

La descolonización del pensamiento en clave indígena

Francisco López Bárcenas*

El desafío que tenemos enfrente y al que habrá que darle respuesta es que hoy nos encontramos ante el reto de pensar, de pensarnos como pueblos indígenas y como sociedad diferentes, en un contexto donde muchas de las condiciones son adversas para hacerlo.

Entrada

El siglo XXI nos sorprendió con una crisis civilizatoria que pone en cuestión la existencia de vida en el planeta dentro de unas décadas, crisis que se manifiesta de múltiples formas: predominio del capital sobre la soberanía de los Estados, calentamiento de la tierra como nunca antes, devastación de la naturaleza para sacrificarla en el altar del mercado, grandes migraciones humanas que ya constituyen una de las más profundas tragedias de la historia humana, desigualdad social, entre otras. A ellas hay que agregar las intenciones del capital de controlar la vida de los pueblos para explotar sus recursos naturales, los únicos que le quedan, porque otros ya se los expropiaron hace años. Las evidencias

son alarmantes, las empresas mineras controlan cerca de una tercera parte del territorio mexicano y, de éste, 20% corresponde a los territorios indígenas; a ellas se suman los parques generadores de energía eólica, los proyectos para la de extracción de hidrocarburos; los de comercialización del agua –indispensable para la vida– y las industrias interesadas en apropiarse de la biodiversidad.

En este contexto, el conocimiento colonial de raíz occidental se ha vuelto insuficiente para explicar estos fenómenos y proponer formas adecuadas de atenderlos. Ante esta situación, necesitamos nuevas formas de crear el pensamiento. En este ambiente el pensamiento indígena adquiere gran importancia. Al ocuparnos de las maneras en que las y los intelectuales indígenas racionalizamos o imaginamos la realidad en que transcurre la vida de los pueblos a los que pertenecemos y

la del planeta en general, no podemos ignorar esta situación, porque las ideas no nacen de la nada; al contrario, se originan y se desarrollan a partir de las situaciones concretas en las que nos desenvolvemos y en las que se desenvuelven los pueblos a los cuales pertenecemos; se nutren de su relación con ideas externas, que nos llevan a reflexionar y a fortalecer o debilitar nuestro pensamiento (Tapia, 2013: 19), retomando elementos de aquéllas para incorporarlos a las nuestras, o perdiendo algunos que fueron importantes pero que con el cambio de la realidad dejaron de usarse socialmente perdiendo su importancia.

Otro aspecto que no podemos ignorar a la hora de reflexionar sobre nuestro quehacer es que somos producto de la historia. Una historia la mayoría de las veces violenta. Desde la invasión europea a las tierras del Anáhuac hasta la actualidad, con sus

* Doctor en Desarrollo Rural. Profesor-Investigador de El Colegio de San Luis.

particularidades en cada etapa histórica, los pueblos de los cuales provenimos se asoman hacia el resto de la sociedad por heridas que no dejan de sangrar y, por lo mismo, no cicatrizan. Todavía en el siglo XXI nuestros pueblos siguen subordinados a poderes externos que deciden su presente y su futuro. Esta es una situación que desde el poder no se reconoce porque cuestiona la ideología de igualdad, esa promesa incumplida de la modernidad. Pero es una realidad el hecho de que los pueblos indígenas, en su mayoría, habitan territorios con gobiernos sin reconocimiento por parte del poder central, a quienes se reconoce el derecho de administración económica, política y jurídica, impidiendo que los representantes de los pueblos se incorporen a ellos, a menos que sea en calidad de “asimilados”; y sus derechos, así como su situación económica, política social y cultural son regulados por el gobierno central. Por más que a algunos sectores sociales les incomode reconocerlo, esto se llama colonialismo interno (González Casanova, 2017: 121-146).

En estas condiciones históricas y presentes de subordinación es que se presenta la necesidad de expresar nuestro pensamiento. Con base en ellas podemos comenzar preguntándonos qué significa para los integrantes de los pueblos indígenas pensar la realidad de nuestros pueblos y de la humanidad en general desde la óptica de los pueblos, cómo se está elaborando ese pensamiento, cuál puede ser la mejor forma de fortalecerlo y difundirlo, y sobre todo, para qué. ¿Estamos pensando, acaso, en clave indígena la construcción de un futuro distinto? De encontrar respuestas a estas interrogantes se ocupa el presente trabajo.

Pensamiento indígena y colonialismo cultural

Para buscar respuestas a las anteriores interrogantes podemos comenzar asumiendo que los pueblos a los que pertenecemos representan sociedades contemporáneas que no están ni han estado atrasadas frente a ninguna otra. En consecuencia, el pensamiento de los intelectuales indígenas en cada una de las etapas de nuestra historia ha sido contemporáneo. Si no, ¿cómo se explicarían los grandes avances científicos, tecnológicos, culturales y espirituales que después de la invasión europea asombraron a los conquistadores y que en mucho eran superiores a los que ellos, que se consideraban sociedades avanzadas, desconocían? ¿Cómo se explicaría la noción de tiempo y espacio que ya tenían y en muchos casos median con más precisión que los europeos? ¿Qué explicación podríamos

dar de su relación con la naturaleza? ¿Cómo se explicaría la exactitud en la construcción de grandes ciudades, la obra poética de Netzahualcōyotl, Rey de Texcoco, el *Popol Vuh* y el *Chilám Balam*, libros sagrados de los mayas o los códices mixtecos?

Hemos hablado del pasado prehispánico, pero lo mismo sucedió en el periodo de la conquista. De esta etapa de nuestra historia se desconocen los aportes intelectuales de los miembros de los pueblos indígenas porque éstos no sabían leer ni escribir en castellano, el lenguaje que los conquistadores impusieron, y el de ellos, basado en imágenes que habían usado para realizar los códices, fue proscrito. La colonización del Anáhuac incluyó la colonización cultural, lo cual no sólo consistió en la subordinación de las culturas de los colonizados a la de los colonizadores. Lo más importante de esta colonización es que transformó el pensamiento del colonizado para que dejara de pensarse otro y menos colonizado, mientras socialmente se le excluía y negaba su capacidad de raciocinio.

