



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

Capítulo 6.

Historia, mujeres sabias y especialistas rituales

Durante el siglo XIX, en el México Independiente, también existieron intelectuales e investigadores de origen nahua que se interesaron en el estudio del idioma y la preservación de la herencia cultural; por ejemplo Pedro Antonio Patiño Ixtolinque, Juan de Dios Rodríguez Puebla y Faustino Galicia Chimalpopoca. A ellos se les conoce como “La generación de la ruptura” (Segovia 2017,10-27). Todos ellos participaron activamente en la vida intelectual del México Independiente, y estuvieron involucrados en la defensa del derecho a la educación y también del derecho a la tierra mediante la defensa de las “parcialidades”, o territorios reconocidos jurídicamente durante el periodo colonial, pero que con el cambio de régimen quedaron en la incertidumbre jurídica.

En primer lugar analizaré las aportaciones de Juan de Dios Rodríguez Puebla, pues nos ayudan a comprender más claramente el contexto en el que se desarrolló el debate sobre el concepto de ciudadanía en la constitución de 1824, una vez concluida la Guerra de Independencia. Muchas de las controversias allí planteadas resultan vigentes hasta nuestros días, pues las causas que las originaron (discriminación, racismo y explotación económica) no han desaparecido.

En relación con este tema conviene recordar que durante el régimen colonial existía la figura jurídica del “indio” y se reconocía su organización política en las llamadas Repúblicas de Indios, los cambios provocados por la Guerra de Independencia llevaron a la desaparición de esa figura jurídica por la del “ciudadano”, sin distinción (aparente) de raza, procedencia o clase social. La aportación de Rodríguez Puebla en los debates en el Congreso en 1824 consistió en argumentar que la diferencia social, política, económica y social de los indios era innegable, y que era necesario tomar en cuenta esas consideraciones de carácter histórico, puesto que no era posible borrar esas diferencias sociales sólo por decreto.

Por su parte Faustino Galicia Chimalpopoca también es reconocido por su formación jurídica y su actividad política. En el ámbito académico puede decirse que estudió en el Colegio de San Gregorio, en donde fue condiscípulo de Juan de Dios Rodríguez Puebla. Asimismo es sumamente reconocido por las traducciones y ediciones que realizó de diversos documentos antiguos, así como por desempeñarse como maestro de náhuatl de Maximiliano de Habsburgo, quien fue invitado, por el partido conservador, a ser emperador de México, lo cual desató una crisis política que desembocó en una prolongada guerra civil.

Uno de los objetivos de esta investigación es desarrollar una *hermenéutica decolonial* y en consecuencia con ello en este capítulo se ha examinado, de manera sucinta, la sabiduría de las mujeres nahuas, pues existe un vacío de al menos 400 años entre la información que nos proporcionan los códices sobre una mujer nahua escritora o pintora, y las narraciones o trabajos de investigación realizados por mujeres nahuas en las primeras décadas del siglo XX.

A comienzos del siglo XX se tienen noticias del trabajo realizado por varias personas en colaboración con instituciones académicas. Uno de los casos más notables es el de Doña Luz Jiménez, quien era hablante del idioma náhuatl, originaria de Milpa Alta en la Ciudad de México, y quien es reconocida por la sabiduría contenida en sus narrativas e historias, las cuales son una fuente invaluable para comprender diversos sucesos históricos de principios de siglo, y especialmente del periodo revolucionario. Justamente en esta época es cuando el zapatismo, entendido como corriente de pensamiento político, pero sobre todo como movimiento social, alcanza un papel preponderante en la Revolución Mexicana.

Otro caso notable es el de Isabel Ramírez Castañeda, quien también era originaria de Milpa Alta, ella fue la primera mujer con estudios profesionales de

arqueología en México, además de ser una conocedora experta del idioma náhuatl, sus aportaciones científicas van desde la escritura de artículos especializados, la recopilación de narrativas en idioma náhuatl, así como el ordenamiento y la clasificación de algunas de las colecciones que estaban en resguardo en el Museo Nacional. Ella formó parte de la *International School of American Archeology* que se estableció en México y colaboró con especialistas destacados como Franz Boas y Eduard Seler.

El derecho a la educación es un elemento clave al momento de abordar el tema de la sabiduría de las mujeres nahuas, pues es un derecho que históricamente no ha sido garantizado, ello ha provocado la transmisión de diversos saberes y conocimientos fuera de los marcos institucionales, por eso en este capítulo se analizará brevemente el papel del conocimiento tradicional, especialmente aquel relacionado con la salud reproductiva y el conocimiento de las propiedades medicinales de ciertas plantas. No se pretende hacer un estudio exhaustivo, nuestro objetivo es exponer un tema que será complementado por futuras investigaciones

Los últimos dos apartados están dedicados al estudio de la sabiduría de los especialistas rituales o *tla-matque* que todavía se encuentra en las comunidades nahuas de México; sobre este punto conviene recordar que no todo el conocimiento se ha transmitido a través de las escuelas o instituciones, y las personas sabias no sólo son las que tienen un título académico, sino que la sabiduría del pueblo nahua, también se encarna en la figura de estos especialistas rituales.

Se presentan dos casos en comunidades lejanas entre sí para que el lector pueda ubicar los puntos de convergencia y también las diferencias entre los especialistas rituales. Asimismo, se destaca la importancia que tiene la comunicación de estos sabios con las entidades sagradas a través de rezos, rogativas, plegarias, o cantos, pero también el conocimiento de las propiedades terapéuticas de ciertas plantas para aliviar diversas enfermedades y padecimientos (sobre todo en aquellas comunidades donde es difícil el acceso a los servicios médicos), la sabiduría para tener visiones e interpretar los símbolos y sueños¹⁶⁵, la sabiduría para

¹⁶⁵ Un caso notable es el de María Sabina, quien fue ampliamente conocida por la opinión pública internacional, por su conocimiento sobre los rituales y plegarias asociados al uso de plantas sagradas, pues como se ha dicho anteriormente la sabiduría de los *pueblos originarios* tiene un aspecto práctico, muchas veces asociado al territorio. Si bien María Sabina pertenece al pueblo mazateco, no resulta inútil recordar que

sembrar el maíz; esta última sabiduría forma parte de un saber no necesariamente institucionalizado, el cual se encuentra verdaderamente en riesgo de desaparecer.

Las preguntas de investigación que estructuran este capítulo son: ¿cuál fue el papel de los intelectuales nahuas en la época posterior a la Guerra de Independencia?; ¿cuáles son los rasgos principales de la sabiduría de las mujeres nahuas?; ¿quienes se han encargado de transmitir el conocimiento tradicional en las comunidades nahuas contemporáneas?; ¿cuál es la función social de los sabios o “especialistas rituales” en las comunidades nahuas contemporáneas?

