



Universiteit
Leiden
The Netherlands

Tlamatiliztli: la sabiduría del pueblo nahua. Filosofía intercultural y derecho a la tierra

González Romero, O.S.

Citation

González Romero, O. S. (2021, June 22). *Tlamatiliztli: la sabiduría del pueblo nahua. Filosofía intercultural y derecho a la tierra*. Archaeological Studies Leiden University. Leiden University Press (LUP), Leiden. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/3185767>

Version: Publisher's Version

License: [Licence agreement concerning inclusion of doctoral thesis in the Institutional Repository of the University of Leiden](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/3185767>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

Cover Page



Universiteit Leiden



The handle <http://hdl.handle.net/1887/3185767> holds various files of this Leiden University dissertation.

Author: González Romero, O.S.

Title: Tlamatiliztli: la sabiduría del pueblo nahua. Filosofía intercultural y derecho a la tierra

Issue date: 2021-06-22

Introducción

La sabiduría tiene muchos rostros, no existe una sola forma de concebirla, interpretarla o aplicarla. Reconocer los matices inherentes a dicha diversidad es el primer paso antes de adentrarse en el estudio de las diferentes fisonomías que ha adoptado la sabiduría a lo largo de la historia humana. Poner en evidencia dicha pluralidad de manifestaciones, gestos, conceptos y formas de ver el mundo es el mejor antídoto para evitar los indeseables efectos del pensamiento dogmático y autoritario (Wilson 2008, 69). El lenguaje de la sabiduría impregna el espíritu de toda persona o comunidad que con paciencia y dedicación se consagra al estudio crítico del mundo que la rodea, es decir, es asequible para todo ser humano que pregunta, reflexiona, cuestiona, indaga y problematiza. La sabiduría no es patrimonio exclusivo de una clase social, un continente, una raza o una época histórica en particular. Específicamente esta investigación se enfoca en la sabiduría de los *pueblos originarios* o indígenas de México, es decir, de los pueblos mesoamericanos y en particular del pueblo nahua.

Desafortunadamente, esta diversidad de fisonomías –inherentes a la sabiduría– aunque asequible, no siempre es del todo visible y muchas veces ha pasado desapercibida, inclusive para las mentes más brillantes. La sabiduría concebida por los *pueblos originarios* es una necesidad vital y no debe ser patrimonio exclusivo de los círculos de eruditos, de los claustros académicos o de las publicaciones especializadas. “[...] pues por desgracia la mayoría de los trabajos académicos se quedan en un pequeño círculo y muy pocas veces llegan a los herederos de las sociedades que se han estudiado” (Macuil Martínez 2017, 13).

Algunas de las principales causas relacionadas con la falta de reconocimiento de las *filosofías de los pueblos originarios*, se vuelven inteligibles si reflexionamos seriamente sobre los efectos provocados por la colonización cultural al interior de la sociedad, en

particular de las instituciones políticas y educativas (incluso las académicas). Pero también, a causa de la indiferencia, la ignorancia o la “voluntad de olvido” que impera en los medios masivos de comunicación, o en la opinión pública de los países colonizadores. Dicha colonización económica, política y cultural ha obstaculizado el pleno reconocimiento de la sabiduría, el conocimiento, la tecnología y el patrimonio bio-cultural de los *pueblos originarios* del mundo, y entre ellos del pueblo nahua.

Por esa causa es imprescindible señalar que –debido a la implementación de estrategias neocoloniales– muchos de los *pueblos originarios* que preservan ese patrimonio biocultural han padecido la falta de reconocimiento de su sabiduría y sus *derechos culturales*. Por eso el **objetivo general** de esta investigación consiste en esbozar una *hermenéutica decolonial*, que pueda ser útil para reflexionar de manera crítica y sistemática, acerca de los diversos elementos que forman parte integral de la noción de sabiduría nahua o “*tlamatiliztli*”¹.

Las fuentes históricas que dan cuenta de la existencia de dicha sabiduría extienden sus raíces hasta la época de las antiguas civilizaciones mesoamericanas, tal y como lo muestran la arqueología, los códices y la cultura material disponible. Históricamente hablando se puede establecer que: “[...] de hecho, la aparición de grupos nahuas en el Centro de México se vincula con la formación de la cultura tolteca y su

¹ La palabra *tlamatiliztli*, puede analizarse de la siguiente manera: la partícula indeterminada *tla*, significa algo o cosa; el verbo *mati*, puede traducirse como saber-sentir, no una u otra cosa, sino ambas, y el sufijo *litzli*, que en este caso sirve para convertir en sustantivo al verbo. En el *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana* se encuentra como “sabiduría, o embaucamiento” (Molina, 2008: 126). Llama la atención el hecho de que –ya en plena época colonial– a una misma palabra: *tlamatiliztli*, se le relacione con dos cualidades opuestas, a saber la sabiduría y el engaño, o embaucamiento. En este caso específico, el análisis del colonialismo nos permite entender la estigmatización de uno de los términos, al considerarse como brujería o embaucamiento la actividad realizada por los sabios nahuas.

principal centro de poder en Tula (Hidalgo), en el periodo Epiclásico (ca 750-1150 AD)” (Olko y Sullivan 2013, 183). Pero esa sabiduría no se circunscribe a una sola época; por eso uno de los objetivos específicos de esta investigación es mostrar que la sabiduría del pueblo nahua, no se limita a la época precolonial.

Por eso, antes de iniciar esta *estratigrafía del discurso*, me parece importante explicar que esta investigación no está enfocada exclusivamente al análisis del concepto de sabiduría entre los aztecas, o mexicas, tal y como ocurre con algunos de los estudios filosóficos precedentes (León Portilla 1993 [1956]; Ginge- rich, 1987; Descola, 2013 [2005]; Maffie, 2014), sino que ésta investigación pretende estudiar, el concepto de sabiduría o “*tlamatiliztli*” del pueblo nahua², tomando en consideración un espectro más amplio. La pertinencia de ampliar el espectro de análisis se vuelve comprensible, si analizamos con atención los rasgos culturales del pueblo nahua que sobrevivieron a la instauración del orden colonial, pero que en la actualidad se encuentran amenazados. Por ejemplo el idioma náhuatl³, o bien el conocimiento relacionado con la preservación de los ecosistemas y recursos naturales, el derecho a la tierra, las formas de organización social, los rituales que expresan la relación espiritual con la tierra, etc. Por esa razón para iniciar nuestra *estratigrafía del discurso* conviene hacer una distinción conceptual pertinente entre aztecas y nahuas.

Ese pueblo que yo llamo los nahuas, es un nombre que ellos usan para sí mismos y que se usa actualmente en México, en lugar de aztecas. Éste último término tiene desventajas decisivas: implica un tipo de unidad cuasi nacional que no existió, que se refiere a un efímera confederación imperial, que se encuentra ligada al periodo anterior a la conquista, y que para los criterios de su tiempo, su uso por cualquiera que

no fuera mexicana (nombre dado a los habitantes de la capital del imperio, Tenochtitlán), puede resultar impropio, incluso si hubiera sido la denominación primigenia para los mexicas (Lockhart 1992,1).

Remover este *estrato discursivo* es el primer paso para mostrar los alcances de esta investigación. Pues si bien es cierto que es indispensable tomar en consideración las fuentes históricas, las crónicas y la evidencia arqueológica provenientes de la civilización mexicana; también es muy importante aclarar que la sabiduría concebida por los *pueblos originarios* de Mesoamérica no es asunto del pasado, sino que sigue presente en formas diversas en los individuos y comunidades. Un ejemplo —a pesar del colonialismo— es la continuidad de los idiomas hablados desde hace milenios por los *pueblos originarios*, y en este caso particular del idioma náhuatl⁴ que se habla actualmente en distintas regiones del país, y aunque se encuentra en una situación vulnerable, todavía es hablado por casi dos millones de personas.⁵

La **hipótesis de esta investigación** consiste en afirmar que el estudio sistemático de la noción de sabiduría nahua: (*tlamatiliztli*) es de suma utilidad para entender los fundamentos de una visión de mundo que tiene sus raíces en el legado de las antiguas civilizaciones mesoamericanas, pero que no se agota en una dimensión temporal. Esta investigación pretende demostrar que el análisis crítico de los procesos y *estructuras cognitivas* inherentes al idioma náhuatl se vincula con los procesos que hacen posible e inteligible la construcción del conocimiento.

Además de lo anterior, esta investigación tiene como objetivo demostrar que es posible estudiar rigurosamente el concepto de sabiduría del pueblo nahua o *tlamatiliztli*, sin limitarse exclusivamente al estudio del pueblo azteca o mexicana. Así para distinguir este

2 Para comprender su sentido filosófico, vale la pena enfocarse en el análisis del verbo *mati*, pues allí se encuentran expresadas de manera conjunta dos facultades humanas: la de saber y la de sentir. Ambas facultades, en ciertas tradiciones de pensamiento se presentan separadas; sin embargo, en la visión del mundo nahua, la sabiduría no está desligada de los sentimientos, es decir, para saber algo, también hay que sentirlo. Subrayar este hecho, apenas perceptible, permite establecer un contraste con aquellas doctrinas filosóficas en las que predomina la separación entre el alma y el cuerpo, o bien el supuesto dominio de lo racional sobre lo sensible. Este es un punto clave para entender los alcances que puede tener el desarrollo de una *epistemología intercultural*, pues en el contexto del pensamiento nahua, para saber algo es necesario también sentirlo.

3 “Utilizaremos el término náhuatl como nombre del idioma y “nahua” como nombre del grupo lingüístico epónimo y adjetivo” (Dehouve, 2015:37).

4 “La agrupación lingüística yuto nahua (llamada también yuto azteca) tiene una profundidad temporal, según los cálculos léxicos estadísticos, de unos 47 siglos glotocronológicos, en términos muy aproximados (...) Algunos grupos yuto nahuas tuvieron una movilidad extraordinaria, a juzgar por la comparación de las distancias lingüísticas (...) Las lenguas yuto nahuas se extienden desde el noroeste de Estados Unidos (payute del norte en Oregón) hasta Centroamérica (nahua oriental), llamado también “nahuat” y “pipil” (Wright 2007,14).

5 De acuerdo con los datos proporcionados por la Encuesta Intercensal del INEGI del año 2015. En México existen 1, 725,620 hablantes del idioma náhuatl. De los cuales 836,144 son hombres y 889, 476 son mujeres. Estos datos nos brindan un panorama general, aunque es importante señalar que algunas personas prefieren no responder a esta solicitud de información, debido a la discriminación y al racismo que todavía imperan en algunos lugares de México. www.cuentame.inegi.org.mx. Consultado el 22 de Diciembre de 2018.



Imagen 1. Mapa. Zonas donde se habla náhuatl. Revista Arqueología mexicana.

trabajo de los estudios filosóficos precedentes, (León Portilla, 1993 [1956]; Gingerich, 1987; Descola, 2013 [2005]; Maffie, 2014) que han concentrado su atención en el estudio de la *filosofía azteca*, esta investigación tiene como objetivo, el análisis de la sabiduría, pero tomando como punto de partida el análisis de los *procesos cognitivos* y “metáforas ontológicas” presentes en el idioma náhuatl.