El colonialismo cultural impactó la forma de conocer, de producir conocimiento, de generar perspectivas, sistemas de imágenes, símbolos y modos de significación; impactó también los recursos, los patrones e instrumentos de expresión formalizada y objetivada, intelectual o visual: las culturas indígenas fueron convertidas en culturas iletradas, lo que se manifestó en los patrones de expresión de los colonizadores sobre los de los colonizados (Gruzinski, 2016). La finalidad del colonialismo cultural no fue sólo subordinar la cultura de los dominados, sino, sobre todo, impedir su producción; de esa manera los medios de control cultural se transformaron en medios de control también económico, político y social.

En esta etapa de nuestra historia, el conocimiento indígena fue proscrito por los colonizadores, pero no por eso desapareció. Los sabios indígenas, los que portaban los saberes por tantos años desarrollados, buscaron la manera de protegerlo y transmitirlo a las nuevas generaciones, de manera oral, como todavía se sigue haciendo en muchos pueblos. De esta manera no sólo se mantuvo, sino que se transmitió y se fue desarrollando, aunque fuera de las leyes y de otras normas impuestas por los colonizadores españoles. Los centros de enseñanza se trasladaron a los cerros, lo mismo que los rituales donde se practicaba, lejos de la mirada de los españoles, evitando un enfrentamiento de conocimientos.

Así sobrevivió el conocimiento indígena en la época colonial. Para la etapa de la independencia, los criollos sustituyeron a los españoles en el poder y decidieron, por

decreto, desaparecer a los pueblos indígenas. Imbuidos de la ideología liberal que permeaba en Europa pensaban que para el desarrollo del capitalismo en América —y particularmente en nuestro país— era necesario acabar con las comunidades indígenas promoviendo el individualismo, como lo predicaba la filosofía de la modernidad, y con ello la idea de la propiedad privada sobre la comunal y los gobiernos electos por voto abierto, en lugar de las representaciones por méritos (Carmagnani, 2004). Fue una situación difícil para los pueblos que amenazó su existencia, tanto que la mayoría de ellos decidieron ir a la guerra y la perdieron, iniciando lo que muchos han denominado la segunda conquista.

Cuando los liberales se hicieron del poder, el colonialismo cultural se presentó con más fuerza. Para comenzar, los idiomas indígenas dejaron de escribirse, como una forma de hacer que los indígenas olvidaran sus culturas. En medio de esa situación, los pueblos y sus intelectuales buscaban resquicios por donde manifestarse. Ya entrado el siglo XX, un indígena de origen mixteco dejó ver sus preocupaciones por la cultura de los pueblos indígenas. Su nombre era Abraham Castellanos Coronado. Originario del municipio mixteco de Nochixtlán, en el estado de Oaxaca, estudió en la Escuela Normal de Profesores de Instrucción Primaria en la ciudad de Jalapa, Veracruz, bajo la Dirección de Enrique C. Rébsamen. Por invitación del gobernador de Oaxaca, maestro y alumno se trasladaron en 1891 a ese estado con el propósito de organizar su enseñanza primaria y normal. Ahí fue donde Abraham Castellanos Coronado desarrolló sus principales ideas (Ortiz, 2002: 153-162). Como profesor, lo que le interesaba era la educación. De ella dijo:

El problema de México es un problema de educación, de educación étnica. La causa de nuestras desgracias está en nuestra falta de cultura. Cuando en México el maestro cruce por las montañas con la bandera de la paz, habremos puesto la piedra angular de la civilización. Entonces despertarán los dormidos genios de la selva, entonces los héroes que cayeron por la defensa del suelo en las lejanas épocas de la conquista española se levantarán de sus tumbas para saludarnos, porque habrá surgido el verdadero sol de la libertad.

Pero tened entendido que estos maestros deben ligar la antigua civilización al moderno progreso.

Entre nosotros hay un error generalmente admitido, que consiste en creer que somos un pueblo de educación española. Este error ha tenido su origen en ciertas

costumbres y hábitos españoles, pero la verdad es que no hay tal educación hispana.

La educación mexicana está por formarse, y dados los elementos que tenemos, será más completa y más segura porque nuestros elementos son más poderosos (Castellanos en Ortiz, 2002: 159).

El lenguaje que Abraham Castellanos Coronado usaba era el de la época que vivía. No hablaba de pueblos indígenas sino de etnias, no se refería a la ausencia de las culturas indígenas sino de nuestra cultura, no hablaba de incorporar estas culturas a la enseñanza sino de banderas de, porque era consciente de que al excluirlas se les estaba haciendo la guerra. Pero decía que sin la presencia de ellas la civilización estaría incompleta. Afirmaba que el conocimiento debería incorporar los saberes antiguos con los modernos. Que la educación españolizada era una farsa y que era el momento de construir una educación propiamente mexicana. Lamentablemente, estos pensadores y otros de su tipo estaban muy adelantados a su época y sus predicas fueron como gritos en el desierto.

El indigenismo y el indígena permitido

En 1915, cuando el país estaba sumido en la guerra civil que representaba la revolución de los campesinos por recuperar sus tierras, Martín Luis Guzmán, uno de los intelectuales más influyentes dentro de las clases dominantes, que serían las mismas que se harían el poder después la de Constitución de 1917, expresaba sus ideas sobre el pasado y el presente de los pueblos indígenas. De acuerdo con él, los indígenas mexicanos se encontraban en una postración servil, la cual se fundaba en una falsa o al menos exagerada grandeza y un supuesto gran desarrollo material e intelectual, y sobre todo moral, alcanzado por los indígenas antes de la llegada de Hernán Cortés, es decir, antes de la invasión española. Esta exageración del desarrollo indígena —“engañoso cuando se aprecia el valor de la masa indígena como uno de los elementos constitutivos de la sociedad mexicana”—, según él, había sido alimentada por los primeros españoles que llegaron a América, entre quienes contaba a los primeros frailes, por hacer de la figura del indígena digna de conmiseración, la tendencia de los cronistas e historiadores mexicanos a acrecentar el pasado glorioso de los indígenas para sublimar las dos ramas —la española y la indígena— de su estirpe. Sus opiniones no tenían desperdicio:

La población indígena de México es moralmente inconsciente; es débil hasta para discernir las formas más simples del bienestar propio; tanto ignora el bien como el mal, así lo malo como lo bueno. [...] La masa indígena es para México un lastre o un estorbo; pero sólo hipócritamente puede acusársela de ser un elemento determinante. En la vida pacífica y normal, lo mismo que la anormal y turbulenta, el indígena no puede tener sino una función única, la del perro fiel que sigue ciegamente los designios de su amo. [...] El indígena nada exige y nada provoca; en la totalidad de la vida mexicana no tiene más influencia que la de un accidente geográfico; hay que considerarlo como integrado en el medio físico. El día en que las clases criolla y mestiza, socialmente determinadoras, resuelvan arrancarlo de allí, él se desprenderá fácilmente y se dejará llevar hasta donde empiecen a servirle sus propias alas. Pero entre tanto, allí queda (Guzmán, 2015: 24-25).