6.1 TLAIXMATINIMEH II. SABIOS E INTELLECTUALES EN EL MÉXICO INDEPENDIENTE

¿Cuál fue el papel de los intelectuales nahuas en la época posterior a la Guerra de Independencia? La finalidad de exponer el trabajo de algunos sabios e intelectuales nahuas durante la época del México Independiente tiene como objetivo comprender el giro que implicó el colapso del régimen colonial y la formación de México como una nación soberana. La Revolución de Independencia provocó una serie de cambios bastante drásticos en lo jurídico y en lo político, y los sabios e intelectuales nahuas se vieron obligados a actuar y reflexionar sobre ello (Schryer 2000, 229 y Segovia 2017, 118). La utilidad de analizar esta época es que nos permite rastrear la génesis de algunos rasgos culturales distintivos del *colonialismo interno*, los cuales desafortunadamente persisten en la actualidad. Por ejemplo, en relación con el idioma náhuatl, *The Cambridge History of Native Peoples of the Americas* consigna que:

Irónicamente, en 1821 la independencia política de México marcó el inicio de una política sistemática de genocidio cultural y el aumento de pérdida de lenguas nativas, incluido el náhuatl o mexicano, que una vez sirvió como una importante segunda lengua franca para la región en su conjunto. Antes de la independencia, muchos documentos legales e históricos relacionados con el centro de México todavía se escribían en

considerar a las visiones y sueños como elementos asociados a la sabiduría es un rasgo cultural compartido por diversos *pueblos originarios* de Mesoamérica.

náhuatl, y los litigantes nativos podían presentar sus casos en sus propios idiomas (Schryer 2000,229).

En ese contexto, uno de los objetivos específicos de esta sección consiste en exponer la obra de aquellos sabios e intelectuales nahuas conocidos como: “La Generación de la Ruptura”; sus obras son importantes porque contribuyeron a la preservación y transmisión del conocimiento de sus ancestros; pero no sólo de manera anticuaria, sino que la preservación de la historia y el idioma náhuatl puede interpretarse como un acto de resistencia.

La mayoría de estos intelectuales nahuas estuvieron ligados a instituciones educativas coloniales como el Colegio de San Gregorio, allí fueron educados conforme a los principios del régimen colonial, pero también allí experimentaron los vertiginosos cambios sociales y políticos que ocurrieron durante las primeras décadas del siglo XIX como la implementación de Las Reformas Borbónicas, la promulgación de la Constitución de Cádiz, la invasión de Napoleón a España, y finalmente la Independencia de la Nueva España:

Pedro Patiño Ixtolinque, Juan de Dios Rodríguez Puebla, Francisco de Mendoza y Moctezuma, y Faustino Galicia Chimalpopoca pertenecieron a un grupo específico de intelectuales nahuas, que étnicamente se reconocían así mismos como *indios* o como *mexicanos* [...] Éstos individuos recibieron su educación bajo el régimen colonial español y experimentaron las transformaciones culturales y políticas que ocurrieron durante las primeras décadas del siglo XIX como la implementación de Las Reformas Borbónicas, la promulgación de la Constitución de Cádiz, la invasión de Napoleón a España, y finalmente la Independencia de la Nueva España (Segovia 2017,118).¹⁶⁶

6.1.1 JUAN DE DIOS RODRÍGUEZ PUEBLA. “EL INDIIO CONSTITUCIONAL”

De todos ellos me concentraré en el estudio de la obra de Juan de Dios Rodríguez Puebla y Faustino Galicia Chimalpopoca, pues son las que más se relacionan con el tema de esta investigación, especialmente debido a

¹⁶⁶ “The Rupture generation:” *Nineteenth-Century Nahua Intellectuals in Mexico City, 1774-1882*. Tesis de Doctorado presentada en la Universidad de Leiden, Países Bajos. Disponible a través de “open access”. He realizado la traducción inglés-español de los pasajes de la obra de Segovia especialmente para esta investigación.

la formación filosófica y jurídica que tuvieron ambos. Especialmente quiero destacar el caso de Juan de Dios Rodríguez Puebla, quien provenía de una familia modesta y es uno de los pocos intelectuales nahuas que no apeló a un origen noble para llevar a cabo su obra o para obtener algún privilegio, por el contrario una de sus principales aportaciones fue defender y promover el acceso de todos los indígenas a la educación, sin importar que fueran descendientes de la antigua nobleza:

Rodríguez Puebla y su hermano, así como Chimalpopoca, quien era compañero de estudios de ambos hermanos asistieron al *Colegio de San Gregorio*. De sus años como estudiante [...], Chimalpopoca se refiere al hecho de que los hermanos Rodríguez Puebla recibieron el apodo de “aguadores” debido al hecho de que su padre ejercía esa profesión [...] Juan Rodríguez recibió una de las becas reales para continuar sus estudios en el *Colegio de San Ildefonso*, donde estudió filosofía, teología y derecho civil. Mientras estudiaba en el *Colegio de San Ildefonso*, Juan Rodríguez llevó a cabo sus prácticas profesionales en el despacho del Licenciado Don José María Jáuregui donde Rodríguez Puebla trabajó del año 1814 hasta que se graduó del colegio en 1824 [...] Mientras estudiaba en el *Colegio de San Ildefonso*, Rodríguez Puebla publicó una serie de panfletos bajo el seudónimo del “Indio Constitucional”. Los contenidos de esos panfletos se enfocaban en informar a la población indígena sobre los beneficios que la Constitución de Cádiz le ofrecía a ese sector de la población (Segovia 2017, 130)

En este pasaje se ilustran dos de las principales contribuciones de Rodríguez Puebla; la primera son sus reflexiones y activismo político en relación con los derechos de los individuos o comunidades indígenas. No es casualidad el hecho de que varios sabios e intelectuales indígenas a partir de entonces se especializaran en el estudio del derecho, debido a los cambios político-jurídicos, y a la constante lucha por las tierras. Tenemos pues aquí a un abogado nahua, preocupado por la defensa de los derechos civiles y a un pensador decidido a mostrar los efectos devastadores que había dejado el régimen colonial en la educación y el pensamiento. Así, el campo de acción de Rodríguez Puebla se sitúa en la lucha por el reconocimiento de los derechos civiles y el acceso a la edu-

cación para poder desterrar lo que él llama: “las tinieblas de la ignorancia”:

La tiranía os ha educado en las tinieblas de la ignorancia para ocultarnos lo deplorable de vuestra situación; os ha despojado de los derechos que os concedió la naturaleza; os unció al formidable carro del despotismo; y aún quiso degradaros del ser hombres, con tanto empeño que un Romano Pontífice se vio necesitado a declarar que eráis racionales [...] ¡Amargas lágrimas se desprenden de mis ojos al recordar opresión tan inaudita! Qué ¿vosotros no sois formados de la misma masa que el resto de los demás hombres? ¡Infelices! El despotismo de nuestros opresores no quedó satisfecho con tratarnos peor que a los brutos; deseaba despojarlos del entendimiento, de esa potencia la más noble de todas las que os dio el Autor de la Naturaleza.¹⁶⁷

Quiero destacar el hecho subrayado por Rodríguez Puebla de que uno de los rasgos más funestos del despotismo colonial era el despojo del entendimiento y no sólo de los bienes materiales, por eso consideraba que la educación de los jóvenes indígenas era un medio para superar esa opresión, Asimismo, me parece muy importante señalar la perspectiva secular de este intelectual nahua, y también el hecho de usar la expresión el “Autor de la Naturaleza” es un claro signo de un cambio profundo.