La razón es que si tomamos al lenguaje como punto de partida para llevar a cabo nuestra investigación, el horizonte que se abre es mayor, geográfica y cronológicamente hablando. En ese sentido me parece importante subrayar que el análisis sistemático de los *procesos cognitivos* presentes en el lenguaje permite comprender el contexto cultural en el que su significado se expresa de manera más plena. Algunos ejemplos de estos procesos y *estructuras cognitivas* presentes en los idiomas de los *pueblos originarios* son los llamados *difrasismos*, los cuales son estructuras de pensamiento, o núcleos conceptuales, que permiten comprender mejor un rasgo cultural clave en la visión de mundo y en el pensamiento filosófico de los *pueblos originarios* de Mesoamérica, a saber: la “dualidad sagrada” o “pareja primordial”. Los *difrasismos* también se encuentran presentes en otros idiomas mesoamericanos como el maya, el *sahan savi* (mixteco), o el *ayuuk* (mixe).

El concepto de sabiduría o *tlamatiliztli* tampoco es

homogéneo, por lo que hay que tener mucho cuidado antes de realizar generalizaciones apresuradas, pues en la actualidad existen casi treinta variantes del idioma náhuatl⁶. Por eso con ánimo de establecer una delimitación lo más precisa posible, ésta investigación se ha circunscrito al estudio de los *procesos cognitivos* específicamente de la variante del Centro de México⁷.

El objetivo general de esta investigación consiste en desarrollar un estudio sistemático y crítico sobre el concepto de sabiduría nahua: *tlamatiliztli*, tomando como base la información encontrada en las fuentes históricas, los códices, la cultura material, las narrativas sagradas, el arte, la experiencia, y el diálogo con las organizaciones de comunidades nahuas y también con los investigadores de los *pueblos originarios*.

⁶ “En el *Ethnologue*, un catálogo exhaustivo de las lenguas del mundo, se apuntan 28 variedades del habla, o variedades con alta inteligibilidad interna y baja inteligibilidad externa, que entrarían en nuestro subgrupo náhuatl: 27 variantes llamadas náhuatl”, incluyendo el náhuatl novohispano, más el pipil en Centroamérica” (Wright. 2007:18).

⁷ Específicamente en las comunidades nahuas de Tlaxcala como San Miguel Xaltipan, Santa Ana Chiautempan, San Pedro Tlalcuapan, San Pablo del Monte, además de las comunidades de Santa Ana Tlacotenco y San Lorenzo Tlacoyucan, en la delegación Milpa Alta en la Ciudad de México, y de las comunidades del municipio de Acaxochitlán, Hidalgo (Santa Ana Tzacuala, Los Reyes y San Francisco Atotonilco). El objetivo ha sido registrar, no sólo diferentes visiones y puntos de vista, sino también diversas variantes del idioma para alcanzar una comprensión más completa. Asimismo se han tomado en cuenta las investigaciones en comunidades nahuas de Veracruz, Hidalgo, Puebla, Guerrero y Morelos.

Para lograrlo ha sido necesario desarrollar un enfoque trans-disciplinar con el objetivo de analizar críticamente el “concepto” de sabiduría, así como la producción de saberes vinculados a él, con base en diversas metodologías provenientes de varias ramas del conocimiento (filosófico, científico, lingüístico, espiritual, etc.), con la firme intención de explicar los fundamentos y alcances de una *filosofía intercultural*⁸, la cual a diferencia de algunos estudios previos se distingue por un riguroso interés en la adecuada aplicación de cada una de las metodologías necesarias para llevar a cabo la traducción, interpretación y exposición de los esquemas conceptuales y categorías distintivos del pensamiento nahua, así como por examinar críticamente la dificultad que implica el “trasvase” de categorías de una tradición filosófica a otra.

Para continuar considero pertinente exponer los objetivos específicos de esta investigación:

- 1) Proponer una *estratigrafía del discurso* para analizar los conceptos de sabiduría: “*tlamatiliztli*” y conocimiento: “*tlaixmatiliztli*” acuñados por el pueblo nahua.
- 2) Incluir las aportaciones teóricas y metodológicas propuestas por los intelectuales e investigadores de los *pueblos originarios*, desde la perspectiva de una *hermenéutica decolonial*⁹.
- 3) Implementar una metodología de investigación participativa que incluya a los profesores y a los hablantes originarios de la lengua náhuatl.
- 4) Examinar críticamente los *procesos cognitivos* (difrasismos y metáforas ontológicas) que son inherentes al idioma náhuatl.
- 5) Examinar críticamente la categoría de “verdad”

⁸ “A menudo usamos únicamente la expresión “filosofía intercultural” en un sentido amplio, incluyendo todas las actividades filosóficas interculturales que implican traducción, interpretación y exposición de los esquemas conceptuales de cierta tradición filosófica en términos de los esquemas conceptuales de otra tradición. Algunas veces nosotros abreviamos esta larga frase a “interpretación intercultural” o “interpretación a través de tradiciones” [...] Ocasionalmente abordamos la metodología de la filosofía intercultural, pero ese no es nuestro tema principal, las precondiciones necesarias son más fundamentales que la metodología” (L. Ma and J. van Brakel 2016, 12).

⁹ La *hermenéutica decolonial* es un marco teórico de interpretación el cual considera que los efectos sociales derivados del hecho histórico de la colonización, todavía tienen consecuencias sociales, políticas, económicas, y culturales, adversas en el caso de los países colonizados, y favorables en los países colonizadores, sobre todo en relación con la acumulación de riqueza derivada de prácticas cuestionables como la esclavitud y la explotación de los recursos naturales. En el capítulo 1, explicaré el papel que juega este tipo de hermenéutica en esta investigación. Para más detalle véase: Jansen y Pérez Jiménez. (2011) “Postcolonial hermeneutics”. In *Mixtec Pictorial Manuscripts*. Leiden, Brill.

-*neltiliztli*, y los fundamentos del conocimiento matemático nahua (algoritmos, glifos numéricos, sistema calendárico)

- 6) Exponer y examinar los fundamentos del pensamiento matemático y la filosofía del tiempo mesoamericana, con base en la información proporcionada por la arqueoastronomía.
- 7) Analizar las categorías nahuas para la propiedad de la tierra
- 8) Exponer las problemáticas sociales, que enfrentan las comunidades nahuas, en relación con el derecho a la tierra.
- 9) Examinar los valores que fundamentan el derecho a la tierra y la noción de vida buena: *cualli nemiliz*.
- 10) Analizar las fuentes históricas que se refieren a la sabiduría y conocimiento nahua durante la época colonial.
- 11) Exponer algunos de los elementos distintivos de la sabiduría de las mujeres nahuas y reflexionar sobre el derecho a la educación.
- 12) Reconocer la sabiduría y el conocimiento de los especialistas rituales en las comunidades nahuas contemporáneas.
- 13) Examinar la forma en que es posible aplicar las metodologías de investigación indígenas y en particular la noción de metodología nahua.
- 14) Desarrollar un diálogo intercultural con los investigadores pertenecientes al pueblo nahua.

Una vez mencionados los *objetivos específicos* ha llegado el momento de establecer con claridad la primera pregunta de investigación de esta tesis, a saber: ¿Qué conceptos teóricos/metodológicos son apropiados para analizar el proceso de producción de saberes en los *pueblos originarios* de América? Para responder a esta pregunta resulta indispensable adoptar un enfoque trans-disciplinar¹⁰ que haga posible el desarrollo de marcos teóricos y herramientas conceptuales más

¹⁰ “El “movimiento” intelectual y académico denominado “transdisciplinariedad” se ha desarrollado mucho en los últimos 15 años; este movimiento desea ir “más allá” no sólo de la uni-disciplinariedad, sino también, de la multi-disciplinariedad (que enriquece una disciplina con los saberes de otra) y de la inter-disciplinariedad (que lleva, incluso, el orden epistémico y metodológico de una a otra). Aunque la idea central de este movimiento no es nueva (Piaget la proponía ya en los años 70 como una “etapa nueva” del conocimiento), su intención es superar la parcelación y fragmentación del conocimiento que reflejan las disciplinarias particulares y su consiguiente hiperespecialización, y, debido a esto, su incapacidad para comprender las complejas realidades del mundo actual” (Martínez Miguélez 2007,2). También se encuentra en: <https://polis.revues.org/4623> (consultado el 21 de Noviembre de 2017).

adecuadas que proceden de diversas disciplinas científicas, o “ramas del conocimiento”. En ese sentido es importante evitar la aplicación *a priori* de los cánones occidentales; por el contrario de lo que se trata es de poner en evidencia las categorías inherentes al pensamiento nahua con base en una *metodología de investigación* participativa, y también gracias a la ayuda de diversas metodologías especializadas provenientes de disciplinas como: la filosofía, la arqueología, la historiografía, la lingüística o la filología.

Esta investigación también tiene como objetivo adoptar una *hermenéutica decolonial* en relación con las metodologías de investigación imperantes (Tuhiway Smith 2008, 1-16). Así, el análisis y la interpretación de teorías o documentos incluidos en esta investigación tiene la característica de tomar en consideración seria y sistemáticamente el trabajo desarrollado por los investigadores pertenecientes a los *pueblos originarios* de México, con el objetivo de construir una aproximación lo más fidedigna posible, y no una aproximación susceptible de imponer rasgos y pautas culturales ajenos al pensamiento nahua.

Uno de los rasgos centrales de este libro es la aplicación de *metodologías de investigación*, concebidas por los investigadores pertenecientes a los *pueblos originarios* (Tuhiwai Smith 2008, 1-30); Wilson 2008, 69-77; Rivera Cusicanqui 2015, 13-31; Nava Nava 2016, 269-294; Macuil Martínez 2017, 13; Reyes Gómez 2017, 10-25). En la esfera teórica, me parece de suma utilidad la propuesta desarrollada por Shawn Wilson, la cual se vincula con el desarrollo y la construcción de un *paradigma indígena de investigación*. Uno de los rasgos notables de dicho paradigma radica en su carácter filosófico, pues se construye con base en la interacción dinámica entre: ontología¹¹, epistemología, axiología y metodología.

En relación con la estructura de esta investigación quiero poner en claro que se encuentra dividida en 2 partes. Para estructurar la primera parte he tomado en cuenta la propuesta del *paradigma indígena de investigación* desarrollada por Shawn Wilson y cada capítulo aborda una de las áreas filosóficas en las que está estructurado dicho paradigma. Por ejemplo en la in-

troducción se esboza la metodología; en el capítulo 1, la epistemología; en el capítulo 2, la ontología; por su parte en el capítulo 3, me he permitido agregar algunos tópicos correspondientes a la filosofía del tiempo y el pensamiento matemático; finalmente en el capítulo 4, se analiza brevemente la axiología que fundamenta el derecho a la tierra.