Estas fueron las ideas con las que los grupos triunfantes después de la revolución de 1917 establecieron su relación con los pueblos indígenas. Para la atención del “problema indígena”, como llamaban a los indígenas, crearon políticas institucionales que bautizaron como *indigenismo*. Para llevarlas a cabo, en 1948, el Estado creó el Instituto Nacional Indigenista cuyo primer Director General, el antropólogo Alfonso Caso, expresó: “existen grupos atrasados que forman comunidades a las que hay que ayudar para lograr su transformación en los aspectos económico, higiénico, educativo y político; en otras palabras, la transformación de su cultura” (Roitman, 13 de enero de 2018); su sucesor, el antropólogo Gonzalo Aguirre Beltrán, seguía con la misma idea. Según él, “el indigenismo no es una política formulada por indios para solución de sus propios problemas sino la de los no-indios respecto a los grupos étnicos heterogéneos que reciben la general designación de indígenas” (Aguirre Beltrán, 1976: 24-25). No quedaba, pues, ninguna duda de que los aparatos estatales consideraban a los indígenas como un lastre o un estorbo para el avance del capitalismo en el país, como se los había predicado años atrás Martín Luis Guzmán y, ahora que podían, estaban dispuestos a acabar con ellos, desaparecerlos culturalmente y, con ellos, todos sus conocimientos.

Ese discurso fue retomado por los formadores de los profesionistas que debían “aculturar” a los pueblos. Uno de ellos fue el profesor Rafael Ramírez Castañeda, pionero en la formación de castellanizadores que, al dirigirse a los futuros profesionistas, expresaba:

Por eso, el primer consejo serio que yo quiero darte es que con estos niños no hagas otra cosa antes de enseñarles a hablar castellano. [...] hasta ahora, querido maestro rural, te hemos considerado como un agente valioso de incorporación de la raza indígena al seno de la nuestra, precisamente porque pensábamos que comenzaba tu labor enseñando a los indios a hablar el castellano, a fin de que pudieran comunicarse y entenderse con nosotros los que hablamos ese idioma, ya que ningún interés práctico nos empuja a nosotros a aprender el suyo. [...] La vida entera de los pueblos se condensa en el lenguaje, de modo que cuando uno aprende un idioma nuevo, adquiere una también nuevas formas de pensar y aun nuevas maneras de vivir. Por eso yo considero como cosa muy importante que tú sepas enseñar el castellano como Dios manda, es decir, sin traducirlo al idioma de los niños (Ramírez en Aguirre Beltrán, 1992: 76-77).

No fue una tarea fácil, porque los indígenas no estaban dispuestos a que logran sus objetivos y se resistían a sus políticas. Entonces la burocracia estatal echó mano de la educación y prepararon profesores indígenas para que ellos se encargaran de “aculturar” a sus comunidades, en programas que se denominaron *de educación indígena*. Pero estos profesionistas tampoco cumplieron completamente las expectativas de impulsar el colonialismo cultural. Y cuando los pueblos indígenas comenzaron a luchar por exigir sus derechos, entraron en la disyuntiva de estar con ellos o en su contra. Aquí hubo dos posiciones: unos prefirieron defender su estatus económico y social y se colocaron del lado del gobierno, los otros se decidieron por estar con sus pueblos, muchos inclusive abandonaron sus empleos y, junto con otros profesionistas, comenzaron a generar otro tipo de pensamiento. Los que se quedaron del lado del poder siguieron pensando como indígenas pero desligados de las realidades de sus pueblos, generando las ideas que las clases dominantes deseaban escuchar; por eso, con mucha razón, se les señaló con el mote de “indios permitidos”.

El pensamiento indígena contemporáneo

En los años setenta de siglo pasado, al calor de la conversión de los pueblos indígenas como sujetos políticos y su reivindicación de derechos colectivos, sus intelectuales voltearon a mirarse a ellos mismos y se dieron cuenta de lo distintos que eran culturalmente con respecto a otros grupos sociales y la manera tan injusta en que por siglos

se les había sometido, generando un colonialismo cultural. Cuando comenzaron a analizarse sin los anteojos de la ideología estatal, descubrieron que esa negación no era gratuita, pues en ella estaba su fortaleza. Entonces cambiaron el rumbo y desandaron el camino andado. Por muchas partes se vieron aparecer los intelectuales indígenas que hacían esfuerzos por sistematizar los saberes recreados durante siglos por sus abuelos, algunas veces solos; otras, acompañados por intelectuales de cultura occidental que no estaban de acuerdo con el colonialismo cultural ejercido contra ellos, porque sentían que eso empobrecía a la humanidad.

Estos intelectuales tenían varias características en común. Una de ellas era que casi todos habían salido de sus pueblos hacia los centros urbanos en busca de una educación universitaria que los colocara en una situación distinta a la que les esperaba si se hubieran quedado en sus comunidades; algunos habían terminado sus estudios universitarios, algunos no, pero todos habían tenido la oportunidad de hacerlo. Otra característica que los identificaba era que en las escuelas donde estudiaban o en los lugares que habitaban habían participado en luchas populares, o al menos se habían enterado de ellas. Algunos se vieron involucrados en las luchas estudiantiles de 1968 y 1971 que terminaron en masacres; otros participaron en luchas barriales por vivienda u otro tipo de servicios sociales. Todo eso los hizo reflexionar y, cuando volvieron a sus pueblos, ya tenían inquietudes sobre cómo potenciar sus reivindicaciones, lo que los llevó a buscar formas de sistematizar sus conocimientos en clave de sus propias culturas.