Aquí es posible apreciar una influencia de la teoría del derecho natural o *iusnaturalismo*, cuando afirma que es el despotismo quien ha despojado a los seres humanos de los derechos concedidos por la naturaleza. El éxito de ese despotismo radica en la falta de conocimiento de la población acerca de sus derechos naturales. En relación con este asunto Segovia Liga puntualiza que: “No hay duda de que los principales argumentos que Rodríguez Puebla presentó en su panfleto se refieren a teorías políticas de Occidente, especialmente a los conceptos de “Ley Natural” sostenidos por Platón, Aristóteles, Cicerón y Santo Tomás de Aquino, así como de la teoría del derecho de gentes *ius gentium*” (Segovia 2017,181).

La sólida formación académica adquirida por Rodríguez Puebla le permitió ocupar diversos cargos públicos; en 1824, inclusive cuando todavía no tenía edad para hacerlo, fue electo diputado constituyente.

¹⁶⁷ “El indio constitucional 1820”. Citado de Consultado el 07.05.2020. Disponible en: (Segovia 2017,178)

Allí se distinguió por su trabajo legislativo en favor de la educación de la población indígena. Son célebres sus disputas con el conocido liberal José María Luis Mora, en relación con las nociones de *ciudadanía* y el *derecho a la educación de los indígenas*.

Fue en este escenario en el que Rodríguez se enfrentó con José María Luis Mora al tratar: los bienes del Colegio de San Gregorio y la distinción entre “indios y no indios”, calidad que como ya habíamos mencionado había sido abolida por la ley. Rodríguez Puebla consideraba que a pesar de lo decretado, la diferencia social, política, económica y racial de los indios era innegable. Por ello, en la sesión del 8 de octubre propuso otorgarle los recursos del Hospital de Naturales al Colegio de San Gregorio, con la finalidad de mantener las becas para los indios y con ello formar ciudadanos útiles al país. A tal propuesta se opusieron varios miembros del Congreso, entre ellos Mora, quien consideraba “oprobiosa” la denominación de “indio” para una gran porción de la ciudadanía y, por consiguiente, se negaba a seguir manteniendo separados a los indios del resto de la sociedad (Flores Rodríguez s/f, 413).

Como puede apreciarse aquí se encuentra la génesis de un debate sobre la ciudadanía en México que se encuentra lejos de agotarse, sobre todo por las aristas jurídicas que implica. En este caso es manifiesta la intención de abolir la figura jurídica del “indio”, la cual fue acuñada durante el régimen colonial y sustituirla por la figura del “ciudadano”¹⁶⁸. No obstante, la argumentación que hace Rodríguez Puebla no sólo es pulcra y contundente cuando afirma que la diferencia social, política, económica y social de los indios era innegable, y que era necesario tomar en cuenta esas consideraciones de carácter histórico. No era posible borrar esas diferencias sólo por decreto. Sin duda esta reflexión sobre la ciudadanía es de sumo interés para una *hermenéutica decolonial*, pues pone sobre la mesa de debate otros fenómenos sociales como el reconocimiento de los derechos civiles, pero también nos alerta sobre los mecanismos de asimilación cultural.

¹⁶⁸ “El término indio (“indio”), oficialmente abolido después de la independencia, todavía se usaba ampliamente en el diario discurso, aunque su significado cambió [...] a fines del siglo XIX era comúnmente utilizado por los mexicanos de clase alta para referirse a todos los pobres, analfabetos y gente del campo. Por lo tanto, no es sorprendente que tantos nativos quisieran perder el estigma de ser personas “sin razón” o indios” (Schryer 2000,229).

La argumentación realizada por Rodríguez Puebla fue comentada en el periódico *El Águila mexicana*:

El Sr. Rodríguez Puebla (D. J.) [...] Dijo que la distinción de indios no se acabará solo porque las leyes lo manden, pues consiste en hábitos y en accidentes físicos que no se pueden mudar en un momento; ni menos se acabará quitando á los indios los bienes que pueden disfrutar exclusivamente y dejándoles los males de que es imposible librarlos de un golpe como la ignorancia y la miseria, y esta especie de igualdad ni puede serles grata ni es la que nuestro sistema establece, y antes bien según él y según toda buena moral, el más necesitado es acreedor á mayores auxilios que el que lo es menos (Flores Rodríguez s/f, 414).

La reflexión sobre el concepto de *igualdad política* es uno de los temas filosóficos más importantes que se encuentran en el centro de la discusión, debido a sus consecuencias prácticas, que en ese caso específico se referían a la asignación de recursos al *Colegio de San Gregorio* enfocados primordialmente en la educación de los jóvenes indígenas. Al final de dicho debate legislativo los argumentos de Rodríguez Puebla fueron aceptados en los siguientes términos:

Artículo 1°. Que los bienes del *Hospital de Naturales* se agregaran a los del *Colegio de San Gregorio* a fin de que se educaran en él a los jóvenes “indios”. Artículo 2°. Se otorgarían becas a dos o más estudiantes de los Estados o territorios que fueron contribuyentes. Artículo 3°. El Gobierno Federal estaba obligado a pedir estos estudiantes a los Estados o regiones correspondientes (Flores Rodríguez s/f, 415).

Posteriormente, Juan de Dios Rodríguez Puebla fue nombrado rector del *Colegio de San Gregorio*, a pesar de la fuerte oposición de un grupo de intelectuales indígenas —entre los que se encontraba Faustino Galicia Chimalpopoca— quienes no estaban de acuerdo con la visión secular de Rodríguez Puebla, sin embargo, lo que me interesa destacar para efectos de esta investigación es que desde 1829, Rodríguez Puebla fue el rector del *Colegio de San Gregorio*, donde se convirtió en el primer profesor en tener la cátedra de filosofía entre los años de 1831 a 1833:

Yo, José María Iturralde] certifico que el Licenciado Don Juan Rodríguez Puebla estuvo sirviendo la pri-

mera cátedra de filosofía que hubo en dicho establecimiento, desde el 18 de octubre de 1831, hasta el último de febrero de 1833 en que dejó la cátedra porque estuvo por incompatible su desempeño con el encargo de Diputado que tenía que servir. (Segovia 2017,133)

Ya se ha mencionado que la sólida formación académica de Rodríguez Puebla le permitió ocupar diversos cargos públicos de importancia tanto en la política como en el sistema judicial, por ejemplo: *Ministro de la 2da Sala del Tribunal Superior de Justicia del Estado de Durango, Diputado Federal, Senador por el Estado de México, Ministro de Relaciones Exteriores* (1831), y el 13 de diciembre de 1838 como *Secretario de Gobernación*. Francisco Sosa, en su obra *Mexicanos distinguidos*, se refiere a Rodríguez Puebla de la siguiente manera:

¡Qué de veces se le vio arengando a sus alumnos durante el asedio de la capital por los norteamericanos, para que supieran defender la patria, y repartiéndoles el rancho del soldado! ¡Cuántas ocasiones le admiramos rodeado, como un oráculo de los grandes políticos Gómez Pedraza, Baranda, Tres-Palacios, Lacunza y otros, que esperaban de sus labios las más difíciles soluciones parlamentarias! (Sosa 1985, 91).