En relación con esta estructura quiero aclarar que los capítulos 1 y 3 se enfocan en el análisis de fuentes provenientes principalmente del periodo precolonial, o bien del periodo colonial temprano; en contraparte los capítulos 2 y 4 se estructuran con base en una perspectiva histórica que inicia con el análisis de fuentes precoloniales y coloniales, pero que se extiende hasta el examen de fuentes contemporáneas para mostrar de manera simultánea las posibles continuidades y transformaciones en relación con las *metáforas ontológicas* y los valores que fundamentan el derecho a la tierra. Con otras palabras se puede decir, que la exposición de fuentes históricas y evidencias en los capítulos 2 y 4 se despliega en dos dimensiones: sincrónica y diacrónica con la intención de ubicar los elementos o rasgos culturales que permanecen al cambio y al devenir, o bien para ubicar las transformaciones y desplazamientos de significado. Esto se ha hecho así para explicar más claramente que ejemplos y evidencias son pertinentes o válidos para la cultura nahua contemporánea y cuales para el pensamiento precolonial o colonial temprano.¹²

La segunda parte de esta investigación se estructura con base en una perspectiva histórica para enriquecer el *paradigma indígena de investigación* propuesto por Shawn Wilson. En esta parte se despliega un recorrido histórico sobre las personas sabias e intelectuales nahuas, desde tiempos precoloniales a la actualidad. Para facilitar su comprensión se ha desarrollado de forma cronológica. En el capítulo 5, se presenta una historiografía de las personas sabias e intelectuales nahuas en el periodo precolonial y colonial; en el capítulo 6 se abordan cuestiones de historia, género y derecho a la educación, principalmente a partir de la instauración del México Independiente y durante los siglos XIX y XX, y por último en el capítulo 7, el objetivo principal se concentra en el desarrollo de una antropología filosófica basada en la aplicación de

¹¹ En esta investigación también se examinará críticamente el planteamiento ontológico realizado por Philippe Descola, en relación con las *estructuras de la experiencia* y las *disposiciones del Ser*, no sólo por su importancia en el campo de la antropología filosófica, sino también porque en su obra *Más allá de la naturaleza y la cultura* aborda explícitamente el tema de una “ontología mexicana” y para ello toma como base algunos rasgos centrales de la cosmovisión nahua. (Descola 2013, 207-220)

¹² En relación con este asunto agradezco las observaciones puntuales del Dr. Martin Berger para lograr una mayor claridad y evitar posibles ambigüedades, específicamente cuando se trata de explicar que evidencias son pertinentes para la cultura nahua contemporánea y cuales para el pensamiento precolonial o colonial temprano.



Imagen 2. Esquema 1. Areas de la filosofía utilizadas en el paradigma indígena de investigación desarrollado por Shawn Wilson.

metodologías de investigación colaborativa y en el *diálogo intercultural*, allí se presenta una serie de diálogos con investigadores nahuas contemporáneos.

Además de dicho paradigma indígena de investigación con bases filosóficas y de un enfoque *trans-disciplinar*, otro rasgo distintivo de esta propuesta de investigación es la aplicación de la metodología conocida como: *arqueología del saber* (Foucault 2002, 5-26). Dicho enfoque metodológico¹³ resulta de mucha utilidad para tratar cuestiones concretas relacionadas con la producción y transferencia de saberes. A grandes rasgos, dicha propuesta teórico-metodológica puede esbozarse de la siguiente manera: al interior de todo conjunto social existen luchas o disputas por determinar quién es el poseedor de la verdad. Dichas confrontaciones provocan el desplazamiento de conceptos y saberes legitimados por el paradigma científico imperante. La importancia de adoptar éste enfoque metodológico se vuelve inteligible si reconocemos que

¹³ El método de la *arqueología del saber* puede ser bastante útil para acercarse a la sabiduría y el conocimiento desarrollado por los *pueblos originarios*. Sin embargo, hay que tener cuidado de no utilizarlo de manera literal, o sin modificaciones. Por ejemplo, el uso de conceptos como *visión de mundo* o *continuidad* no pueden ser soslayados porque son elementos claves para entender el sentido que tiene la sabiduría en los *pueblos originarios*, por eso es necesario hacer algunas adaptaciones a dicha metodología para que sirva como una verdadera *caja de herramientas*. Asimismo es pertinente incorporar el concepto de *epistemicidio*, el cual no es abordado explícitamente por Foucault, sino por el sociólogo Boaventura de Sousa en su obra *Epistemologies of the South*.

una buena parte del conocimiento y de los saberes desarrollados por los *pueblos originarios* de América, han sido “enterrados”, es decir, destruidos u olvidados a causa de la colonización. En consecuencia se puede afirmar que una de las funciones de la *arqueología del saber*—aplicada al contexto mesoamericano— consiste en contribuir a evitar el *epistemicidio* provocado por el desplazamiento y olvido de saberes vinculados al proceso de colonización. De acuerdo con Silvia Rivera Cusicanqui:

Aunque tampoco Foucault aborda este asunto capital [la colonización] su trabajo nos da pautas para distinguir las miradas según la colocación de lxs sujetxs en diversos escalones de una estructura piramidal de dominación [...] Según Foucault, la mirada burocrática, propia de la sociedad moderna disecciona, clasifica y jerarquiza los cuerpos de la gente en un esquema racional totalizante pero a la vez individualizado que el autor asocia con la metáfora de la peste [...] La evolución de una situación colonial es perceptible, pero el autor no la menciona (su atención está puesta en otras poblaciones enclaustradas: la gente loca, delincuente, etc.) (Rivera Cusicanqui 2015, 27).

Una vez señalada la reapropiación del marco teórico de Foucault también es necesario explicar que tomando en cuenta la propuesta metodológica de la *arqueología del saber*, se puede afirmar que la función del investigador, en este caso “el arqueólogo del saber”, radica en “excavar”, es decir, en investigar sistemáticamente para tratar de desenterrar esos saberes soterrados, así como los conocimientos olvidados y desplazados por el paradigma hegemónico imperante, con el objetivo de remover los sedimentos dejados por el colonialismo y lograr su pleno reconocimiento. Dicha desaparición de conocimientos puede ser problematizada filosóficamente como un *epistemicidio*¹⁴.

Un ejemplo que explica esta situación es el cono-

¹⁴ Uso aquí la palabra *epistemicidio* para caracterizar la parte final del proceso de desplazamiento de conceptos, teorías, saberes y conocimientos. Dicho desplazamiento ocurre de manera inadvertida, aún para las inteligencias más suspicaces, por eso el investigador ha de estar atento para entender las causas (históricas, sociales, económicas), que provocaron ese fenómeno. Por ejemplo, la desaparición de los idiomas de los *pueblos originarios* reduciría las formas que tenemos los seres humanos de relacionarnos con la naturaleza, pues el proceso de aprendizaje de un idioma indígena no se reduce a la memorización de un conjunto de reglas, sino que se aprende otra forma de entender y relacionarse con el mundo, otra “cosmovisión”. Para el investigador resulta de interés analizar los procesos, o “estructuras” cognitivas inherentes a cada uno de estos idiomas.

cimiento médico sobre las plantas y terapias desarrolladas, desde la época precolonial, por los *pueblos originarios* de Mesoamérica. Dicho “conocimiento ancestral” fue desplazado y soterrado por el paradigma hegemónico, impuesto por los colonizadores españoles; dicha imposición ha acentuado el “desplazamiento de saberes”, los cuales han sido soterrados poco a poco con el paso del tiempo; algunos de ellos se han perdido completamente, y otros se encuentran en riesgo de desaparecer en las próximas décadas.

La implementación de una *arqueología de saber* se relaciona con las siguientes dimensiones analíticas: *procesos cognitivos, paradigmas científicos, desplazamiento de conceptos, saberes soterrados y epistemicidio*; cada una de estas dimensiones permite comprender a detalle los procesos de producción y transferencia de saberes, tanto de los *pueblos originarios* de Mesoamérica, como de otros pueblos y sociedades del mundo. En relación con este asunto me parece muy importante dejar en claro que dichas *dimensiones analíticas* no siempre tienen un carácter uniforme o fijo, sino que han de ser adaptadas a cada tema o contexto particular; esto con el fin de evitar generalizaciones apresuradas, o bien para evitar la extrapolación de metodologías de un campo científico a otro.

En ese sentido, puede afirmarse que la *arqueología del saber* es un método que soporta una *historiografía* que no se basa únicamente en la primacía de la consciencia de sujetos individuales. Por esa razón considero que este punto es clave, puesto que permite descentrar nuestro pensamiento para poder enfocarse en el estudio del conocimiento colectivo. Como puede apreciarse existen varios “niveles” en esta *estratigrafía del discurso* y para poder trabajar y remover los sedimentos del pensamiento colonial se requiere de marcos de interpretación diferentes, debido a que ninguna disciplina por sí sola (filosofía, arqueología, historia, lingüística) podría abarcar éstas exigencias, por eso es necesario utilizar diversas metodologías, pero siempre de manera crítica para evitar la extrapolación y las generalizaciones apresuradas, pero sobre todo para poner en evidencia las relaciones de poder que subyacen en la construcción del conocimiento.

En ese sentido es posible hablar de una *cronoestratigrafía del discurso*, capaz de ubicar los diferentes niveles en los que se despliegan los discursos históricos, así como las *relaciones de poder* que han provocado ese desplazamiento de saberes, con el objetivo

de sacar nuevamente a la luz esos conocimientos soterrados. Por eso no resulta superfluo destacar que la invasión colonial que padecieron los *pueblos originarios* de Mesoamérica, durante el siglo XVI, provocó un desplazamiento y transformación de los saberes, conocimientos e instituciones. No sólo puso en riesgo la continuidad de un cúmulo de saberes, sino que puso en riesgo la sobrevivencia de las comunidades y las personas. El colonialismo introdujo esa discontinuidad y ruptura, pero también hay que poner en claro que esa ruptura no fue absoluta y determinante.

Ya se ha mencionado como ejemplo la supervivencia y persistencia de los idiomas de los *pueblos originarios* de Mesoamérica, los cuales después de más de quinientos años de colonización siguen siendo hablados por millones de personas. La importancia de hacer un análisis filosófico es que cuando uno se acerca a éstos idiomas, no sólo se acerca a un conjunto de reglas gramaticales, sino que allí radica un aporte importante del conocimiento indígena, y también una llave de acceso a la visión del mundo distinta y también a una serie de *procesos y estructuras cognitivas*.

El aporte del conocimiento indígena me parece que en principio está implícito en sus lenguas, en el léxico de estas lenguas, en la manera en que han clasificado, organizado y nombrado el mundo, el entorno inmediato. Tal repertorio léxico hace referencia a la transformación, aprovechamiento, procesamiento y mantenimiento de los recursos propios de la región habitada por los pueblos originarios, mucho de este conocimiento ha sido acuñado a través de la observación y ensayo por siglos, cuando no milenios, hablamos de pueblos que han habitado esta región por más de dos mil y hasta más de cuatro mil años (González Peña 2015,139).¹⁵

La *estratigrafía del discurso* que aquí se propone tiene como objetivo desenterrar las formaciones discursivas del pueblo nahua en los siguientes niveles: *procesos cognitivos, metáforas ontológicas, y memoria histórica*. En ese sentido además de la evidencia arqueológica y los estudios antropológicos considero importante analizar las narrativas que todavía se encuentran en muchas comunidades, pues en ellas se

¹⁵ Nicandro González Peña es un investigador perteneciente al pueblo Hñähñu (Otomi), Maestro en Antropología Lingüística, sus líneas de investigación son: Documentación Lingüística, Dialectología y Procesos de Normalización de Escritura de Lenguas Indígenas y Antropología Visual.

expresan algunos de estos *saberes soterrados*. De manera especial quiero mencionar las narrativas no sólo por su antigüedad, sino porque efectivamente, a través de ellas se puede rastrear la continuidad de muchos rasgos y pautas culturales, tal y como se verá en el caso de las *metáforas ontológicas* en el capítulo 2. Esta importancia del lenguaje también ha sido señalada por Carlos Lenkensdorf, en su obra: *Filosofar en clave tojolabal*:

El punto de partida es la lingüística que me ha guiado por años, porque la lengua, su estructura y su manera de nombrar la realidad presentan puntos de partida bien fundamentados, mejor dicho bien enraizados en el suelo del maya-tojolabal. Estas afirmaciones tajantes, obviamente, requieren comprobación. Porque la pregunta es si en efecto hay filosofar o una filosofía entre los tojolabales (Lenkensdorf 2002,10).