“Wejën Kajën”: el pensamiento Ayuujk

Uno de estos movimientos fue el que se desarrolló en la Sierra Norte y la región mixe del estado de Oaxaca. Alimentado por la lucha de los pueblos en defensa de sus recursos naturales y la construcción de gobiernos propios, es decir, la construcción de formas emancipatorias de vida, se generó un movimiento intelectual que llegó a conocerse como comunalidad¹, mismo que al paso de los años se ha ido desarrollando en varios ámbitos, uno de los cuales es la construcción de un conocimiento propio, cuya base es la

¹ Una exposición amplia sobre el tema se encuentra en Cuadernos del Sur (2013), 18(34). Recuperado de <<http://pacificosur.ciesas.edu.mx/Images/cds/cds34.pdf>>.

cultura propia. De acuerdo con Floriberto Díaz, originario de Tlahuitoltepec, en la región mixe, uno de los pensadores mixes que iniciaron este proceso de reflexión, el concepto de comunalidad es una categoría adecuada para analizar la vida en comunidad porque define otros conceptos fundamentales para entender la realidad indígena.

La comunalidad expresa principios y verdades universales en lo que respecta a la sociedad indígena, a la que habrá de entenderse de entrada no como algo opuesto sino como diferente de la sociedad occidental. Para entender cada uno de sus elementos hay que tener en cuenta ciertas nociones: lo comunal, lo colectivo, la complementariedad y la integralidad. Sin tener presente el sentido comunal e integral de cada parte que pretendamos comprender y explicar, nuestro conocimiento estará siempre limitado (Robles y Cardoso, 2007: 40).

Como parte de esas reflexiones, a finales de 1999, los profesores de educación indígena de los niveles preescolar y primaria de Tlahuitoltepec crearon una organización a la que denominaron Comunidad de Maestros Indígenas de Tlahuitoltepec (Comun), con el propósito de desarrollar el Proyecto de Educación Básica Indígena e Intercultural de Tlahuitoltepec (PEBIIT), elaborado por ellos mismos. A través de dicha comunidad promovieron el fortalecimiento de la escritura y lectura de la lengua mixe, mediante cursos-talleres, investigación de saberes indígenas: el 5 de junio de 2004 realización del Primer Festival de la Lengua Mixe, el 11 de junio de 2006 el Primer Seminario de Educación Autóctona e Intercultural y en marzo de 2008 el segundo. En las actividades realizadas por la Comun se comenzó a hablar de *wejën-kajën* como categoría aglutinadora del conocimiento mixe o Ayuujk (Cardoso, 2008: 63).

A partir de reflexiones que se han realizado entre los habitantes Ayuujk, coordinadas por las autoridades municipales y con una destacada participación de los profesionistas del lugar, ellos han concluido que la expresión *wejën kajën* proviene de los términos *wejën* (conocer, despabilar, despertar) y *kajën* (desarrollar, desenredar, desenvolver, descubrir). La manera en que esto se da lo explican ellos mismos:

Ocurre por el *tsënäyën-tanäyën* (vida-existencia) en el *näxwiiny juky'ajtën* (tierra-vida), inicia con el *kaxë'jkën* (nacimiento) y termina con el cambio *wënpejtën tēj'ajtsën* (cambio-transformación) que le pasa al ser humano en cualquier momento. Se fortalece en los *wejkajtāj'jotp*

(espacios y lugares de aprendizaje) en tres dimensiones fundamentales: *yaj'kën* (maduración psicosocial y biológica), *wënmääny* (maduración del pensamiento, conocimiento, mente o saber) y *jääwën* (maduración emocional y espiritual). En él se concibe al ser humano en relación directa con su comunidad y este último en relación con el primero, construyéndose así la relación de *käjp jääy'äjten* o ser gente-pueblo o humano-pueblo (H-P) entendiéndose que si el humano se fortalece, el pueblo también lo hace, y si el pueblo se fortalece, también el humano. Así, el *wejën kajën* ocurre en el H-P en sus espacios y lugares de aprendizaje en toda su vida-existencia (Nop Vargas, 2008; 2012: 80-81).

De acuerdo con su propia explicación el fortalecimiento en las tres dimensiones del *wejën kajën* ocurre a través de cuatro etapas.

Para la dimensión del *yaj'kën* son: *maxuunk'äjten* (ser muy pequeño), *mutsk'äjten* (ser pequeño), *měj'ätën* (ser grande), *mäjääy'äjten* (ser muy grande); en cuanto a la dimensión del *jääwën*, estos son: *yiinëm* (muy poco), *waanë* (poco), *mëjk* (mucho), *kajaa* (bastante). Para la dimensión *wënmääny*: *loj'äjten* (ser muy tierno), *uunk'äjten* (ser tierno), *měj'äjten* (ser grande), *mäj'äjten* (ser macizo) (Nop Vargas, 2012: 81).

Como puede verse, los esfuerzos de los Ayuujk por recuperar su propio conocimiento avanzan, a veces por su propio esfuerzo, a veces con el acompañamiento de instituciones públicas, pero siempre mirando hacia el futuro, sin perder el control de sus actividades.

“Kaltaixpetaniloan”: casa donde se abre el espíritu

Otro ejemplo de organización para recuperar, sistematizar y fortalecer el conocimiento propio es el que realizan los pueblos masehual y tutunakus en la Sierra Norte del Estado de Puebla, agrupados en la Cooperativa Tosepan Titataniske (unidos venceremos). El espacio donde se reúnen para planear y llevar a cabo sus actividades se llama Centro de formación Kaltaixpetaniloan (casa donde se abre el espíritu). Comenzaron a concebir este espacio propio en 1998, a partir del convencimiento de que “el sistema escolar en su conjunto no responde a las necesidades concretas de nuestra población, mayoritariamente indígena y campesina, [...] las escuelas de bachillerato existentes en la

zona imparten a los jóvenes una capacitación diseñada en función del mercado de trabajo urbano” y ellos necesitan “una verdadera formación que nos permita incorporarnos de lleno en el proceso de desarrollo regional y nacional sin dejar de ser nosotros mismos” (<http://vinculando.org/>).