Desde una perspectiva filosófica los argumentos de Rodríguez Puebla son una aportación significativa al debate sobre el concepto de ciudadanía, especialmente su aguda consciencia histórica al reconocer que era innegable que existían diferencias sociales, políticas, económicas y raciales que no podían ser abolidas o desaparecidas por decreto. Asimismo su incansable defensa del derecho a la educación puede considerarse como una de sus principales contribuciones.

6.1.2 FAUSTINO GALICIA CHIMALPOPOCA

Para seguir con nuestra *estratigrafía del discurso* conviene remover otra capa de sedimentos discursivos para examinar la vida y obra de Faustino Galicia Chimalpopoca, nacido en Tlahuac en 1805, y quien fue uno de los intelectuales nahuas más reconocidos del siglo XIX; se trata de un personaje polémico debido a su intensa participación en la vida política, pero también de uno de los nahuatlato más importantes debido a sus traducciones y ediciones de documentos



Imagen 51. Juan de Dios Rodríguez Puebla. Litografía. Mediateca Instituto Nacional de Antropología e Historia INAH.

antiguos. “Su padre, Alejo Andrés Chimalpopoca Galicia, también escribió documentos históricos acerca de la historia del pueblo nahua y la población del Valle de México. Es probable que Faustino Galicia haya aprendido de su padre la forma de copiar y transcribir documentos históricos” (Segovia 2017, 141).

Así tenemos que una de sus principales habilidades le fue heredada al interior del entorno familiar, esta formación fue reforzada por la posibilidad de acceder a una beca para estudiar en el Colegio de San Gregorio, en donde estudió derecho entre los años de 1821 a 1823, justo al concluir la Guerra de Independencia. En los años previos fue condiscípulo de Juan de Dios Rodríguez Puebla, con quien tendría serias diferencias políticas posteriormente. A diferencia de este último, Faustino Galicia Chimalpopoca apeló a su origen noble, de allí el uso explícito de su apellido en náhuatl, para manejarse en la vida pública, lo cual no era frecuente en aquella época: “A lo largo de su vida, él declaró ser un descendiente directo del *tlatoani* Chimalpopoca, o al menos descendiente directo de su noble familia, lo cual le daba el estatus de noble” (Segovia 2017, 142).

Durante la época colonial la pertenencia a una familia noble otorgaba ciertas consideraciones que permitían el acceso a la educación, sobre todo la educación religiosa básica, sin embargo, con el cambio de régimen esa situación se hizo más incierta y se le otorgó prioridad al estudio del derecho, con la finalidad de poderse adaptar a los cambios jurídicos y así tener los elementos indispensables para poder defender el derecho a la tierra de las comunidades nahuas. *The Cambridge History of Native Peoples of the Americas* consigna que:

En las primeras dos décadas después de la Independencia, los miembros de una pequeña elite de indígenas educados quienes vivían en la Ciudad de México expresaron su protesta en contra de la política del gobierno que pretendía abolir todos los derechos colectivos indígenas o las instituciones especiales diseñadas para las minorías étnicas indígenas. Estos intelectuales indígenas, algunos de los cuales eran figuras prominentes en la política de la ciudad, no sólo pelearon por la preservación de la propiedad comunal de la tierra asociada con las antiguas *parcialidades*, también querían preservar el Colegio de San Gregorio, una escuela especialmente establecida para los estudiantes indígenas (Schryer 2000, 251).

En estas primeras dos décadas se puede observar un cambio en las preferencias educativas de la intelectualidad indígena, poniendo la carrera jurídica y el estudio del derecho en un lugar preponderante y dejando en segundo plano la carrera eclesiástica¹⁶⁹. El

¹⁶⁹ En relación con el derecho a la educación vale la pena exponer aquí el testimonio escrito de Benito Juárez, quien era indígena zapoteco y contemporáneo de Faustino Galicia Chimalpopoca, asimismo también era abogado de profesión. En el escrito titulado: *A mis hijos*, Benito Juárez reflexiona sobre las elecciones para conformar el Congreso Estatal en 1827: “En lo particular en el estado de Oaxaca [...] El partido Liberal triunfó, sacando una mayoría de diputados y senadores liberales, a lo que se debió que el congreso diera algunas leyes que favorecían la libertad y el progreso de aquella sociedad que estaba enteramente dominada por la ignorancia, el fanatismo religioso y las preocupaciones. La medida más importante, por sus trascendencias saludables y que hará siempre honor a los miembros de aquel congreso, fue el establecimiento de un colegio civil que se denominó Instituto de Ciencias y Artes, independiente de la tutela del clero y destinado para la enseñanza de la juventud en varios ramos del saber humano, que era muy difícil de aprender en aquel estado donde no había más establecimiento literario que el Colegio Seminario Conciliar en donde se enseñaba únicamente gramática latina, filosofía, física elemental y teología, de manera que para seguir una carrera que no fuese la eclesiástica, o para perfeccionarse en algún arte u oficio, era preciso poseer un caudal suficiente para ir a la capital de la nación o algún país extranjero para instruirse o perfeccionarse en la ciencia o arte a la que uno quisiera dedicarse. Para los pobres como yo, era perdida toda esperanza” (Juárez 2012, 21)

ejercicio de una carrera jurídica resultaba útil en la medida en que era una herramienta para defender el derecho a la tierra y el derecho a la educación.

Sin lugar a dudas la reflexión teórica y el activismo social en estos dos campos (el derecho a la tierra y el derecho a la educación) es donde puede encontrarse la principal aportación social de estos sabios nahuas, independientemente de su filiación ideológica o política, pues es bien sabido que Faustino Galicia Chimalpopoca llegó a simpatizar con una facción política pro clerical y conservadora, mientras Juan de Dios Rodríguez Puebla tenía una militancia abiertamente liberal y secular. Ambos intelectuales se enfrentaron en 1829 en el proceso para designar al rector del Colegio de San Gregorio

La intención de presentar la vida y obra de estos dos personajes pertenecientes a ideologías y facciones políticas en abierta oposición, tiene la intención de mostrar que las problemáticas enfrentadas por las comunidades indígenas (el derecho a la tierra) y por los individuos (el derecho a la educación) eran las mismas, independientemente de la filiación política de los bandos ideológicos en disputa: “La abolición de las Repúblicas de Indios después de la Independencia no dejó lugar para la representación oficial de los indígenas y los políticos nacionales raramente entendieron y nunca reconocieron la existencia de las culturas indígenas” (Schryer 2000,252).

Esta falta de representación jurídica y de reconocimiento de los derechos culturales son dos situaciones problemáticas que prevalecen hasta nuestros días; en consecuencia la pertinencia de su estudio radica en ubicar el origen y la procedencia de esos rasgos distintivos del *colonialismo interno*. La falta de representación jurídica convirtió *de facto* a estos intelectuales en una especie de mediadores entre los intereses de las comunidades indígenas y la aplicación de la nueva legislación creada por el Estado mexicano. Ese conocimiento de la ley fue lo que le permitió a estos intelectuales cumplir con su función social de mediadores:

En referencia con su título profesional, Faustino Galicia Chimalpopoca usaba escribir la abreviatura para el término *licenciado* “Lic.” Justo detrás de su firma en la documentación oficial, lo que atestigua el hecho de que recibió un título en Derecho. El conocimiento de Chimalpopoca acerca de la ley y de la manera en que trabajaban las instituciones gubernamentales

puede ser confirmado por medio de su prolífico trabajo burocrático como abogado y defensor y representante de las parcialidades de indios, o como un defensor legal de determinados pueblos indígenas quienes habían sido **despojados de sus tierras** (Segovia 2017, 143).