La *importancia social* de esta investigación consiste en poner de relieve, con base en los principios de una *hermenéutica decolonial*, las exigencias de reconocimiento de la sabiduría, el conocimiento, la filosofía y el patrimonio cultural del pueblo nahua. Este reconocimiento ha de ser un asunto prioritario, debido a que en la actualidad existe una implementación sistemática de *estrategias neocoloniales* –inclusive en las sociedades que se asumen y presumen como liberales y progresistas– las cuales han generado una serie de desigualdades económicas y sociales, que no han sido abolidas en su totalidad¹⁶. Las estrategias neocoloniales implementadas por diversos Estados y corporaciones multinacionales –basadas en la *falacia desarrollista*– han puesto en peligro la sabiduría, el conocimiento ancestral, los derechos, la cultura y la existencia misma de las comunidades y los *pueblos originarios*.

La *importancia académica* de esta investigación también reside en el hecho de contribuir, a través del análisis crítico de conceptos, teorías, discursos e instituciones, al arduo proceso de *descolonización del pensamiento*; pues los conceptos y la reflexión filosófica no son elementos puramente abstractos o aislados, como generalmente se ha creído; sino que también tienen un carácter práctico, en ese sentido también vale

¹⁶ La falta de reconocimiento no se reduce a ser una simple cuestión de cortesía, sino que tiene repercusiones directas en la vida política, pues: “el falso reconocimiento o la falta de reconocimiento, puede causar daño, puede ser una forma de opresión que aprisione a alguien en un modo de ser falso, deformado, o reducido” (Taylor, 1994:45).

la pena destacar : “ [...] el papel que ha jugado la escritura alfabética como un repositorio de la tradición y conceptos indígenas. Ello constituye una fuente primaria para acercarse al núcleo donde operan las ideas de los *pueblos originarios*” (Olko y Sullivan 2013, 188).

El objetivo de la *hermenéutica decolonial* aquí desplegada ha de ser capaz de producir nuevas formas de comunicación y entendimiento, que sean útiles especialmente en naciones y territorios que tienen un carácter pluricultural como en el caso de México. Este tipo de hermenéutica es de utilidad para construir una *epistemología intercultural*, la cual se puede vincular directamente con temas como: a) el desplazamiento de conceptos, los saberes soterrados y el *epistemicidio*; b) el conocimiento tradicional/ancestral de los *pueblos originarios*; c) la diversidad lingüística; d) El pluralismo jurídico y e) el derecho a la tierra.

EPISTEMOLOGÍA DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS

Algunas de las principales preguntas de investigación que ha de afrontar una *epistemología intercultural*¹⁷ son las siguientes: ¿por qué es importante el reconocimiento de la sabiduría y el estudio de las filosofías de los *pueblos originarios*?, ¿cuáles son los rasgos que definen la sabiduría y el conocimiento de los *pueblos originarios*?, ¿cuáles son los elementos necesarios para desarrollar una *hermenéutica decolonial*?, ¿por qué es importante desarrollar metodologías de investigación participativa para estudiar el saber de los *pueblos originarios*?

Así para dar el siguiente paso de nuestra *estratigrafía del discurso* y para remover el siguiente sedimento dejado por el pensamiento colonial me concentraré en abordar la primera pregunta. ¿Por qué es importante el reconocimiento de la sabiduría y el estudio de las filosofías de los *pueblos originarios*? En primer lugar es importante porque hace explícita la necesidad de reconocer el valor que tiene el pensamiento y la filosofía, que desde hace milenios le han heredado a la

¹⁷ El término intercultural puede resultar problemático debido al uso/abuso que han hecho algunos Estados de este concepto, pues se ha utilizado de forma ideológica para encubrir mecanismos de asimilación forzada. Esta situación ha sido señalada por investigadores de los *pueblos originarios*. Para una visión crítica de la educación intercultural en México véase (Llanes Ortiz 2008, 49-63) En el caso de esta investigación lo que se propone es una resignificación filosófica del término.

humanidad los *pueblos originarios*, pero que por diversas razones—entre ellas el colonialismo cultural—no se encuentra reconocido cabalmente en los planes de estudio de las instituciones educativas, desde el nivel básico hasta la universidad, o bien porque no se toma en cuenta el legado y sabiduría de los *pueblos originarios* en el diseño de políticas públicas.

Desde un punto de vista filosófico, esta investigación es importante porque representa un esfuerzo por estudiar sistemáticamente algunos de los rasgos fundamentales de la noción de sabiduría o *tlamatiliztli*, desarrollada por el pueblo nahua de México. El pleno reconocimiento, así como el análisis crítico de dicha sabiduría es el primer paso que nos permitirá esbozar las bases de una *epistemología intercultural*¹⁸ pero sobre todo nos ha de servir para construir puentes de entendimiento mutuo que ayuden a revertir las contradicciones sociales generadas por la colonización, la discriminación y el racismo. La importancia de construir un diálogo intercultural efectivo radica en el hecho de poner en evidencia el carácter práctico y concreto del pensamiento. De acuerdo con Silvia Rivera Cusicanqui: “el pensamiento es también circulación de energías cognitivas entre multiplicidad de personas y colectividades, y que florece a través del encuentro con interlocutorxs concretxs” (Rivera Cusicanqui 2015, 31).

El reconocimiento y estudio de la sabiduría y la filosofía de los *pueblos originarios* es importante para todos los seres humanos que hemos nacido en el continente americano, pues en la actualidad, la mayoría de nosotros hemos construido nuestra forma de ser en el mundo, es decir, la relación entre el ser humano y la naturaleza, a través de lenguajes europeos como: el español, el portugués, el inglés o el francés. Obviamente, esta situación tiene una explicación histórica que no pretendo negar; no obstante, para cualquier espíritu filosófico, en esa contradicción subyace un cúmulo de situaciones problemáticas que es imposible soslayar o dejar de lado. De nada sirve fingir o mirar de reojo, y aparentar como si esa situación fuera “normal”.

¹⁸ Una *epistemología intercultural* también ha de tomar en consideración que las actitudes y formas de comportamiento con respecto a la producción y transferencia del conocimiento varían significativamente de una cultura a otra. “El conocimiento en sociedades tradicionales [...] comúnmente está más controlado y limitado en su distribución, con acceso constituido por un derecho, adquirido a través de la edad, por los méritos y/o por entrenamiento o iniciación [...] inclusive puede ser que cierta clase de información no podría ser revelada a los antropólogos y arqueólogos occidentales” (Whitley, 2007:6).

Esa contradicción carecería de importancia, si no fuera porque gracias al lenguaje podemos configurar nuestra sensibilidad, nuestra cultura o nuestra *visión de mundo*. No reconocer esa situación implica condenar al olvido, no sólo un gran arsenal expresivo, sino también una cantidad inconmensurable de saberes, pensamientos, categorías, formas de organización y expresiones artísticas. Esta contradicción también puede considerarse como un síntoma innegable de la colonización del pensamiento; lo cual es preocupante, porque no siempre resulta claro y evidente, aun para las inteligencias más astutas.

En segundo lugar, el estudio de las filosofías de los *pueblos originarios*, es importante porque permite mostrar alternativas de pensamiento que son de utilidad para hacer frente a diversas problemáticas sociales y culturales, presentes en las sociedades contemporáneas. Las filosofías de los *pueblos originarios* son importantes porque ayudan a repensar temas como: a) La preservación del medio ambiente y los recursos naturales; b) Los usos terapéuticos de la flora y fauna que habita dichos territorios; c) La existencia de formas de organización social, de mecanismos democráticos y de participación ciudadana.

El esfuerzo por estudiar y acercarse al pensamiento desarrollado por los *pueblos originarios* puede servir— como un eficaz antídoto— contra la soberbia de quienes presumen tener una “visión global” del mundo, cuando lo cierto es que ese punto de vista “globalizado”, muchas veces se encuentra cercenado o incompleto, al igual que la mirada de un topo, o de un ciclope para utilizar una figura literaria más apropiada. En concordancia con el planteamiento anterior se puede afirmar que el estudio de las *filosofías de los pueblos originarios* abre diversas posibilidades para entender el sentido de la existencia humana. Por ejemplo, la posibilidad de contrastar entre diversas formas de “ver el mundo” permite realizar un análisis crítico de algunos conceptos fundamentales como: tiempo, naturaleza, vida, muerte, trabajo, propiedad, metodología, etc.

En ese sentido quiero destacar aquellos temas relacionados con la preservación del medio ambiente y la naturaleza, debido a que vale la pena exponer las coincidencias entre la filosofía de los *pueblos originarios* y el pensamiento ecológico, pues aunque tienen raíces distintas, ambas formas de pensamiento tienen en común diversas inquietudes y preocupaciones. Por ejemplo:

La filosofía de la ciencia de los pueblos nativos de América del Norte, ha estado siempre basada en un filosofía ecológica, que se fundamenta no sólo en el pensamiento racional, sino también incorporando el más alto grado, de todos los aspectos de las interacciones del ser humano con la naturaleza, esto es, el conocimiento y la verdad obtenidos de la interacción del cuerpo, la mente, el alma y el espíritu con todos los aspectos de la naturaleza (Cajete 2004,46).¹⁹

Por ejemplo, reconocer explícitamente que existen relaciones de interdependencia entre los seres humanos y la naturaleza que toman en cuenta la interacción del cuerpo y del espíritu, o bien cuestionar el enriquecimiento económico que se basa primordialmente en la explotación irracional de la naturaleza, son dos rasgos culturales claves de la *filosofía de los pueblos originarios*. De manera análoga, el estudio de la sabiduría y el conocimiento desarrollado por los *pueblos originarios*, tiene un lugar preponderante para el desarrollo científico y humanístico, puesto que permite acercarse a los “saberes soterrados” y olvidados, por los paradigmas hegemónicos impuestos por el colonialismo, el neocolonialismo y el colonialismo interno. Dichos “saberes soterrados” pueden ubicarse en distintas ramas de la cultura como: el arte, la medicina, la división social del trabajo, los sistemas sustentables de producción agrícola o las estructuras políticas de organización comunitaria.