El nombre completo del centro es Kaltaixpetaniloan: Casa donde se Abre el Espíritu “Francisco Agustín Dieguillo”, en memoria del líder indígena que durante 1862-1867 dirigió la lucha contra la intervención francesa y después fue el primer alcalde del municipio de Cuetzalan –lugar donde se ubica el centro–, desde donde impulsó el desarrollo regional, promoviendo la construcción de escuelas, edificios públicos y brechas camineras, al tiempo que se oponía a que algunos mestizos provenientes de otras regiones se apoderaran de las tierras de los indígenas al amparo de las leyes de la reforma. Dentro de los objetivos del Centro se encuentra impartir formación a los miembros de la cooperativa, la cual incluye una capacitación técnica y administrativa, desarrollar la conciencia económica, sociopolítica, étnica, medioambiental y de género de los campesinos indígenas de la sierra norte de Puebla. Dentro de la capacitación ocupa un lugar importante la línea que ellos denominan etnocultural, que consiste en “esbozar la situación de los pueblos indígenas de México y su participación en una sociedad multicultural; el movimiento indígena actual y sus distintas tendencias y el desarrollo de los pueblos indígenas en México y América Latina y su futuro” (<http://vinculando.org/>).

La base de la investigación y divulgación del conocimiento son los talleres: sesiones que, en torno a un determinado tema, combinan los elementos teóricos y las experiencias prácticas. En esto también difiere de la educación oficial, pues “el formador tiene que partir de la experiencia de sus alumnos, sintetizarla y devolvérsela de una forma más universal, de tal forma que quien se esté formando enseñe y que el formador siga siempre aprendiendo. Se evitará especialmente la creación de un núcleo de ‘maestros’ alejados de su base y que se sientan poseedores del saber. La socialización de los conocimientos entre los participantes en los talleres será la norma en el aprendizaje” (<http://vinculando.org/>).

Los trabajos del Centro son notables. En el cuarenta aniversario de la Cooperativa Tosepan Titataniske, realizado en febrero de 2017, presentaron a la asamblea de socios e invitados un documento titulado “Soñando los próximos cuarenta años”, donde esbozan una prospección de cómo se miran en el futuro mediato. Lo interesante del documento para el pensamiento indígena contemporáneo

es que se proponen hacer reverdecer el árbol del *Yeknemilis* (la vida buena). El árbol de la buena vida es una metáfora de los conocimientos tradicionales donde las raíces son los valores de la cultura maseual y tutunaku y las ramas las acciones que necesitan realizar, con base en esos valores, para alcanzar la buena vida. Como los frutos que se cosechan de un árbol después de que se le ha sembrado, cuidado para que crezca y seguirlo manteniendo para que nadie lo destruya. Sobre cómo piensan lograrlo, dice:

Tenemos nuestro propio *sistema educativo maseual* que está orientado para educar en el ejercicio del *yeknemilis*, en la *identidad* y *solidaridad comunitaria maseual*. Se basa en el saber local del diálogo con otros saberes que responde a los principios, valores y el amor a la naturaleza con amplio respeto a las costumbres que nos identifican como pueblo originario y fomenta el trabajo cooperativo.

Tenemos escuelas *maseual-tutunaju* de diferentes niveles en nuestro territorio y entendemos que la familia y la escuela son los lugares donde se enseña *maseualyot* (nuestra esencia maseual). En nuestros centros educativos se da énfasis a la soberanía y seguridad alimentaria, a los procesos productivos bioculturales, a la vida sana, a la gobernanza, al trabajo cooperativo, a la identidad cultural, a la apropiación tecnológica, ética y estética y al respeto a la naturaleza. Formamos nuestros propios especialistas en la prepa y universidad *tutunaku maseual* y en alianza a otros centros educativos afines (Tosepan Titataniske, 26 de febrero de 2017).

El Plan Estratégico para 2057 se compone de diez líneas. En primer lugar figuran los derechos territoriales maseual-tutunaku-mestizo, lo cual indica que reivindican la condición multicultural del territorio que habitan y tienen la intención de ejercer conjuntamente su derecho a la autonomía y organización política, cultural y social de acuerdo con su propio plan de vida (*Yeknemilis*). La segunda línea es la soberanía y seguridad alimentarias, seguida de la identidad cultural, con programas como “revitalización del cultivo del lenguaje y vestimenta, memoria biocultural (reconstrucción y difusión de nuestra historia), apropiación del territorio ancestral, proceso de comunicación cultural, buenas prácticas, ritualidad y espiritualidad, creatividad artística y estética y reforzamiento cultural intergeneracional”. La cuarta línea estratégica se constituye por los procesos bioculturales y el cuidado de la tierra y el agua, la quinta el pueblo y su entorno, la sexta el proceso de gobernanza y comunalidad, la séptima economía social y solidaria, la

octava procesos educativos identitarios para el *Yeknemilis*, la novena autonomía energética y la última hogar y vivienda digna (Tosepan Titataniske, 26 de febrero de 2017).

Los dos casos anteriores de rescate del conocimiento propio tienen en común que quienes los han impulsado lo han realizado junto con sus pueblos. Existen otros distintos a ellos, impulsados por profesionistas indígenas, interesados en su cultura y las reivindicaciones de los pueblos a los que pertenecen, pero su esfuerzo no va acompañado de los pueblos, bien porque ellos no han buscado ese acercamiento –tal vez pensando que este tipo de reflexiones poco les importan, o porque no han encontrado la forma de hacerlo–. Cualquiera que sea el caso, no se puede dejar de mencionar, pues tarde o temprano, de manera directa o indirecta, terminan impactando a los pueblos

“Ambonhascaquarheparini”: caminar en el propio entendimiento

Uno de esos esfuerzos es el Seminario de la Cultura P’urhepecha. El seminario nació en la comunidad de Santa Fe de la Laguna, municipio de Quiroga, en el estado de Michoacán, por iniciativa de Pedro Márquez Joaquín, un lingüista formado en el Programa de Formación de Etnolingüistas, impulsado por el doctor Guillermo Bonfil Batalla en 1978, con la finalidad de preparar profesionistas indígenas que estuvieran capacitados para guiar los programas de desarrollo de sus propias regiones, con lo cual se buscaba que incidieran en el desarrollo de sus comunidades y ya no se les impusieran programas elaborados en las oficinas del gobierno federal.