Como se ha mencionado líneas arriba, la defensa del derecho a la tierra fue un rasgo cultural compartido con otros intelectuales nahuas de la época como: Juan de Dios Rodríguez Puebla, Pedro Patiño Ixtolinque y Francisco Mendoza y Moctezuma, quienes tuvieron una participación activa en la vida política. Estos intelectuales actuaron como representantes y mediadores en los conflictos de tierras que se generaron a causa de las transformaciones jurídicas impulsadas por el cambio de régimen:

Un aspecto importante del perfil intelectual de Chimalpopoca es el papel que desempeñó como mediador entre grupos indígenas y no indígenas durante una intensa inestabilidad política. Los intentos de México por sacudirse de la vieja estructura colonial para convertirse en una nación independiente, fueron todo, menos “delicados”. Los políticos intentaron organizar la nación de acuerdo con las necesidades del mercado capitalista, conduciendo la desigual y caótica transferencia de poder de los terratenientes, los militares, rancheros y comerciantes a los consejos ciudadanos, y a los funcionarios de gobierno estatal y federal [...] fue un tiempo de cambio para criollos y mestizos, pero más aún para los pueblos indígenas por el hecho de que durante el siglo XIX se anunció no sólo su desaparición legal, sino también el **despojo de las tierras comunales** (McDonough 2014, 90-91).

El despojo de las tierras comunales ocurrido durante esa época, requiere un estudio independiente, por ahora me interesa destacar que además de su activa participación en la vida política, Faustino Galicia Chimalpopoca es reconocido por su trabajo en la enseñanza, traducción y transcripción de textos en náhuatl, sus aportaciones en este rubro han sido registradas por los investigadores de la materia. “En el Colegio de San Gregorio tuvo a su cargo la cátedra de náhuatl y la de otomí hasta 1853, en la Pontificia Universidad México enseñó náhuatl de 1858-1865 y también en el Seminario Conciliar del Arzobispado a partir de 1866” (Segovia 2017, 143).

Además de ello fue un miembro regular de la *Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística* (SMGE), allí formó parte de la *Comisión de Investigación de Idiomas y Dialectos Aborígenes*, en donde llevo a cabo trabajos de restauración, transcripción y traducción de documentos indígenas del periodo colonial. En ese sentido puede afirmarse que fue uno de los principales promotores y defensores del estudio del idioma náhuatl, en una época marcada por una fuerte tendencia a la asimilación cultural. Entre los estudiosos del ramo es conocido y criticado¹⁷⁰ por la traducción que realizó de dos manuscritos en náhuatl conocidos como la *Leyenda de los Soles* y los *Anales de Cuautitlán*, los cuales han sido editados de manera conjunta y llevan el nombre de *Códice Chimalpopoca*, como un homenaje a su trabajo:

Recién venido a México, el abate Brasseur de Bourbourg solicitó y obtuvo de don José María Díaz de Sollano, rector del Colegio de San Gregorio [...] que le prestará dicho Códice; a traducirlo se puso bajo la dirección de Galicia Chimalpopoca; y se le ocurrió darle el nombre de *Códice Chimalpopoca*, tanto en señal de estima a su profesor, cuanto por saber de él que en línea recta venía del príncipe Chimalpopoca, hijo tercero del emperador Moteuczoma (Velázquez 1975, XI).

Faustino Galicia Chimalpopoca fue uno de los pocos intelectuales que durante el siglo XIX argumentó públicamente sobre la importancia de preservar y enseñar los idiomas de los *pueblos originarios*, y particularmente del náhuatl. Un escrito preservado en español y probablemente dirigido a los miembros de la SMEG es bastante explícito al poner en cuestión la discriminación por hablar en estos idiomas, así como la implementación de un sistema educativo monolin-

¹⁷⁰ Primo Feliciano Velázquez en su prólogo a la edición del *Códice Chimalpopoca*, ha hecho una evaluación crítica de las traducciones precedentes, y sin dejar de reconocer los errores o las omisiones, también ha puesto en evidencia la necesidad de un conocimiento especializado para la transcripción del texto. No se pone en cuestión la pericia de Faustino Galicia Chimalpopoca en relación con el idioma, sin embargo, el proceso de transcripción o "paleografía" requiere el manejo de una serie de conocimientos técnicos para realizarse de manera efectiva, no es suficiente con ser hablante originario, esa es una condición, pero el conocimiento de la técnica es determinante. Durante el trabajo de archivo para esta tesis algunos investigadores nahuas me comentaban algunas dificultades que experimentaban al momento de transcribir y traducirlos manuscritos, muchos de ellos son hablantes originarios del idioma y con años de experiencia en la docencia. La *paleografía* de documentos coloniales en náhuatl requiere de una formación y un entrenamiento especializado.

güe. A continuación presentaré dos fragmentos de ese discurso para mostrar los argumentos de Galicia Chimalpopoca:

Porque por desgracia nosotros los mexicanos desde que mal entendimos, que ya éramos libres y podíamos vestir pantalones, no solo no debíamos hablar la lengua mexicana sino olvidarla del todo; por qué ¿qué se dirá de un Señor de pantalón hablando en tal idioma? Lo siento en extremo porque la verdadera historia de México está marcada en su idioma o en la lengua náhuatl

Además, nos alentamos, si no nos atrevemos al desprecio de la propia lengua india, desde que cierta vez se mandó en Toluca, que nada se enseñase en tal idioma sino todo en puro castellano y ved aquí, que no encuentro a quien preguntarle ¿cómo debo pronunciar el nombre que es materia de las investigaciones que está encargada de ejecutar la comisión científica? (McDonough 2014, 107).

En estos dos párrafos se encuentran sintetizados los argumentos críticos de Chimalpopoca en relación con el desplazamiento del idioma náhuatl. Al principio con cierta ironía y haciendo referencia al cambio de vestimenta destaca un rasgo distintivo del *colonialismo interno* que es la discriminación y pone en cuestión los estereotipos vigentes, sobre todo el hecho de que no se debe hablar el idioma náhuatl y de que es preferible olvidarlo. Asimismo, un aspecto bastante destacable es su aguda consciencia histórica, cuando afirma sin rodeos que la historia de México está marcada en su idioma¹⁷¹.

Es notable su posición crítica con respecto a la implementación de una política pública de carácter monolingüe, la cual tiene su origen en un desprecio de la propia lengua, asimismo señala de una manera más sutil que la pérdida de los idiomas originarios está directamente vinculada con una pérdida del conocimiento, remata —no sin cierta ironía— preguntando la forma en que se debe de pronunciar el nombre de uno de los temas de investigación encargado por la comisión científica.