Líneas arriba he hablado, brevemente, de la importancia social de esta investigación, la cual, entre otras cosas, consiste en desarrollar una *hermenéutica decolonial* que pueda contribuir a lograr el pleno reconocimiento de la sabiduría y la filosofía de los *pueblos originarios*, ya sea por parte de las instituciones académicas (universidades, centros de investigación) o de la opinión pública y los medios masivos de comunicación. En consecuencia la segregación que padecen las *filosofías de los pueblos originarios* es una falta de reconocimiento de sus derechos culturales²⁰. La

falta de reconocimiento (consciente o inconsciente) de las filosofías de los *pueblos originarios* puede entenderse entonces, como una negación de sus derechos culturales y civiles.

[...] estamos ante una situación de este tipo en donde el olvido y desprecio de las lenguas y culturas originarias del país nos han llevado a situaciones en las que todo el conocimiento implícito en nuestras lenguas sea también menospreciado y que hasta apenas ahorita estemos hablando en encuentros en donde nos dedicamos al estudio, reconocimiento y revaloración del pensamiento indígena contemporáneo, equiparándolo como un pensamiento filosófico a nivel de cualquier otra cultura del mundo (González Peña 2015,138).

Dicha falta de reconocimiento es uno de los principales factores que han contribuido a la ausencia de programas de estudio, enfocados en el análisis de las filosofías de los *pueblos originarios*; la falta de reconocimiento ha obstaculizado la investigación y el desarrollo de todo el potencial que existe en el pensamiento indígena contemporáneo, de allí la importancia académico-social que tiene su estudio y plena valoración. Una vez establecidas las primeras coordenadas que nos servirán de guía conviene remover la siguiente capa de sedimentos discursivos y reflexionar sobre la siguiente pregunta

¿Cuáles son los rasgos que definen la sabiduría y el conocimiento de los *pueblos originarios*? Para responder a esta pregunta conviene primero acudir a las fuentes históricas y después exponer las investigaciones más recientes. Debido a ello me parece ineludible exponer un ejemplo paradigmático –que se encuentra en el *Popol Vuh*– y que también es de suma utilidad para entender los rasgos que definen la sabiduría y el conocimiento de los *pueblos originarios*. El texto en cuestión hace referencia al proceso de creación de los primeros seres humanos, allí se indica que:

Fueron dotados de inteligencia; vieron y al punto se extendió su vista, alcanzaron a ver, alcanzaron a conocer todo lo que hay en el mundo. Cuando miraban,

entender y hacerse entender en las actuaciones políticas, jurídicas y administrativas, proporcionando para ello, cuando sea necesario, servicios de interpretación u otros medios adecuados”. *Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas*. Consultado el 22 de Noviembre de 2017. http://www.un.org/esa/socdev/unpfi/documents/DRIPS_es.pdf

¹⁹ Gregory Cajete es un investigador perteneciente al pueblo Tewa, sus líneas de investigación son: filosofía de la ciencia de los pueblos originarios, conocimiento tradicional y epistemología indígena.

²⁰ Específicamente, la importancia social de dicho reconocimiento ha sido expresada en el artículo 13 de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas: “1. Los pueblos indígenas tienen derecho a revitalizar, utilizar, fomentar y transmitir a las generaciones futuras sus historias, idiomas, tradiciones orales, filosofías, sistemas de escritura y literaturas, y a atribuir nombres a sus comunidades, lugares y personas, así como a mantenerlos. 2. Los Estados adoptarán medidas eficaces para asegurar la protección de ese derecho y también para asegurar que los pueblos indígenas puedan

al instante veían a su alrededor y contemplaban en torno a ellos la bóveda del cielo y la faz redonda de la tierra.

Las cosas ocultas [por la distancia] las veían todas, sin tener primero que moverse; en seguida veían el mundo y asimismo desde el lugar en donde estaban lo veían.

Grande era su sabiduría; su vista llegaba hasta los bosques, las rocas, los lagos, los mares, las montañas y los valles. En verdad eran hombres admirables Balam-Quitze, Balam-Acab, Mahucutab e Iqui-Balam.

Entonces les preguntaron el Creador y el Formador:—¿Qué pensáis de vuestro estado? ¿No miráis? ¿No oís? ¿No son buenos vuestro lenguaje y vuestra manera de andar? ¡Mirad, pues! ¡Contemplad el mundo, ved si aparecen las montañas y los valles! ¡Probad, pues, a ver!, les dijeron.

Y en seguida acabaron de ver cuánto había en el mundo. Luego dieron las gracias al Creador y al Formador:—¡En verdad os damos gracias dos y tres veces! Hemos sido creados, se nos ha dado una boca y una cara, hablamos, oímos, pensamos y andamos; sentimos perfectamente y conocemos lo que está lejos y lo que está cerca. Vemos también lo grande y lo pequeño en el cielo y en la tierra. Os damos gracias, pues, por habernos creado, ¡oh Creador y Formador!, por habernos dado el ser, ¡oh abuela nuestra!, ¡oh, nuestro abuelo!, dijeron dando las gracias por su creación y formación.

Acabaron de conocerlo todo y examinaron los cuatro rincones y los cuatro puntos de la bóveda del cielo y de la faz de la tierra (*Popol Vuh* 1993,105-106).

En relación con este fragmento quiero destacar la importancia atribuida al lenguaje y al sentido de la vista, los cuales son dos rasgos culturales que serán analizados con más detalle en relación con la sabiduría del pueblo nahua. Asimismo es necesario destacar desde este momento la categoría de la dualidad, pues es uno de los rasgos cognitivos fundamentales de la sabiduría y el conocimiento desarrollado por los *pueblos originarios* de Mesoamérica; en este caso se expresa mediante la mención a los ancestros que conforman la pareja primordial, (nuestro abuelo y nuestra abuela).

También quiero destacar el hecho de que los primeros humanos fueron capaces de conocerlo todo y examinaron los cuatro puntos de la bóveda del cielo y de la tierra, sin embargo, el conocimiento humano

es finito y ello está mencionado en esta misma obra. La finitud del conocimiento humano es un tema filosófico central, sin embargo, por razones de espacio, dicho tema será abordado nuevamente en el capítulo cinco. Por el momento es suficiente con exponer estas coordenadas para dar cuenta de algunos de los rasgos fundamentales que dan cuenta de la sabiduría y el conocimiento de los *pueblos originarios* de Mesoamérica.

Lo que en el texto anterior se expresa de manera simbólica también puede ser comprendido de forma analítica, con base en los trabajos realizados por los investigadores de los *pueblos originarios*. Por ejemplo, este tipo de conocimiento, se encuentra fundamentado en un largo proceso de observación y aprendizaje. Para su análisis resulta prioritario poner en claro el marco teórico, a partir del cual se desarrollará este acercamiento. En principio quiero subrayar que mi intención es exponer algunos de los rasgos culturales involucrados en la producción del conocimiento. Para ello he tomado como punto de partida la noción de *ciencia de los pueblos originarios*, o “Native science”, desarrollada por el investigador del pueblo Tewa, Gregory Cajete:

Ciencia de los pueblos originarios, es un concepto amplio que puede incluir metafísica, filosofía, arte y arquitectura, tecnologías prácticas, agricultura, así como también el ritual y las ceremonias practicadas por los pueblos indígenas del pasado y del presente. Más específicamente, la *ciencia de los pueblos originarios* incluye áreas como la astronomía, la siembra, la domesticación de plantas, la medicina, la caza, la pesca, la metalurgia, la geología- estudios relacionados con plantas, animales y fenómenos naturales que pueden extenderse hasta la espiritualidad, comunidad, creatividad y tecnologías que sostienen el medio ambiente y soportan los aspectos esenciales de la vida humana (Cajete 2004,47).

Lo que aquí puede apreciarse es un panorama amplio de las ramas del conocimiento producido por los *pueblos originarios*, sin embargo, lo que me interesa delinear no sólo es el contenido, sino mostrar la interacción que existe entre la creación de conocimientos y los rituales, pero sobre todo destacar el hecho de que el conocimiento de los *pueblos originarios* tiene un carácter práctico y se encuentra vinculado a un proceso de observación directa de los ciclos de la naturaleza.

za. Asimismo, la experiencia juega un papel clave en el desarrollo de la ciencia de los *pueblos originarios*, pues se trata de un saber obtenido mediante un proceso de verificación. “Los ancestros eran respetados como portadores de conocimiento, sabiduría y experiencia. En consecuencia ellos ocupan la primera línea de guías, maestros y facilitadores en el aprendizaje de la ciencia de los *pueblos originarios*” (Cajete 2004, 54).

Sobre este punto conviene aclarar que, la experiencia sobre la que se basa el conocimiento de los pueblos originarios no es sólo subjetiva, se trata también de una herencia colectiva, la cual se expresa a través de la cultura material, pero también a través del patrimonio intangible. “La herencia colectiva de la experiencia con el mundo natural, la ciencia de los pueblos originarios es un mapa de la realidad natural, dibujado a partir de la experiencia de miles de generaciones humanas” (Cajete 2004, 47).

Entre los conocimientos y técnicas más destacados, producidos por los *pueblos originarios* de México, se encuentran aquellos relacionados con el cultivo del maíz, el cual implica un trabajo paciente para mejorar las semillas y que implica también un conocimiento de los diferentes tipos de suelo y las técnicas agrícolas. Asimismo, el conocimiento sistemático de las plantas y sus propiedades curativas es otra de las aportaciones que merece ser estudiada con mucha atención, así como también el conocimiento relacionado con el manejo de los recursos naturales.

Entonces: ¿Cuál es el marco teórico que nos permite comprender el proceso de construcción del conocimiento de los *pueblos originarios*? Según la propuesta de Gregory Cajete, la noción de *mente metafórica* permanece como el primer fundamento de la ciencia de los *pueblos originarios* de América del Norte. Además de reconocer este fundamento, una *epistemología intercultural*²¹ ha de poner bien en claro que: “el conocimiento puede ser reunido a través del cuerpo, la mente y el corazón en estados alterados del ser, en cantos y danzas, en la reflexión o la meditación, y en sueños o visiones” (Cajete 2004, 52).

21 “El fenómeno de la interculturalidad no es para mí sólo una categoría estética o intelectual, sino también existencial y “experiencial” [...] El pensamiento filosófico intercultural rechaza la idea de la pureza total de una cultura como un mito o una ficción. Este rechazo aplica “incluso” a la filosofía, la cual es uno de los productos más delicados de la cultura y la mente humana. Entonces el pensamiento filosófico intercultural rechaza cualquier clamor exclusivo y absolutista –sin importar si es europeo o no europeo– de estar en posesión de una sola verdad filosófica” (Mall 2000, 11-12).