Uno de los antecedentes del Seminario fue la *P’urhe Uantakueri Juramukua*, Academia de la Lengua P’urhepecha A.C., que funcionó entre 1991 y 2000; su lema da cuenta de sus intenciones: *Ambonhascaquarheparini*, que en español se traduce como caminar en el propio entendimiento, es decir, con el conocimiento propio del mundo y la vida. Dentro de los objetivos que quienes participan en el Seminario se han propuesto, se encuentra realizar estudios desde la visión endógena –lengua y cultura p’urhepecha–, lo que obliga a los participantes a revisar y discutir temas con antropólogos, historiadores y lingüistas que están estudiando la cultura p’urhepech, dar sus puntos de vista sobre ellos y, sobre todo, enfrentar el reto de encontrar enfoques teórico-metodológicos propios para lograr sus objetivos. Como parte de su metodología convocan a estudiantes de licenciatura y maestría a presentar sus avances de tesis, sometiéndolas al escrutinio de los participantes.

Profesionalmente, los investigadores que participan del *Seminario de Cultura P'urhepecha* son p'urhepecha-parlantes con estudios de posgrado, adscritos a alguna institución de investigación académica. Entre ellos se cuenta el doctor Pedro Márquez Joaquín de El Colegio de Michoacán, la doctora Alicia Lemus Jiménez del Instituto Tecnológico Superior P'urhepecha, el doctor Juan Carlos Máximo Cortés y el doctor Amaruc Lucas Hernández del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, el maestro Abraham Custodio Lucas de la Universidad Intercultural Indígena de Michoacán, el maestro Néstor Dimas Huacúz de la Unidad 163 Morelia de Universidad Pedagógica Nacional y el doctor Elías Silva Castellón de la UPN Zamora, Michoacán.

En la realización de sus actividades dan prioridad al trabajo colegiado, los temas y estrategias se definen en grupo. Se presentan ideas con argumentos, se discuten y se toman decisiones por consenso. Además de seminarios públicos, realizan seminarios internos donde los participantes presentan sus borradores y discuten sus contenidos con el fin de mejorarlos. Aunque dicen que su aspiración es mayor, hasta ahora se han centrado en organizar seminarios públicos con temas como *Kaxumbikua* (honorabilidad), en el Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Michoacana de la Nicolás de Hidalgo, cuya sede se encuentra en la ciudad de Morelia; *Juramukua* (gobernabilidad de la casa) en El Colegio de Michoacán, ubicado en la ciudad de Zamora; *Marhuatspekua* (servicio) en la misma sede que el primero, *Jurhenkuarheni* (enseñanza), en el Instituto Tecnológico Superior P'urhepecha, ubicado en Cherán, y *Jakak'ukua* (sistema de creencias) en la Universidad Pedagógica Nacional con sede en Morelia. Además de los seminarios, en 2015 organizaron la Feria a la Palabra, en Santa Fe de la Laguna. Tienen listos para publicar memorias y libros colectivos, resultado de los seminarios públicos realizados².

“Ve’e Tu’un Savi”: Academia de la Lengua Mixteca

La *Ve’e Tu’un Savi* de los ñuú savi –pueblos mixtecos– como la *P’urhe Uantakueri Juramukua*, Academia de la Lengua P'urhepecha A.C., también estuvo influenciada por el Programa de Formación de Etnolingüistas impulsada por el doctor Guillermo Bonfil Batalla. Su antecedente inmediato fue el Centro de Investigación Ñuú Savi, A.C., que se

formó en 1990 con el apoyo del Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) del estado de Oaxaca. El Centro realizó cuatro encuentros con escritores mixtecos y después llegaron a la conclusión de que necesitaban construir otra instancia que se dedicara exclusivamente a estudiar lingüísticamente el mixteco; para ello nombraron un equipo que elaborara el proyecto y en 1995 se reunieron en el municipio de Ayutla de los Libres, donde decidieron crear la *Ve’e Tu’un Savi*.

Como ya se dijo, desde un principio la Academia decidió poner en el centro de sus actividades el estudio de la lengua tu’un Savi y en ese sentido comenzaron a planear sus actividades. Otro rasgo que la distinguió de los otros proyectos es que comenzaron a buscar financiamiento gubernamental para realizar sus actividades, sobre todo en los estados de Oaxaca y Puebla. Eso marcó su derrotero, pues la mayor parte de su trabajo dependió de que existieran recursos económicos para poder movilizarse y realizar las actividades necesarias para sacar adelante sus programas. A esto hay que agregar que el magisterio, aun el democrático, ha institucionalizado una cultura de comportamiento muy vertical: se movilizan sólo si así lo ordena un superior y hay recursos para ello. Pocos son los que lo hacen por convicción y con recursos propios.

Una de las condiciones para ser miembro de la *Ve’e Tu’un Savi* es hablar mixteco y estar escribiendo algo en tu’un savi, lo que refleja la importancia que le dan a la comprensión y escritura de la lengua, pues como dice Ubaldo García, el primer presidente de la Academia,

[...] uno no se puede introducir en este terreno si no conoce realmente la profundidad de la lengua. Creo que somos hablantes, pero hablantes superficiales de la lengua, no nos hemos metido realmente a manejar el gran contenido que ella tiene; no somos analistas de ella. Esto ha llevado a minimizar lo propio y más que la otra sociedad ha dicho que las lenguas son ágrafas, las lenguas no sirven, las lenguas indígenas son un problema de atraso y más descalificativos. Entonces, nos han acomplejado para no valorar lo nuestro [...] (Romero Frizzi, 2003: 224-225).

