. El caso de la tradición oral totonaca en el contexto de la comunicación moderna*. [Tesis de licenciatura]. Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo. Pachuca de Soto, Hgo.

Raygadas, L. (2014). Todos somos etnógrafos. Igualdad y poder en la construcción del conocimiento antropológico. en Oehmichen Bazan, C. (2014) *La etnografía y el trabajo de campo en las ciencias sociales*. UNAM. México

Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta Limón. Buenos Aires, Argentina.

Rivera Cusicanqui, S. (2015). *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina*. Tinta Limón. Buenos Aires, Argentina.

Rivera Cusicanqui, S. (22 de mayo de 2023). Seminario: Reflexiones y prácticas anticoloniales: miradas desde los Andes en *Diplomatura En Feminismos Comunitarios, Campesinos y Populares en Abya Yala “Epistemologías del Cuidado y la Alimentación como cuestión Ético-política”* Resolución R. N°413/23, del Instituto Rodolfo Kusch - Universidad Nacional de Jujuy, Argentina.

Rivero Zambrano, L. (2013). *La política de equidad en educación superior como medio de lograr la igualdad de oportunidades educativas en las comunidades indígenas. las universidades interculturales: un estudio de caso*. [Tesis de Maestría]. Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Azcapotzalco. Ciudad de México, México.

Said, W. E. (2016). *Orientalismo*. Penguin Random House Grupo Editorial. España.

Sámano-Rentería, M. A. (2005) Identidad étnica y la relación de los pueblos indígenas con el Estado mexicano. *Ra Ximhai*, vol. 1, núm. 2, mayo-agosto, 2005, pp. 239-260. Universidad Autónoma Indígena de México. El Fuerte, México.

San Martín, Daniel (2014) Teoría fundamentada y Atlas.ti: recursos metodológicos para la investigación educativa. *Revista Electronica de Investigacion Educativa*, Vol. 16, Num. 1. Disponible en: <https://atlastiblog.files.wordpress.com/2013/12/san-martin-2014-teoriafundamentada-y-atlas-ti.pdf>.

Santiago Gómez, A. (2020). Lakum tlewakga chuchut / Como el agua s/p en Círculo de Poesía. Xochitlajtoli disponible en: <https://circulodepoesia.com/2020/06/xochitlajtoli-alfredo-santiago-gomez/>

Segato, R. (2007). Raza es signo en Segato, R. *La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*, Pormeteo, Buenos Aires, Argentina.

Spivak, G. (2003). ¿Puede hablar el subalterno? Trad. Santiago Giraldo, *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 39 (enero-diciembre 2003), pp. 297- 364, disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/1050/105018181010.pdf>

Stavenhagen, R. (2001). *Conflictos étnicos y Estado nacional*. Siglo Veintiuno Editores. México.

Suárez Navaz, L. (2008). Colonialismo, Gobernabilidad y Feminismos Poscoloniales, pp.24-67, en Hernández, R. y Suárez, L. (Edits.) *Descolonizando el feminismo: Teorías y prácticas desde los márgenes*. Cátedra. España.

Tlalpade, C. (2008). Bajo los ojos de occidente: Academia feminista y discursos coloniales en Hernández, R. y Suárez, L. (Edits.) *Descolonizando el feminismo: Teorías y prácticas desde los márgenes*. Cátedra. España.

Vázquez León, M. (1992). *Ser indio otra vez, la purepechización de los tarascos serranos*. CONACULTA. México.

Villoro, Luis (1950). *Los grandes momentos del indigenismo en México*. 1ª edición. El Colegio de México. México.

Wallerstein, I. (1998). *Impensar las Ciencias Sociales*. Siglo Veintiuno Editores. México.

Wallerstein, I. (2006). *Abrir las ciencias sociales*. Siglo Veintiuno Editores. México.

Walsh, C. (2009). Interculturalidad Crítica y Pedagogía De-colonial: Apuestas (Des)de El Insurgir, Re-existir Y Re-vivir. Candau V., Educação Intercultural hoje en América latina: concepções, tensões e propostas, Brasil [en prensa].

Zapata, C. (2005). Origen y función de los intelectuales indígenas. *Cuadernos Interculturales*, pp. 65-87. Obtenido de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=55>

ANEXO 1

Bibliografía de obras completas de los poetas tutunakú contemporáneos de la Sierra Norte de Puebla

Manuel Espinosa Sainos

1999. *Xtachiwinkan likatutunaku kachikín / Voces del Totonacapan. Letras Indígenas Contemporáneas. Conaculta e Instituto Nacional Indigenista. México*

2008. *Tlikgoy Litutunakunín / Cantan los totonacos*. Comisión Nacional para el Desarrollo de los pueblos Indígenas. México

2012. *Kxa kiwi tamputsni / En el árbol de los ombligos*. Centro de las Artes Indígenas del gobierno del estado de Veracruz. México

2016. Totonaco de Puebla, en voz de Manuel Espinosa Sainos [Audio]. Descarga Cultura. UNAM. México, disponible en: <https://descargacultura.unam.mx/totonaco-de-puebla-en-voz-de-manuel-espinosa-sainos-6245968>

2017. Tamakglhtastín/ Como ellos, Lilhka' / Fronteras, Ka xaleemakgat / A distancia, Kalamapaklhaw / Polinicémonos, Lichiwinankgoy lapaxkit ninín / Los muertos hablan de amor. *Xochitlajtoli*, disponible en: <https://circulodepoesia.com/2017/04/xochitlajtoli-manuel-espinosa-sainos/>

2021. Cuatro poemas de Manuel Espinosa Sainos. *Mundo Nuestro. Periodismo y Acción Civil*, disponible en: <https://mundonuestro.mx/content/2021-09-30/tres-poemas-de-manuel-espinosa-sainos>

2022. *Nitu wantú ni tlan. Nada es perverso*. Alcorce Ediciones. México.