COLONIALISMO, NEOCOLONIALISMO Y COLONIALISMO INTERNO

¿Cuáles son los elementos necesarios para desarrollar una *hermenéutica decolonial*? Para responder a esta pregunta primero es indispensable analizar minuciosamente algunos conceptos claves como: *colonialismo*, *neocolonialismo* y *colonialismo interno*. Dicho análisis es pertinente debido a que el significado de la palabra *descolonización* puede resultar ambiguo; por eso antes de continuar con las reflexiones de este apartado, me parece importante exponer brevemente lo que en esta investigación se entiende por cada uno de los tres conceptos mencionados:

El término *colonialismo* es importante para definir la forma específica de explotación cultural, que se desarrolló con la expansión de Europa en los últimos 400 años. No obstante que muchas civilizaciones tempranas tenían colonias, y no obstante que percibían su relación con ellas como las de un imperio central en relación con la periferia de culturas bárbaras, marginales y provincianas, un número de factores cruciales participaron en la construcción de las prácticas imperiales post-renacentistas. Edward Said propone la siguiente distinción: “*imperialismo* significa en la práctica, la teoría y las actitudes de un centro metropolitano dominante que gobierna un territorio distante; *colonialismo*, el cual generalmente es una consecuencia del imperialismo, es el establecimiento de asentamientos en un territorio distante (Ashcroft, Bill; Griffiths, Gareth and Tiffin Helen 2007, 40-44).

Como puede apreciarse, uno de los rasgos fundamentales del *colonialismo* se caracteriza por el establecimiento de asentamientos en un territorio distante, tal y como efectivamente ocurrió en América durante los siglos XVI al XIX. A partir de entonces diversos movimientos sociales buscaron la Independencia política de esos territorios colonizados, lo cual dio origen a los Estados nacionales en América Latina. No obstante, para evitar caer en una postura ingenua es indispensable aclarar que los mecanismos de estigmatización, colonización y exterminio no acabaron con la instauración de los Estados nacionales, incluso algunos de estos mecanismos se exacerbaban; otros simplemente mutaron o cambiaron de forma²².

22 Reconocer que este proceso de descolonización se encuentra inconcluso y que no ha finalizado, hace posible reflexionar sobre temas

Por su parte, el *neocolonialismo* no tiene como objetivo establecer asentamientos en los países y territorios colonizados, en vez de ello se enfoca en la implementación de mecanismos de expropiación económica, de extracción desmedida de los recursos naturales y de explotación de la fuerza de trabajo²³. La expresión más descarnada del neocolonialismo se expresa mediante el modelo económico extractivista, el cual trata de justificarse mediante el uso de términos como “progreso”, “desarrollo sustentable” y “crecimiento económico”.

El *colonialismo interno* es una categoría que sirve para explicar las estrategias de explotación económica y discriminación racial o de clase al interior de un Estado-nación, y no necesariamente por parte de una potencia extranjera o de las compañías multinacionales. No obstante, además del enriquecimiento de un país a expensas de otro, o de una clase social a expensas de otra, también es necesario tomar en consideración la explotación de unos pueblos sobre otros:

La definición del colonialismo interno está originalmente ligada a fenómenos de conquista, en que las poblaciones de nativos no son exterminadas y forman parte, primero, del Estado colonizador y, después, del Estado que adquiere una independencia formal, o que inicia un proceso de liberación, de transición al socialismo o de recolonización y regreso al capitalismo neoliberal. Los pueblos, minorías o naciones colonizados por el Estado-nación sufren condiciones semejantes a las que los caracterizan en el colonialismo y el neocolonialismo a nivel internacional: habitan un territorio sin gobierno propio; se encuentran en situación de desigualdad frente a las élites de las etnias dominantes, a las burguesías y oligarquías del gobierno central o a los aliados y subordinados del mismo; sus habitantes no participan en los más altos cargos políticos del gobierno central (González Casanova 2006, 410).

de importancia social, desde una perspectiva crítica, pues en la actualidad es posible apreciar la forma en que se implementan diversas estrategias de corte neocolonial en los territorios habitados por los *pueblos originarios* de México, y el pueblo nahua no es la excepción. Específicamente, se trata de estrategias de extractivismo económico, que buscan legitimarse bajo las premisas del *desarrollo* y el *libre comercio*.
²³ A este tipo de dominación económica se le ha dado el nombre de *neocolonialismo*, pues el interés de las potencias coloniales ya no es el de establecer asentamientos para habitar los territorios, sino que los objetivos principales son obtener los recursos naturales, así como administrar las ganancias derivadas de ello, sin tener que establecer colonias en los territorios, sino más bien transformando a la propia colonia en un mercado y en una fuente de mano de obra barata y de materias primas.

Además de los factores políticos mencionados anteriormente, el *colonialismo interno* se caracteriza por no tomar en cuenta los derechos de los *pueblos originarios*, o de las clases sociales oprimidas y marginalizadas (mujeres, adultos mayores, pobres). Dicha falta de reconocimiento se vincula con otros fenómenos sociales como la discriminación y el racismo, los cuales son encubiertos por la demagogia estatal, la cual se envuelve flamígeramente en la bandera del discurso nacionalista, o bien por la demagogia económica que pretende legitimarse detrás de un discurso burocrático y científicista que utiliza a modo las nociones de *objetividad*, *desarrollo* y *progreso* como arietes retóricos para negar diversos derechos culturales:

[...] los derechos de sus habitantes y su situación económica, política, social y cultural son regulados e impuestos por el gobierno central; en general, los colonizados en el interior de un Estado-nación pertenecen a una “raza” distinta a la que domina en el gobierno nacional que es considerada “inferior” o, a lo sumo, es convertida en un símbolo liberador que forma parte de la demagogia estatal; la mayoría de los colonizados pertenece a una cultura distinta y habla una lengua distinta de la “nacional” (González Casanova 2006, 410).

Como puede apreciarse, el *colonialismo* y el *neocolonialismo* son dos fenómenos sociales que se presentan en el plano internacional. Por su parte, el *colonialismo interno* se desarrolla al interior del Estado-nación, pero también puede entenderse como un proceso de internalización individual del pensamiento colonial: “[...] creo que en situaciones de colonialismo interno el disciplinamiento burocrático está inextricablemente ligado a la segregación colonial y esta situación superpuesta crea formas de violencia que condensan otros horizontes del pasado, formas arcaicas y modernas de dominación” (Rivera Cusicanqui 2015, 28).

Cualquiera de las tres formas de colonialismo analizadas anteriormente se caracteriza por el ejercicio de una violencia específica, ya sea a través de la dominación militar, la explotación económica, la discriminación o el racismo. Cada una de estas tres formas ha de ser examinada críticamente para entender las problemáticas concretas que enfrentan los *pueblos originarios* de México en la actualidad, y también para

construir los marcos de interpretación adecuados sobre los que ha de trabajar una *hermenéutica decolonial*.²⁴

LA HERMENÉUTICA DECOLONIAL

La palabra *descolonización* puede resultar problemática, debido a su amplitud y alcance, por eso en esta sección mis esfuerzos se concentrarán en hacer una breve exposición de algunos elementos teóricos utilizados para expresar lo que se puede entender bajo este concepto. “La descolonización, como se sabe, es un proceso histórico: es decir, que no puede ser comprendida, que no resulta inteligible, traslúcida a sí misma, sino en la medida en que se discierne el movimiento historizante que le da forma y contenido” (Fanon 1987, 31). Destacar este carácter histórico hace visible la importancia de tomar en cuenta el estudio del pasado, pero siempre en función del presente, además permite poner en cuestión aquellas interpretaciones que consideran que la *descolonización* representa una ruptura con el pasado, a la manera de una tabula rasa. Algunas de las propuestas teóricas que si toman en cuenta esta perspectiva histórica se encuentran en (Dussel 1992), (Cusicanqui 2015) y (Mignolo 2016)

Así entendida la *descolonización* no es un proceso abstracto, sino que tiene objetivos y metas muy concretas, que no se reducen a la lucha política y a la emancipación económica, sino que sus efectos se vinculan estrechamente con otras ramas de la cultura. Por ejemplo: “La descolonización realmente es creación de hombres nuevos. Pero esta creación no recibe su legitimidad de ninguna potencia sobrenatural: la “cosa” colonizada se convierte en hombre en el proceso mismo por el cual se libera” (Fanon 1987, 31).

²⁴ Comencemos con una definición de *hermenéutica*. Sé que hay varias concepciones de ella, pero no creo que descuide sus notas sustantivas si la caracterizo como la disciplina que versa sobre la interpretación de textos. Digo “disciplina” porque puede discutirse si la hermenéutica es ciencia o arte, y yo creo que tiene algo de los dos. No es, ciertamente una ciencia estricta, pero tampoco es una mera técnica o intuición artística. Me satisface más la relación que establece Gadamer entre la hermenéutica y la *phronesis* aristotélica o prudencia, porque es el conocimiento en el contexto, la razón contextualizada. Interpretar es comprender en profundidad, y el texto puede ser de varias clases, no sólo escrito. Gadamer añade a los tipos de texto el diálogo y Ricoeur la acción significativa, y un texto también puede ser una pintura, una escultura, etcétera. Para Heidegger la realidad misma es texto, y por eso su ontología era una “hermenéutica de la facticidad”, y por ello también Gadamer hablaba de la universalidad de la hermenéutica, pues en todo lo que hacemos interpretamos (Beuchot 2015, 127-145). México. Consultado 20.06.2020 http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S018524502015000100006

La posibilidad de concebir un nuevo tipo de ser humano (descolonizado) se encuentra directamente vinculada con un proceso de liberación, es decir, de un proceso social y cultural que no solo se limita a un cambio de gobierno, o de modelo económico.

La descolonización²⁵ no ha de identificarse solamente con un proceso de liberación política, aunque lo presupone; sin embargo, tal y como la historia ha mostrado, no es suficiente que un país logre su independencia política, pues en la actualidad existen diversos factores que dificultan su plena emancipación. De hecho la descolonización no se reduce a la lucha de un país o de un pueblo en particular, sino que su alcance es mucho mayor. “La descolonización es simplemente la sustitución de una “especie” de hombres por otra “especie” de hombres” (Fanon 1987,30). Sobre este punto quiero precisar que la sustitución de una “especie de humanidad”, no es una cuestión biológica o racial, aquí el termino especie hace referencia a un nuevo tipo de ser humano en el campo de la cultura y de los valores.

Antes de proseguir resulta conveniente preguntarse ¿en qué sentido es pertinente desarrollar una *hermenéutica decolonial*, cuyo objetivo es el reconocimiento de la sabiduría de los *pueblos originarios*? Para responder a esta pregunta es necesario destacar que el derecho a la tierra tiene un lugar preponderante, debido a su capacidad de asegurar la supervivencia y la dignidad, pero no de una manera abstracta, sino concreta, es decir, en su materialidad más inmediata.

²⁵ Esta investigación se caracteriza por presentar una *hermenéutica decolonial*, para ello su base principal radica en la propuesta de autores como Frantz Fanon, Albert Memmi, Vine Deloria, Gregory Cajete y Linda Tuhiwai Smith, por supuesto que se han considerado la obra y las aportaciones de autores como Walter Mignolo, Boaventura de Sousa y Enrique Dussel, sin embargo, la diferencia filosófica con estos últimos no radica en el enfoque, sino en la metodología empleada. Esto es perfectamente entendible si subrayamos que la metodología empleada para analizar el pensamiento de los *pueblos originarios* ha de ser distinta de aquella utilizada para analizar el pensamiento latinoamericano. Por ejemplo, la investigación que se presenta a continuación pretende analizar las categorías de sabiduría (*tlamatiliztli*) y conocimiento (*tlaixmatiliztli*) con base en los idiomas de los *pueblos originarios*, en este caso específico del idioma náhuatl. Trabajar directamente con el idioma es clave pues le permite al investigador acudir a las fuentes primarias como códices y manuscritos, pero también le permite consultar con los sabios e intelectuales de las comunidades nahuas contemporáneas. Asimismo, otro rasgo clave del enfoque decolonial consiste en tomar en cuenta, de manera crítica y rigurosa, las aportaciones de los investigadores nahuas en la construcción del marco teórico y la metodología, lo cual permite la implementación efectiva de metodologías de investigación colaborativas. Las aportaciones de la investigación que aquí se presenta pueden ubicarse en las áreas de la filosofía intercultural, la antropología filosófica, la filosofía de la cultura, la filosofía en México, la historia de la ciencia, etc.