Raúl Alavez, también miembro de *Ve’e Tu’un Savi* se pronuncia en el mismo sentido:

Yo creo que el mixteco es muy valioso para nosotros los mixtecos porque es un patrimonio que nos dejaron nuestros ancestros, es una riqueza tan grande, tan importante para mí, para muchos que lo apreciamos, por

² Testimonio de Pedro Marquez Joaquín, enero de 2018.

esa razón. Mis pensamientos dicen no perder el mixteco, porque si pierdo el mixteco pierdo mi patrimonio, pierdo mi cultura, y hasta mi identidad, ya no sé quién soy. Entonces mi propósito es escribir el mixteco, seguir valorando nuestra cultura, esta cultura del lenguaje. Seguir impulsando a la gente que no olviden, que no dejen de hablar porque esta lengua es interesante, es una herencia de nuestros ancestros y conservando la lengua conservas muchas cosas de lo que dejaron nuestras gentes de antes (Romero Frizzi, 2003: 221).

Un resultado tangible de los años de trabajo son las *Bases para la escritura del tu'un savi* (Ve'e tu'un savi, 2007), material con el cual se dedican a impartir talleres de escritura por distintas partes de la región.

Al parecer los miembros de la *Ve'e Tu'un Savi* privilegiaron el instrumento por el que se manifiesta el conocimiento por sobre el conocimiento mismo. Este fue un problema que los ha entrampado porque muchos escritores que no participan de la Academia los cuestionan por querer homogeneizar el habla de los pueblos cuando existen distintas variantes para usarla. Pero, más que eso, privilegiar la el estudio del alfabeto sobre la cultura que con él se expresa ha provocado un cisma en ellos, pues los profesores del estado de Guerrero, sin declararlo, se separaron de los lineamientos de la Academia y tomaron su propio rumbo, para lo cual, en 2010, nombraron un Comité Estatal de Desarrollo Lingüístico.

A diferencia de los miembros de la Academia de Oaxaca, ellos buscaron ligar sus trabajos a las comunidades, lo que los obligó a relacionar el estudio de alfabeto tu'un savi a temas específicos que interesan a los pueblos. En el Cuarto Congreso realizado los días 19, 20 y 21 de febrero de 2015, celebrado en Jicayán de Tovar, en consenso con las autoridades de ese lugar, decidieron formar mesas temáticas como “eje central para el desarrollo de los conocimientos, saberes, filosofía y educación propia, entre otros [objetivos] para la identificación de los elementos que se integrarán como contenidos educativos de *ñuu savi, ñuu kuaryi* (pueblos mixtecos del estado de Guerrero)”. Fueron diez las mesas temáticas que se acordaron: *Yoo kúu mií yo ná savi, nda ku ñuu yo* (historia y territorio), *Yikun kúu tyiun ñuuu* (sistema de organización social, gobierno y trabajo), *Ña kundaa ñini yo ñuu yívi* (cosmovisión), *Yityi ña sana'a yo* (metodología para la enseñanza), *Ña Nduvii xa'a ndiakua tu'un savi* (normalización de la escritura en tu'un savi), *Tyíñu na sana'a* (el papel del docente en la educación bilingüe), *Tatan mií yo na savi* (medicina tradicional), *Ña xini tuni xi'i*

ña na tava yo ki'va (etnomatemáticas), *Tu'un xa'a ñavií, tu'un latun* (lengua y literatura) y *Vikó xi'in na tivi ña na kusii ñini yo* (fiesta y música)³.

Otros esfuerzos

A estos esfuerzos colectivos, desde las comunidades, los profesores indígenas o indígenas profesionalizados que prestan su servicio en alguna institución de enseñanza pública, hay que sumar el esfuerzo que hacen algunos indígenas en lo individual, porque eso es lo que les permiten las actividades que diariamente desempeñan o porque así lo han decidido. Dentro de estos podemos encontrar iniciativas de sabios desescolarizados o profesionistas escolarizados que han mostrado su obra a través de algunas publicaciones. Un claro ejemplo de esto fue la participación de una treintena de hombres y mujeres, jóvenes y adultos, profesionistas y no escolarizados, de pueblos de diversas partes del país, en el Coloquio sobre Pensamiento Indígena Contemporáneo, realizado el 9 de agosto de 2016 con el apoyo de varias instituciones públicas, cuyas memorias se está intentando publicar. En él se desarrollaron temas como: cosmovisión, desarrollo, identidad y justicia desde muy diversas ópticas.

Los esfuerzos individuales tienen una variedad de la que carecen los colectivos, porque dependen en mucho de la profesión de quienes se embarcan en ese esfuerzo, o los problemas a los que se le busca solución. Abundan los análisis sobre filosofía y cosmovisión, porque dan un panorama amplio y profundo del ser de los pueblos, pero también los hay de otro tipo, entre ellos: formas de ejercicio del poder, instancias y procesos para la administración de justicia, técnicas agrícolas, el papel de las mujeres en las sociedades indígenas, estructura y significado del discurso solemne y sagrado y estética de la literatura —novela, cuento y poesía entre los más abundantes—, por mencionar de los que más se conocen.

Estos esfuerzos individuales se manifiestan dando a conocer los resultados de sus investigaciones por diversos medios de comunicación, entre los cuales sobresalen libros, folletos y documentales. Además de la dificultad de realizar sus trabajos de manera aislada y sin los recursos necesarios, tienen que enfrentar la carencia de recursos para dar a conocer el fruto de su esfuerzo, pues los medios de información poco se interesan en estos temas,

³ Comité Estatal de Desarrollo Lingüístico, Convocatoria al Cuarto Congreso estatal de tu'un savi, noviembre de 2014.

ya que todavía son incapaces de entender la importancia de los conocimientos indígenas para acceder a una mejor vida. Sucede lo que Edward Said ya había de mostrado con otras culturas de otras latitudes: la ignorancia de occidente ante la producción intelectual y cultural fuera de sus fronteras o su control, y por lo mismo desvalorizada (Said, 2007). Una excepción es el diario *La Jornada* y sus suplementos *Ojarasca* (septiembre de 2016) y *La Jornada del Campo* (15 de octubre de 2016). La primera publica artículos que algunos indígenas le envían, la segunda se especializa en temas indígenas y da cabida a escritores indígenas y la tercera ocasionalmente realiza números temáticos con temas indígenas.