Pero además de la transcripción y traducción de textos y manuscritos, Faustino Galicia Chimalpopoca

¹⁷¹ Aquí puede apreciarse una vez más la importancia atribuida al lenguaje por parte de los investigadores indígenas. Sin duda este planteamiento sigue vigente en la actualidad, pero para actualizarlo habría que decir que la Historia de México está marcada por los idiomas de los *pueblos originarios* en su totalidad y no solamente del náhuatl.

también fue el creador de diversas obras de índole académica, entre las más conocidas se encuentran su “Disertación sobre la riqueza y hermosura del idioma mexicano”, este fue un artículo en uno de los volúmenes de *El Museo Mexicano*, una publicación de carácter enciclopédico cuyo propósito principal era la divulgación masiva de información importante acerca de la historia, arte y biología de México.

El objetivo de esta obra era informarle al público no hablante de náhuatl acerca de la complejidad y belleza de este lenguaje, allí explica brevemente “los orígenes del idioma náhuatl y del pueblo nahua trazando su historia hasta el mítico lugar de *Tlapallan*. Adicionalmente en esta publicación Chimalpopoca le muestra a sus lectores la forma en que funcionan las sílabas en náhuatl, y se precia de la complejidad de este idioma debido a su naturaleza para crear palabras compuestas, así como de la forma inadecuada en la cual el alfabeto latino limita la representación de muchos sonidos intrincados en náhuatl (Segovia 2017, 250-251).

También destaca entre su producción un libro para la enseñanza del náhuatl, conocido como: “*Silabario mexicano* (escrito y difundido en 1849, pero publicado hasta 1859) el cual contiene un manual para enseñar la escritura del náhuatl, varios ejemplos de palabras basados en la duración vocálica, y algunos tipos de *huehuetlahtolli* en los que se detalla el comportamiento propio de los niños y niñas” (McDonough, 2014, 111). Todo este trabajo académico en defensa del idioma náhuatl no ha sido plenamente reconocido, en buena parte debido a que la actividad política de Faustino Galicia Chimalpopoca —especialmente en los últimos años de su vida— ha acaparado la atención y ha eclipsado otros aspectos de su obra.

Es de sobra conocido que Galicia Chimalpopoca formó parte de la junta de 250 notables que le ofrecieron a Maximiliano de Habsburgo convertirse en Emperador de México. Una vez instalado en México, Maximiliano nombró a Galicia Chimalpopoca como miembro de la corte, en ese ámbito se desempeñó como su traductor personal, intérprete, historiador, y también su maestro personal de náhuatl. Al momento de organizar su gabinete reconoció su trayectoria como abogado y también fue el encargado de presidir la Junta Protectora para las Clases Menesterosas (JPCM), la cual tenía como objetivo negociar algún tipo de ayuda para la población vulnerable y aconsejar a Maximiliano sobre la implementación de políticas

públicas. El papel jugado por Faustino Galicia Chimalpopoca es clave para entender algunas de las políticas implementadas, sobre todo en relación con la propiedad comunal de la tierra. Dicha implementación también debe verse como fruto del trabajo y cabildeo de Galicia Chimalpopoca, y no sólo como un reflejo magnánimo del espíritu de Maximiliano, como comúnmente se cree.

La JPCM era un órgano de consulta y no de decisión, debido a ello se ha señalado que esta institución servía primordialmente para dar una buena apariencia, y que sólo se limitaba a ofrecer una pequeña caridad a los pobres; no obstante el primer proyecto de la Junta fue ocuparse de una iniciativa de ley sobre un reglamento de trabajo para los trabajadores del campo, lo cual no fue del agrado de muchos miembros de la clase gobernante y debido a ello fue objeto de diversos ataques y controversias por parte de periodistas e intelectuales:

Después de recibir recomendaciones de la JPCM, el 1 de Noviembre de 1865, Maximiliano ordenó poner en efecto las primeras dos leyes: Ley Sobre la Libertad de los Trabajadores del Campo y La Ley para Dirimir las Diferencias sobre Tierras y Aguas Entre Pueblos. En la Ley Sobre la Libertad, Maximiliano declaró la deuda de los peones como ilegal, sin importar la deuda acumulada con el hacendado, los trabajadores eran libres de ir a donde a ellos les convenga. La Ley cancelaba la deuda en montos mayores a diez pesos, fijaba restricciones al trabajo infantil (probablemente fue la primera ley sobre trabajo infantil en América Latina) y prohibió el castigo físico a los trabajadores (McDonough 2014, 103).

A pesar de las críticas recibidas es muy probable que Galicia Chimalpopoca estuviera complacido de ver convertidas sus ideas en políticas públicas, sin embargo, esa situación no duraría mucho tiempo, pues con la caída del Segundo Imperio en 1867, su suerte cambiaría drásticamente, y de ser un personaje con influencia en la corte, se convirtió en un perseguido político que tuvo que alejarse de la vida pública, debido a ello todas sus propiedades fueron confiscadas y se rumora que escapó un tiempo a Francia para evitar ser fusilado. Posteriormente regresó y trabajó en el Museo Nacional, asimismo continuó con su labor como abogado en algunos casos de reclamos de tierras, pero su prestigio y su poder político se habían esfu-

mado. La consolidación de un nuevo régimen político estaba en marcha.

6.2. TLAMATCACIHUAMEH. LA SABIDURÍA DE LAS MUJERES NAHUAS

¿Cuáles son los rasgos principales de la sabiduría de las mujeres nahuas? Sin duda se puede escribir bastante sobre la vida y obra de muchos ilustres varones nahuas, cuya vida y obra se sitúa en el México Independiente, sin embargo, en coherencia con la *hermenéutica decolonial* propuesta al principio de esta investigación ha llegado el momento de dedicar un apartado especial a la sabiduría de las mujeres nahuas. Ya se ha esbozado y presentado la obra de algunas de ellas en los capítulos anteriores, sin embargo, es momento de abordar con más detalles sus aportaciones al conocimiento, para poner en evidencia las dificultades que tuvieron para hacerlo, pues es innegable que históricamente existen diferencias sociales, políticas y económicas entre los hombres y las mujeres. Una de las más significativas es el derecho a la educación, lo cual no es un asunto menor, pues desde el régimen colonial e inclusive en el México Independiente es un derecho que se sigue negando:

Frances Karttunen ha subrayado la escasez de escritoras nahuas llamando nuestra atención sobre la imagen de una mujer *tlahcuilo* del siglo XV proveniente del Códice Telleriano Remensis (30r) y el vacío de quinientos años hasta la aparición de dos escritoras nahuas en los comienzos del siglo XX. Primero tenemos las publicaciones académicas de Isabel Ramírez Castañeda (1881-1943), quien fue la primera mujer arqueóloga en México y también era hablante originaria de náhuatl, y a continuación la narrativa de doña Luz Jiménez (McDonough 2014,224).

Este vacío de quinientos años no es una cosa menor, y una *hermenéutica decolonial* debe de hacer un esfuerzo por explicarlo; entre las causas de ese vacío provocado por la discriminación se encuentra la falta de acceso a la educación. Así antes de estudiar las aportaciones de Isabel Ramírez Castañeda y doña Luz Jiménez, considero necesario exponer brevemente el contexto histórico en el que se generó ese “vacío”.