Para el pueblo colonizado, el valor más esencial, por ser el más concreto, es primordialmente la tierra: la tierra que debe asegurar el pan y, por supuesto, la dignidad. Pero esta dignidad no tiene nada que ver con la dignidad de la “persona humana”. Esa persona humana ideal, jamás ha oído hablar de ella. Lo que el colonizado ha visto en su tierra es que podían arrestarlo, golpearlo, hambrearlo impunemente, y ningún profesor de moral, ningún cura, vino a recibir los golpes en su lugar y a compartir con él su pan (Fanon 1987,30).

Reconocer que la tierra es un valor concreto del que depende la subsistencia y la dignidad es un aspecto fundamental para entender las implicaciones que tiene la descolonización con la visión de mundo de los *pueblos originarios*. En primer lugar, como se ha dicho, porque está directamente relacionado con la alimentación y la subsistencia; pero también por la fuerte *relación espiritual* que existe con la tierra y la naturaleza. Dicha relación muy pocas veces es tomada en cuenta en el diseño e implementación de políticas públicas. Esto quiere decir que la tierra no sólo tiene un valor económico, sino también un valor moral y espiritual que se relaciona directamente con la dignidad no sólo de manera individual; por eso el derecho a la tierra tiene un carácter colectivo. Asimismo, la poca atención que se pone en el valor espiritual de la tierra, ha sido un fuerte obstáculo para entender plenamente otras formas de propiedad y de tenencia de la tierra,²⁶ distintos al paradigma imperante en las sociedades industrializadas y de consumo.

Después de exponer los posibles sentidos que tiene la palabra descolonización, entendida como proceso histórico y como creación de un nuevo tipo de humanidad, ha llegado el turno de mostrar cómo se ha entendido, desde una perspectiva filosófica, ese proceso en el continente americano, pues la colonización no es sólo un concepto, sino un proceso real, descarnado y violento, que afectó todos los órdenes de la vida cotidiana de los *pueblos originarios*. La colonización como figura económico-política fue resultado de la acción de varias instituciones, entre las que vale la pena nombrar, la Iglesia Católica, la Corona Española y los ejércitos invasores, los cuales permitieron la imple-

mentación del régimen colonial, y del sistema de encomiendas, en el cual los habitantes de los *pueblos originarios* y los esclavos provenientes de África eran considerados únicamente como una fuente de fuerza de trabajo y de mano de obra:

Colonización (*Kolonisierung*)” del mundo de la vida (*Lebenswelt*) no es aquí una metáfora. Tiene la palabra el sentido fuerte, histórico, real; es la cuarta figura que va adquiriendo el 1492. “Colonia” romana (junto a la “columna” de la ley) eran las tierras y culturas dominadas por el Imperio –que hablaban latín (al menos sus elites) y que pagaban tributo–. Era una figura económico-política. América Latina fue la primera colonia de la Europa moderna –sin metáforas, ya que históricamente fue la primer “periferia” antes que el África y el Asia (Dussel 1992, 48-49).

El régimen colonial no solo se concentró en la explotación y en el saqueo económico, sino también en la colonización religiosa y cultural. La imposición de la religión católica y la erradicación de los idiomas de los *pueblos originarios*, han tenido un efecto devastador, el cual perdura hasta el presente. La imposición de las lenguas coloniales como: el español, el portugués o el inglés, ha provocado el desplazamiento de las lenguas indígenas, ya sea por motivos económicos, o bien debido a la discriminación y falta de reconocimiento que impera en la actualidad. A este fenómeno se le puede denominar como colonización cultural y sus efectos se extienden hacia otras partes de la sociedad:

Colonización del “modo” como aquellas gentes vivían y reproducían su vida humana. Sobre el efecto de aquella “colonización” del mundo de la vida se construirá la América Latina posterior: una raza mestiza, una cultura sincrética, híbrida, un Estado colonial, una economía capitalista (primero mercantilista y después industrial) dependiente y periférica desde su inicio, desde el origen de la Modernidad (su “Otra-cara”: *te-ixtli*). El mundo de la vida cotidiana (*Lebenswelt*) conquistadora-europea “colonizará” el mundo de la vida (Dussel 1992, 50-51).

La dominación de los cuerpos y de las almas, se convirtió en el objetivo central de la empresa colonizadora, la cual posteriormente fue identificada con las nociones de modernización y civilización. De esta

²⁶ El pueblo nahua, a lo largo de su Historia, ha desarrollado diferentes formas de tenencia y propiedad de la tierra. Un análisis de las diferentes formas de propiedad se encuentra en (Lockhart 1992,141-202). Debido a la amplitud de este tema, algunas de estas formas serán analizadas, con más detalle, en el capítulo 4.

manera, las acciones violentas perpetradas por los colonizadores o sus instituciones eran generalmente minimizadas y consideradas como los costos necesarios que conlleva todo “proceso civilizador”, pues los habitantes de los *pueblos originarios*, ni siquiera eran reconocidos como seres humanos. Así, desde la llegada de Cristóbal Colón y durante todo el siglo XVI, la cruzada civilizatoria se fue extendiendo a lo largo de todo el continente americano. A partir de entonces es visible un proceso de enajenación, es decir, de extrañamiento con el mundo. Los *pueblos originarios* han sido expulsados de sus territorios, han vivido bajo amenazas o persecuciones constantes, las antiguas costumbres fueron consideradas únicamente como idolatría y la actividad económica se enfocó en la explotación de los recursos naturales, así como en aumentar los márgenes de ganancia.

Al principio de este apartado se ha hecho énfasis en que el proceso de descolonización es comprensible en la medida en que se hace explícito el movimiento historizante que le da forma, sin embargo, vale la pena aclarar que ese carácter histórico no debe confundirse con un devenir abstracto, por el contrario tiene un carácter corporal concreto y se relaciona con facultades vitales como la memoria y el pensamiento. De acuerdo con Silvia Rivera Cusicanqui:

[...] la descolonización sólo puede realizarse en la práctica. Se trataría empero de una práctica reflexiva y comunicativa fundada en el deseo de recuperar una memoria y una corporalidad propias. Resulta de ello entonces que tal memoria no sería solamente acción sino también ideación, imaginación y pensamiento (Rivera Cusicanqui 2015, 28).

En suma, los principales elementos a tomar en cuenta para desarrollar una *hermenéutica decolonial* consisten en: a) Reconocer que existen diferentes formas de colonialismo que se expresan en el ámbito político, económico y educativo; 2) La descolonización es un proceso histórico que no se limita a la independencia política, sino que se extiende al ámbito de la cultura y la sociedad; 3) La descolonización implica la creación de un nuevo tipo de ser humano, a través de un proceso de liberación y 4) Reconocer que para los pueblos colonizados, el valor primordial y más concreto es la tierra, pues asegura la subsistencia y la dignidad.

LA CATEGORÍA DE PUEBLO

Una vez llegados a este punto conviene explicar otra categoría que se puede prestar a ambigüedad; particularmente me interesa hacer un análisis general de la categoría de pueblo para entender la forma en que se aplica a los *pueblos originarios* de América. Llevar a cabo esta clarificación es muy importante, pues además de ser una palabra polisémica, es decir, con varios significados, en las últimas décadas, también ha servido para justificar ideologías de carácter político como el *populismo*. Debido a ello conviene explicar puntualmente a que nos referimos en esta investigación, para entonces comprender el alcance que tiene la categoría de *pueblos originarios*, o pueblos indígenas.

En relación con este asunto, el filósofo Luis Villoro considera que una definición de pueblo puede ser: “cualquier forma de comunidad humana unida por la conciencia y la voluntad de construir una unidad capaz de actuar con vistas a un porvenir común” (Villoro 2007,153). En esta propuesta se resalta la “conciencia” y la “voluntad” de construir una unidad capaz de actuar; esa capacidad de actuar colectivamente es un rasgo cultural que vale la pena destacar. Asimismo, esta definición hace explícita la finalidad de la acción conjunta gracias a la figura del “porvenir común”. En este sentido un *pueblo*, también puede entenderse como una agrupación humana que consciente y voluntariamente comparte un destino colectivo. No obstante, a pesar de esas sutiles diferencias, el propio Luis Villoro reconoce que aunque la palabra se use a menudo con un significado vago y general, los investigadores suelen coincidir en atribuirle dos características definitorias: una histórica y otra subjetiva. “La primera se refiere a una unidad de cultura en el espacio y el tiempo, la segunda, a la conciencia y la voluntad de pertenencia a una comunidad” (Villoro 2007,154).

La segunda característica definitoria se relaciona con dos palabras con una fuerte carga filosófica: la “conciencia” y la “voluntad”. En este caso es suficiente con señalar que su función se relaciona con un proceso de pertenencia a un grupo humano, ya sea por medio de lazos de parentesco, laborales o de solidaridad. Antes de seguir adelante conviene no perder de vista que es necesario poner de relieve que la definición de *pueblo* vigente en la legislación internacional se encuentra en el convenio 169 de la Organización

Internacional del Trabajo OIT²⁷. En la conformación de dicha definición se encuentran los elementos jurídicos señalados anteriormente.

Para continuar con este examen de cada una de las partes constitutivas de la categoría de pueblo resulta pertinente realizar una síntesis provisional. Podríamos proponer, en síntesis una definición de “pueblo”. Llamariamos “pueblo” a cualquier forma de comunidad humana que cumpliera con los siguientes requisitos: “1) tener una unidad de cultura, la que comprende instituciones sociales que garantizan la permanencia y continuidad de esa cultura; 2) asumir un pasado histórico y proyectar un futuro común; 3) reconocerse en una identidad colectiva y decidir aceptarla; 4) referirse a un territorio propio. Cualquier entidad social que tuviera esas condiciones tendría derecho a la autodeterminación” (Villoro 2007, 154).

Por eso, antes de continuar conviene reflexionar sobre las siguientes preguntas: ¿Qué se entiende por *pueblos originarios*?, ¿Qué tiene que ver el lenguaje, para pensar los *pueblos originarios*? Para responder a dichas preguntas –en concordancia con la *hermenéutica decolonial* propuesta– a continuación presentaré algunas de las reflexiones realizadas por investigadores e intelectuales provenientes de diversos *pueblos originarios* de México. Para responder a la primera pregunta, me parece pertinente examinar las consideraciones del filósofo maya-tzotzil, Miguel Hernández Díaz.