Salida

Hoy nos encontramos ante el reto de pensar, de pensarnos como pueblos indígenas y como sociedad diferentes, en un contexto donde muchas de las condiciones son adversas para hacerlo. Ese es el desafío que tenemos enfrente y al que habrá que darle respuesta. Un reto similar al que enfrentan los pueblos de los cuales provenimos para hacerse visibles y reclamar su derecho a seguir siendo pueblos, pero remontando la situación de colonialismo en que viven. Pueblos con derechos, entre ellos la libredeterminación. Ahí hay un primer horizonte para guiar nuestro pensamiento. Si queremos que sirva para construir un futuro distinto para nuestros pueblos, para nuestro país y la humanidad, tenemos que construir a partir de los proyectos de futuro que imaginan nuestros pueblos. Esa es la primera condición. Las otras son las bases para esa construcción: entre éstas podemos encontrar todos los valores culturales que los pueblos han construido a través de la historia, mismos que se reflejan en la vida cotidiana: el servicio para el bien colectivo, la ofrenda para el bienestar de los hermanos y hermanas, la ayuda mutua para la satisfacción de necesidades, el servicio comunal para que el pueblo funcione, entre otros. En pocas palabras, descolonizarnos de Occidente y emanciparnos a partir de nuestra propia cultura.

Todo esto guarda estrecha relación con la forma en que se concibe el conocimiento y la manera de construirlo. En los últimos años ya se demostró que tanto el mito como el logos tienen su propia racionalidad y uno no es la negación o superación del otro, sino una forma racional distinta de explicar los fenómenos de la vida, que obedecen a situaciones históricas concretas, cada una con su propia sabiduría, entendida como la capacidad de exponer de manera ordenada los componentes de las respuestas fundamentales de la vida (Dussel, 2015: 11-30). Si acep-

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

Requerimos de la construcción de un conocimiento que genere conciencia social de que los pueblos son pueblos, que tienen derecho a seguir siéndolo, y nadie tiene el derecho de negárselo; que su fortaleza está en su diferencia del resto de la sociedad dominante, que esa sociedad ha convertido la diferencia en pivote para la subordinación y que ahora los pueblos deben convertirla en instrumento de emancipación. Necesitamos construir un pensamiento que vaya a contracorriente de las tendencias dominantes, porque ese es el camino que transitan los pueblos y también las naciones que se reclaman soberanas. En los escenarios de lucha donde unos piensan que la historia sólo tiene un sentido y el futuro de la humanidad es el de la dominación del capital sobre la vida, debemos construir escenarios donde el centro de todo sea la vida y en eso los pueblos tienen mucho que enseñarle al resto de la humanidad. Es nuestra responsabilidad poner nuestros esfuerzos a esa causa.

Nuestro pensamiento, el pensamiento indígena, para que sea descolonizador debe alimentarse de la realidad de los pueblos y contribuir a su transformación. Debe aportar elementos teóricos que sirvan de guía a los pueblos en su lucha por la descolonización y nutrirse de ella, pues resulta un contrasentido un discurso de la descolonización que carezca de una práctica descolonizadora. Pero no puede encerrarse en sí mismo, debe dialogar con otros pensamientos de otras culturas que persigan los mismos fines. Los ejemplos que hemos mostrado en este trabajo son muy importantes, aunque representan apenas los inicios de un largo camino por recorrer. Ese es el reto. Y el camino para la descolonización del pensamiento en clave indígena.

Referencias

- Aguirre Beltrán, G. (1976). *Obra polémica*. México: SEP-INAH.
Aguirre Beltrán, G. (1992). *Obra Antropológica X. Teoría y práctica de la educación indígena México*: Universidad Veracruzana/Instituto Nacional Indigenista/Gobierno del Estado de Veracruz/FCE.

- Cardoso Jiménez, R. (2008). "Wejën-Kajën: (brotar, despertar): noción mixe de educación". Tesis de maestría. Centro de Investigación y de Estudios Avanzados, Instituto Politécnico Nacional, México.
- Carmagnani, M. (2004). *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII*. México: FCE.
- Dussel, E. (2015). *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*. México: Akal/Interpares.
- González Casanova, P. (2017). "El colonialismo interno". En *Explotación, colonialismo y lucha por la democracia en América Latina*. México: Akal/Interpares.
- Gruzinski, S. (2016). *La colonización del imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. México: FCE.
- Guzmán, M.L. (2015). *La querrela de México*. México: Joaquín Mortiz.
- Nop Vargas, X. (coord.) (2008). *Wejën Kajën. Las dimensiones del pensamiento y generación del conocimiento comunal. Primer acercamiento*. México: H. Ayuntamiento de Tlahuitoltepec.
- Nop Vargas, X. (2012). "Wejën Kajën: una aproximación teórica para la enseñanza aprendizaje desde la cultura Ayuujk", *Innovación educativa* 12(58): 80-81.
- Ortiz, I. (2002). "Abraham Castellanos: vigencia de su filosofía de la cultura y la educación". En *La tierra del sol y la lluvia*. México: Universidad Tecnológica de la Mixteca.
- Robles Hernandez, S. y Cardoso Jiménez, R. (comps.) (2007). *Floriberto Díaz. Escrito. Comunalidad, energía viva del pensamiento indígena*. México: UNAM.
- Roitman Rosenmann, M. (2018, 13 de enero). "Mari-chuy, la izquierda y las elecciones presidenciales", *La Jornada*.
- Romero Frizzi, M. (comp.) (2003). *Escribir para dos mundos. Testimonios y experiencias de los escritores mixtecos*. México: Instituto Estatal de Educación Pública de Oaxaca.
- Said, E. (2007). *Cultura e imperialismo*. Barcelona: Anagrama.
- Tapia, L. (2013). "Reflexiones sobre los márgenes de autodeterminación en nuestro pensamiento". En *De la forma primordial a América Latina como horizonte epistemológico*. Bolivia: Ciencias del Desarrollo-Universidad de San Marcos.
- Tosepan Titataniske (2017, 26 de febrero). *Soñando los próximos 40 años*, Cuetzalan.
- Ve'e tu'un savi (2007). *Bases para la escritura de tu'un savi*, México: Secretaría de Cultura del Gobierno de Oaxaca/Conaculta.