Durante la época precolonial, como lo muestra la imagen del *Códice Telleriano Remensis*, algunas mu-

jes tuvieron acceso a las instituciones educativas, y muy probablemente fueron autoras de los libros de pinturas o códices que desafortunadamente se han perdido, o que no se puede determinar su autoría. Las mujeres que pintaron esos libros también recibieron una educación religiosa en el Calmecac y algunas, si así lo deseaban podían permanecer allí enseñando a las mujeres más jóvenes y participando en el culto religioso. Ahora bien para iniciar con nuestra *estratigrafía del discurso*, en relación con la educación de las mujeres en tiempos precoloniales pude decirse lo siguiente.

El Ichpocalli. Esta casa de saber era la versión femenina del Telpochcalli, se ubicaba generalmente frente a éste; para ingresar a ella, lo mismo que al Telpochcalli, Calmecac, o a su división femenina el Cihuacalmecac, se hacía un ritual de ofrecimiento de las niñas. Una vez que ellas entraban al Ichpocalli o Cihuacalmecac permanecían en estas casas de saber hasta casarse, lo cual ocurría generalmente a los 20 o 25 años o si así lo decidían podían permanecer en cualquiera de las dos instituciones toda su vida. A diferencia de las que ingresaban al Cihuacalmecac, las del Ichpochcalli no permanecían enclaustradas todo el tiempo que duraba su servicio religioso, sino que al terminar con el servicio diario regresaban a la casa (Méndez Medina 2011,126).

En consecuencia con los postulados de la *hermenéutica decolonial* propuesta, el tipo de saberes soterrados que vale la pena poner en primer plano son aquellos relacionados con la educación de las mujeres. Esto es importante porque uno de los principales dispositivos de control del régimen colonial fue negar el acceso a la educación de la población perteneciente a los *pueblos originarios* y especialmente a las mujeres. Esto propició la desaparición de una gran cumulo de saberes, así como la transferencia de saberes y conocimientos en espacios no institucionalizados como el hogar.

Una de las consecuencias del proceso de colonización fue que el *conocimiento institucionalizado* –sobre todo aquel vinculado con las instituciones educativas religiosas– desapareció más rápido que el conocimiento no-institucionalizado, el cual se transmitió por otras vías e inclusive en la clandestinidad. No es superfluo recordar que durante el régimen colonial el acceso a la educación estaba en manos de la Iglesia Católica y que la mayoría de los habitantes pertenecientes a los

pueblos originarios no tenían acceso a la educación, sólo algunas mujeres descendientes de la antigua nobleza pudieron acceder a algún tipo de educación institucional.

A mediados del siglo XVII [...] esos esfuerzos colectivos por tener escuelas u otros lugares para proveer educación superior a las mujeres indígenas nobles se materializaron con la fundación del Convento de Corpus Christi para *indias cacicas*. El principal objetivo del convento era proveer de instrucción religiosa y de una apropiada guía espiritual a las hijas de las familias nobles indígenas o caciques. Este es quizá el mayor esfuerzo que las autoridades coloniales y los líderes indígenas hicieron para proveer a las mujeres nobles indígenas con un alto status social basado en la educación religiosa (Segovia 2017,115).

Ese acceso era más restringido –si no imposible– en el caso de las mujeres que no pertenecían a la nobleza, o a las clases altas, lo cual explica porque muchos de los conocimientos se desarrollaron en ámbitos distintos a los institucionalmente establecidos; fue a través de la oralidad y de la transmisión de generación en generación como lograron sobrevivir hasta el siglo XX. El lenguaje ha jugado un papel preponderante como medio para la transmisión de saberes y conocimientos. Mucha de esa sabiduría ha sido atesorada por mujeres, a quienes no se les ha reconocido plenamente su importancia en el proceso de transmisión de conocimientos, debido a los efectos del *colonialismo interno* y a la *violencia de género*

Además hay que recordar que en la religión católica, las mujeres no pueden ordenarse como sacerdotes, y por ello no pueden acceder a todos los tipos de instrucción religiosa, así que la educación recibida por las nobles indígenas, estaba sumamente acotada por esos condicionamientos culturales. En el apartado anterior se ha puesto de relieve que una de las principales demandas de los intelectuales nahuas del siglo XIX era garantizar el derecho a la educación, como medio para poder superar el despotismo y la discriminación; esta posición ilustrada consideraba que las instituciones educativas eran un elemento clave para revertir esa injusticia histórica.

Por esa razón uno de los objetivos de este apartado es hacer un análisis del papel que han cumplido dichas instituciones, pero sin olvidarse de una perspectiva crítica, debido a que paradójicamente muchas de esas

instituciones educativas sirvieron para consolidar el *colonialismo interno* y los mecanismos de asimilación cultural. Estas contradicciones inherentes a las instituciones encargadas de producir y transmitir conocimiento no pueden pasar desapercibida para una *epistemología intercultural*.

6.2.1 LAS NARRATIVAS DE DOÑA LUZ JIMÉNEZ

Desde la perspectiva de un *hermenéutica decolonial*, las narrativas históricas de doña Luz Jiménez contenidas en *De Porfirio Díaz a Zapata* son extremadamente valiosas, porque quizás son los únicos textos publicados en idioma náhuatl, que dan cuenta del proceso de asimilación implementado por el Estado mexicano a finales del siglo XIX, y también de diversos sucesos acontecidos durante la Revolución Mexicana. (Horcasitas 1977); (Karttunen 1991 y 1999); (León-Portilla 1993); (McDonough 2014). Dichas narrativas permiten analizar el proceso de “normalización” cultural a través de la implementación de prohibiciones y dispositivos de control. Allí se pueden apreciar las “tensiones” entre los deseos y la curiosidad de una niña que anhelaba con ir a la escuela por amor al conocimiento, y el testimonio de las contradicciones y paradojas que observó al interior de dichas instituciones educativas. A continuación para continuar con nuestra *estratigrafía del discurso* analizaré algunos pasajes de la narración llamada *La Escuela*:

Por esos tiempos casi nadie quería mandar a sus hijos a la escuela porque no podían vestir bien. Vivían sucios en sus casas, andrajosos; andaban jugando [...]. Mi madre después me platicó cómo yo lloraba porque quería entrar a la escuela; todavía no había muchos profesores. Mi madre me tomaba de la mano e íbamos a la plaza. Pero, como pasábamos frente a la casa de la profesora veíamos cómo jugaban los niños o a veces estudiaban. Yo lloraba; quería entrar para estudiar también. Lloraba mucho porque quería saber lo que decían los papeles, los escritos. No era yo grande; tenía siete años. Mi madre no quería que yo fuera a la escuela porque era chica y me fueran a tirar al suelo los niños. Pero mi padre y mi madre, como lloraba, no tardaron en llevarme con la señorita que daba clases (Horcasitas 1977, 31-33).