–Yo no utilizo el término indígena, tampoco utilizo el de indio. Inclusive no me identifico. Yo soy maya chiapaneco, porque ser indio es ser excluido ¿ser indígena también no? Según lo que se dice en la academia. Indio pues es un poco insulto (...), pero ya indígena no, es ya más suave, ya no insulta a la persona.

Pero la pregunta ¿qué se entiende por los *pueblos originarios*? Aquí pongo las supuestas definiciones. Como ya dije que no solamente se refiere a los pueblos sino, son personas que reconocen su origen, aquí ontológico, bueno también hay que utilizar las categorías filosóficas ¿no?

Entonces póngase: los *pueblos originarios* tienen el sentido por su origen ontológico. Por haber llegado

27 En el convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo OIT, los “pueblos indígenas” se definen con base en tres características principales: 1) descender de los pueblos anteriores a la colonización (factor histórico); 2) conservar su cultura propia, esto es sus instituciones sociales, económicas, culturales y políticas o parte de ellas” (factor sociocultural)”, y 3) tener consciencia de su identidad (factor subjetivo).

primero al lugar –es que así se piensa allá– el que llega primero a fundar, a vivir en “X” lugar, eso es lo que le da un sustento de ser nativo de allá u originario de ese lugar.

Por haber fundado el pueblo, eso también le da sustento para ser nativo u originario de ese lugar.

Por haber trabajado primero la tierra, eso también le da sustento, le da sustento de que él es el primero que habita y habitó ese lugar donde está la persona.

Por haber contactado primero a la naturaleza, como ya dije en un principio, la naturaleza es muy común en el pensamiento de los pueblos, no me refiero nada más en el pueblo maya, también estoy seguro en el pueblo náhuatl y también los incas.

Bueno es que ha sido mi trabajo de investigación sobre mayas, nahuas y quechua aimara. Entonces, yo he estado allá, es cierto que no hablo náhuatl, ni quechua aimara, pero por eso yo hago investigaciones, hago preguntas, entrevisto, voy, convivo²⁸.

En síntesis, desde una perspectiva filosófica, el *sentido ontológico* de los pueblos originarios tiene cuatro características principales: 1.- Por haber trabajado la tierra, 2.- Por haber contactado a la naturaleza, 3.- Por haber fundado el pueblo y 4.- Por haber llegado primero a fundar, a vivir en un lugar (generalmente desde tiempos precoloniales). Una vez mencionadas estas características conviene explicar brevemente cuáles son sus implicaciones.

En primer lugar quiero destacar que la reflexión hecha por el filósofo maya sobre el término *origen*, se relaciona con la ontología²⁹, es decir, no es una connotación arbitraria o superflua; por el contrario hace referencia al fundamento. Llama la atención el matiz que se expresa cuando se menciona que alguien es originario, porque llegó a fundar un pueblo o comunidad.

Además de este hecho fundacional existen otros rasgos culturales importantes que vale la pena destacar.

28 Las ideas expresadas en esta sección fueron desarrolladas por el autor en la Conferencia Magistral: “Dialogando con la filosofía de los pueblos originarios de América (*Abya Yala*)”, la cual se llevó a cabo en el Aula Magna de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, efectuada el 22 de marzo de 2018. La grabación completa puede verse en: <https://www.youtube.com/watch?v=tlz0g3sL9c>

29 “Ontología o doctrina que estudia los caracteres fundamentales del ser, los caracteres que todo ser tiene y no puede dejar de tener. Las proposiciones principales de la metafísica ontológica son las siguientes: 1) existen determinaciones necesarias del ser, esto es determinaciones que ninguna forma o modo de ser puede dejar de tener. 2) tales determinaciones se hallan en todas las formas y en todos los modos de ser particulares” (Abagnano 1984, 794).

Por ejemplo, otra forma de concebir ese sustento para ser nativo u originario es haber trabajado primero la tierra. Este no es un hecho menor, pues —como mencionaba Fanon— la tierra es el valor fundamental, para muchos de los pueblos que han padecido los indeseables efectos de la colonización. Así, en el planteamiento anterior se puede apreciar la importancia que tiene la tierra en el pensamiento de los *pueblos originarios*³⁰ de México.

Otro rasgo notable es cuando se afirma “por haber contactado primero a la naturaleza”. Destacar este rasgo es importante, pues permite poner en evidencia las convergencias entre la filosofía de los *pueblos originarios* y el pensamiento de carácter ecológico y ambientalista. Reflexionar sobre la relación entre el ser humano y la naturaleza con base en una perspectiva distinta permite construir alternativas —tal y como se mencionó al principio de esta introducción— para afrontar diversas problemáticas sociales relacionadas con: a) La preservación del medioambiente y los recursos naturales y b) Cuestionar el enriquecimiento económico que se basa primordialmente en la explotación irracional de la naturaleza.

Asimismo, me parece pertinente subrayar algunos aspectos relacionados con la metodología de investigación. Por ejemplo, en este caso el filósofo maya-tzotzil (quien ha escrito una tesis de doctorado sobre el pensamiento desarrollado por las culturas maya, náhuatl y quechua-aimara) hace explícita su forma de proceder en relación con el estudio de otras culturas y formas de pensamiento. De la misma manera, destaca la importancia que tiene acercarse a los idiomas de los *pueblos originarios*, aunque tampoco lo considera una limitación definitiva; él es hablante de tzotzil, pero no de náhuatl o quechua, pero nos explica la forma en que es posible superar esos condicionamientos, por ejemplo a través de la implementación de metodologías de investigación colaborativas, por eso para superar esos condicionamientos es necesario ir a las comunidades indígenas, hacer

³⁰ En relación con la noción de *pueblos originarios*, también resulta pertinente exponer la posible crítica al hecho de que la asociación con el “origen” corre el riesgo de situar a los pueblos en el pasado y verlos como no coetáneos. Según Silvia Rivera Cusicanqui: “empiezo a ver un proceso de deriva con respecto a los viejos esquemas de la izquierda, de una rapidísima reconversión de la izquierda a un discurso indianista. Ahí surge el discurso de lo originario, del cual ya en ese momento reniego, y me pregunto quiénes quieren ver a los indios en un museo o en una jaula como especies en extinción Rivera Cusicanqui (2010, Julio 30). Entrevista con Silvia Rivera Cusicanqui. Consultado el 15.08.2020. <https://web.archive.org/web/20140110163525/http://tintalimon.com.ar/libro/CHIXINAKAX-UTXIWA/Silvia-Rivera-Cusicanqui-en-Buenos-Aires>

preguntas y entrevistas, y sobre todo convivir con la gente.

Por último quiero establecer algunas coordenadas teóricas en relación con el alcance que tiene el término ontología, pues es una palabra polisémica y por ello se puede prestar a ambigüedades. Tal y como mencioné al inicio de esta introducción se utilizará como referente la propuesta de Philippe Descola (2013) en relación con los diferentes tipos de ontologías o disposiciones del Ser, a saber: *animismo*³¹, *totemismo*, *naturalismo*, *analogismo*, las cuales funcionan como herramientas heurísticas³² y pueden estar superpuestas entre sí.

| | | | |
|--------------------------|-------------|------------|--------------------------|
| Interioridades similares | animismo | totemismo | Interioridades similares |
| Fisicalidades disímiles | | | Fisicalidades similares |
| Interioridades disímiles | naturalismo | analogismo | Interioridades disímiles |
| Fisicalidades similares | | | Fisicalidades disímiles |

Tabla 1. Las cuatro ontologías (Descola 2013, 122).

La pertinencia de examinar críticamente esta propuesta radica en el hecho de que el filósofo francés ubica a la “ontología mexicana” en el campo del analogismo. Para ello toma como base las investigaciones de Alfredo López-Austin (1996, [1980]). En este campo específico, la aportación del filósofo francés consiste en mostrar la pertinencia de hablar de ontología y no exclusivamente de ideología. La diferencia puede parecer sutil o imperceptible, sin embargo, para una mente filosófica este es un aspecto notable sobre el que es necesario profundizar. Asimismo,

³¹ En las últimas décadas, la(s) visión(es) del mundo de las llamadas religiones indígenas han recuperado el interés académico. Los estudiosos de la religión, los antropólogos y los escritores indígenas se han comprometido en un nuevo campo de investigación llamado nuevo animismo caracterizado por una diversidad de posiciones internas y externas. Este campo contiene un inmenso potencial para inspirar a los debates generales en el estudio de la religión porque aborda cuestiones fundamentales sobre la hermenéutica, la epistemología, los objetivos epistémicos, las identidades disciplinarias y la influencia de la ontología occidental en la investigación científica y académica. (Laack 2020b,1)

³² “Los movimientos radicales como el posestructuralismo y el poscolonialismo critican lo que subyace (por ejemplo, Derrida 1974) y la correlación de los conceptos científicos y la metafísica de la presencia expresada lingüísticamente con la verdad objetiva en la filosofía y las ciencias occidentales. Si seguimos la posición de estos movimientos, podemos ver a los conceptos académicos no sólo como verdaderos o falsos y más o menos adecuados a los objetivos la realidad. En cambio, podemos verlos como meros dispositivos heurísticos basados en la ontología particular y la posición relacional de las personas que los utilizan” (Laack 2020b,4)

también es muy importante resaltar que ésta no es la única forma de estudiar la ontología que subyace en la visión del mundo nahua, y por eso uno de los objetivos de esta investigación es mostrar otro posible enfoque, basado en el análisis de las *metáforas ontológicas* presentes en el idioma náhuatl.

Así para avanzar con la *estratigrafía del discurso* propuesta en esta investigación conviene empezar a remover los sedimentos coloniales en relación con la forma en que se construye el conocimiento de los *pueblos originarios* de Mesoamérica, para ello es necesario excavar sistemáticamente al interior del *estrato epistemológico*, especialmente en el sitio en donde se expresan los procesos o *estructuras cognitivas*. Dichas *estructuras cognitivas* también han sido concebidas como *habitus* o esquemas integradores: “Los procesos cognitivos presuponen una activación paralela de las redes neuronales distribuidas a través del sistema nervioso que se estabilizan y se diferencian gradualmente durante los primeros años de desarrollo en los niños en una relación cercana con los estímulos que provienen del medio ambiente” (Descola 2013, 101).

Así para entrar de lleno en materia conviene examinar los procesos o *estructuras cognitivas* presentes en el idioma náhuatl para comprender el papel que juegan en la construcción del conocimiento, y para explicar la forma en que se relacionan con una visión de mundo, la cual extiende sus raíces hasta los fundamentos de la antigua tradición mesoamericana. Dicha *visión de mundo* o *cosmovisión* no ha de entenderse puramente como un entramado conceptual o abstracto, sino que se relaciona con las condiciones materiales y ambientales existentes. Las investigaciones más recientes han enfatizado el hecho de que: “A juzgar por las fuentes sobrevivientes, los nahuas tenían una inclinación por un denso pensamiento imaginario con símbolos, metáforas e imágenes sensoriales. Uno de los ejemplos más famosos de este tipo de expresión poética azteca es la imagen de la “flor y el canto”: *in xochitl in cuicatl*” (Laack 2019, 350). En este caso en particular me interesa examinar críticamente los *procesos cognitivos* conocidos como *difrasismos*, y especialmente aquellos que se relacionan con la noción de sabiduría acuñada por el pueblo nahua.