S/a. Manuel Espinosa Sainos, Una mirada poética desde un corazón totonaco que siente en dos idiomas. *Vislumbre. Revista Digital*, disponible en: <https://vislumbre.mx/manuel-espinosa-sainos-una-mirada-poetica-desde-un-corazon-totonaco-que-siente-en-dos-idiomas/>

Cruz Alejandra Lucas Juárez

2016. “Xtachuwin nti aknú / La voz del enterrado” en *Sinfin*. Revista Electrónica: <https://www.revistasinfin.com/poesia/xtachuwin-nti-aknu-la-voz-del-enterrado/>

2019. Poemas en la revista del Círculo de Poesía, disponible en: <https://circulodepoesia.com/2019/09/xochitlajtoli-cruz-alejandra-lucas-juarez/>

2019. Tamakgatsankgan / Extravíos, Pin / Chile Luwan / Extranjero, Luwan II / Extranjero II, Akgpuchokgo, ¿Ti maa papa’? / ¿Quién es luno?, Xanatwa’ / Florido. Xochitlajtoli. México, disponible en: <https://circulodepoesia.com/2019/09/xochitlajtoli-cruz-alejandra-lucas-juarez/>

2021. “Tlamink” en la revista electrónica Campo de Plumas: <https://camposdeplumas.com/2021/04/27/tlamink/>

2021. “Kintankgachaxa’ / Casas Hueso de Milpa” en *Tzam. Las trece semillas zapatistas: conversaciones desde los pueblos originarios*: <https://tzamtrecesemillas.org/sitio/kintankgachaxa-casas-hueso-de-milpa/>

2021. *Xlaktsuman papa’ / Las hijas de Luno*. Editorial de la Universidad de las Américas del estado de Puebla. México, disponible en: https://issuu.com/webudlap/docs/totonaco-las_hijas_de_luno-contexto-udlap

Alfredo Santiago Gómez

2018. “Manantial de estrellas”. México, Editorial Pluralidad indígena. México, disponible en: <https://libreriadeliteraturaindigena.files.wordpress.com/2021/03/manantial-de-estrellas-digital-de-pluralidad-indigena.pdf>

2019. “Tlanka kachikín / La ciudad” en Revista Sinfin. México, disponible en: <https://www.revistasinfin.com/poesia/tlanka-kachikin-la-ciudad/>

2019. La nuyma katsisni’ / En noches como ésta. *Revista Sinfin*, disponible en: <https://www.revistasinfin.com/poesia/la-nuyma-katsisni-en-noches-como-esta/>

2020. Xli puxumtsiyan septiembre / 28 de septiembre. *Revista Sinfín*, disponible en: <https://www.revistasinfin.com/poesia/xli-puxumtsiyan-septiembre-28-de-septiembre/>

2020. Xli lhman min chixit / El largo de tu cabello. *Revista Sinfín*, disponible en: <https://www.revistasinfin.com/poesia/xli-lhman-min-chixit-el-largo-de-tu-cabello/>

2020. Poemas en Círculo de Poesía, disponible en: <https://circulodepoesia.com/2020/06/xochitlajtoli-alfredo-santiago-gomez/>

2019. Tlanka kachikín / La ciudad. *Revista Sinfín*, disponible en: <https://www.revistasinfin.com/poesia/tlanka-kachikin-la-ciudad/>

2019. La nuyma katsisni' / En noches como ésta. *Revista Sinfín*, disponible en: <https://www.revistasinfin.com/poesia/la-nuyma-katsisni-en-noches-como-esta/>

ANEXO 2

Fotografías



Título: *Mujer tutunakú en la fiesta patronal de Ixtepec, Puebla, Karen Reyes (2022).*



Título: *Danza de “Los negritos” en la fiesta patronal de Ixtepec, Puebla, Karen Reyes (2022).*



Título: *Entrada de la iglesia de Ixtepec, Puebla, Karen Reyes (2022).*



Título: *Danzante de "Los Tejoneros" en la fiesta patronal de Ixtepec, Puebla, Karen Reyes (2022)*



Título: *Mujer tutunakú entrando a la iglesia en la fiesta patronal de Ixtepec, Puebla, Karen Reyes (2022)*



Título: *Adorno de cera de la virgen de la Asunción en la fiesta patronal de Ixtepec, Puebla, Karen Reyes (2022)*



Título: *Calle de Tuxtla, Puebla, Karen Reyes (2022)*



Título: *Danza de "Los toreadores "en la fiesta patronal de Tuxtla, Puebla, Karen Reyes (2022)*



Título: *Danza “Los negritos” en la fiesta patronal de Tuxtla, Puebla, Karen Reyes (2022)*