En este pasaje se puede apreciar el genuino deseo de ir a la escuela y aprender, a pesar de no tener la

edad necesaria para hacerlo; pero además de este anhelo personal el texto deja entrever el hecho de que por esa época no había muchos profesores en el pueblo; en ese mismo relato refiere que en el año de 1908 ingresó a la escuela llamada “Concepción Arenal” de Milpa Alta, la cual estaba ubicada en una casa del pueblo. Allí vivían en el primer piso el director y el inspector, pero no los maestros; en relación con el tema de las mujeres nahuas vale la pena destacar lo siguiente:

De nuestras maestras, ninguna quería quedarse a residir en Milpa Alta. No había casas que rentarles: no había pan. Ni quien sirviera [de criado]. Ninguno de los maestros se quería quedar. Así es que, tal como se había pensado, alquilaron casas. Para entonces comenzaron a quedarse en Milpa Alta [los maestros] (Horcasitas 1977, 37).

Este testimonio es muy valioso, puesto que narra en los hechos cómo inició la implementación de la educación pública en Milpa Alta, asimismo da cuenta de las carencias y dificultades, así como de la ideología imperante en ese tiempo encarnada en las figuras del prefecto, o el inspector, pues detalla las medidas disciplinarias y los consejos morales emanados de ambas autoridades. Por ejemplo cuenta con detalle lo que acontecía en las ceremonias cívicas como los cantos y homenajes a la bandera, pero también da cuenta de las recomendaciones a los padres de familia.

La importancia que tienen dichas narrativas también es de carácter histórico, pues permiten analizar, desde la óptica de una *hermenéutica decolonial*, los efectos que tuvo el proceso de asimilación educativa implementado por el gobierno de Porfirio Díaz, a finales del siglo XIX. Dicho proceso hizo obligatoria la asistencia a las escuelas, cuyo objetivo era conseguir la homogeneización de la población en nombre del “progreso”, a través de un modelo educativo monocultural y monolingüe. Por ejemplo, fue justo fue en esa época cuando se empezó a encarcelar a los varones por usar el tradicional calzón de manta; por su parte los niños eran sistemáticamente castigados si hablaban su lengua materna, en este caso el náhuatl.

Decidieron el prefecto y el inspector apresar a todos los hombres, tuvieran hijos o no. Los hombres tendrían que estar encerrados para que los interrogaran y ellos contestaran con toda sinceridad. Les pregun-

taban si iban a enviar a sus hijos a la escuela. El que contestaba que sí mandaría a sus hijos a la escuela lo soltaban. Y al que decía que no tenía hijos lo encerraban un mes. Y les preguntaban, “¿Cuántos niños tienen ustedes? ¿Los van a mandar a la escuela?” Algunos respondían “No tengo hijos; sólo hermanos y hermanas.” “¡Pues dile a tu padre que los mande a la escuela” (Horcasitas 1977, 37).

La narración titulada *La Escuela* es valiosa porque da cuenta de tres aspectos de interés para esta investigación. El primero es el genuino deseo de ir a la escuela y aprender, lo cual confirma la importancia que tiene garantizar el derecho a la educación; el segundo da cuenta de las dificultades para impartir la enseñanza y específicamente la situación de las maestras, y el tercero es poner en evidencia la ideología imperante y los mecanismos disciplinarios que estaban detrás del proceso de asimilación cultural. “La modificación de la apariencia física no fue más que un elemento del proceso educativo asimilativo. La imposición del idioma español y la denigración del idioma nativo también fueron estrategias clave para moldear a las niñas y niños e indios jóvenes en sus formas deseadas” (McDonough 2014, 127).

Existen otras narraciones de doña Luz Jiménez que son de interés para esta investigación debido a la información histórica que proporcionan sobre la Revolución Mexicana, así como sobre el uso del idioma náhuatl. “Su autobiografía tiene dos partes. La primera parte relata cómo se desenvolvía la vida cotidiana en Milpa Alta durante el ocaso del Porfiriato que condujo a la Revolución de 1910. La segunda parte proporciona testimonio de la agitación y violencia de la siguiente década con Emiliano Zapata como un personaje central” (Karttunen 1991, 273). Entre las narraciones que me parece oportuno destacar es la que lleva por título “Los hombres del sur”, en la cual hace mención explícita a la figura de Emiliano Zapata, pues presenta la visión del caudillo desde la perspectiva de una mujer nahua, pero también nos brinda una visión general de cómo se vivió en Milpa Alta el conflicto armado:

Lo primero que supimos de la revolución fue que un día llegó un gran señor Zapata de Morelos. Y se distinguía por su buen traje. Traía sombrero ancho, pollainas y fue el primer gran hombre que nos habló en mexicano. Cuando entró toda su gente traía ropa blan-

ca: camisa blanca, calzón blanco y huaraches. Todos estos hombres hablaban el mexicano [casi igual que nosotros]. También el señor Zapata hablaba el mexicano. Cuando todos estos hombres entraron a Milpa Alta se entendía lo que decían (Horcasitas 1977, 37).

Además de la descripción del caudillo, lo que me interesa destacar es cuando menciona que Zapata y sus tropas hablaban un náhuatl muy parecido al de Milpa Alta, esto hace evidente la inteligibilidad entre dos variantes del idioma, lo cual es comprensible debido a su cercanía geográfica. Las narraciones de doña Luz también son valiosas porque nos dan un testimonio lejano a la idealización y muestran algunos aspectos importantes que no se mencionan en la historia oficial, sobre todo en relación con las situaciones de violencia afrontadas por las mujeres durante el conflicto armado. En la narración: “El Lugarteniente de Zapata” consigna que:

Cuando entraron los zapatistas, entraron a matar. Mataban a los ricos porque les pedían mucho dinero y no lo entregaban. Entonces se llevaban a los señores y los mataban por el monte. También se robaban a las doncellas. Se decía que se las llevaban al monte y allí las violaban. Nunca más volvían al lado de sus padres. Desaparecerían en el monte. Nunca se supo si las devoraba algún animal feroz o si las mataban y sepultaban (Horcasitas 1977, 37).

Un *hermenéutica decolonial* no puede permanecer indiferente ni soslayar este tipo de hechos, pues están relacionadas con una violencia estructural que han padecido las mujeres indígenas de manera histórica¹⁷². “La escritura de doña Luz es, en cambio, una narración subjetiva del pasado desde una perspectiva que se ha excluido regularmente de las historias oficiales de la cultura dominante: la de una mujer indígena pobre” (McDonough 2014, 124).

Aparte de esta dimensión histórica las narraciones de doña Luz Jimenez tienen un valor literario y lingüístico, pues además de reflejar su conocimiento experto, también sirven como material didáctico para

¹⁷² De la misma manera una *hermenéutica decolonial* también ha de poner en evidencia las contribuciones y el rol activo de las mujeres, tanto en la lucha revolucionaria como en relación con sus aportaciones teóricas o académicas. Como puede apreciarse el objetivo de este apartado es poner en evidencia las contribuciones académicas de las mujeres nahuas (Isabel Ramírez Castañeda y doña Luz Jiménez) después de un periodo de casi 500 años, para profundizar sobre las contribuciones de las mujeres cf. (Cusicanqui 2015).

quienes emprenden el estudio del idioma náhuatl; este no es un hecho fortuito, por el contrario es resultado de la colaboración de doña Luz Jiménez con diversos investigadores como: historiadores, lingüistas y antropólogos durante las siguientes décadas del México pos-revolucionario:

Durante la década de los años 40's Luz trabajó con Barlow y sus asociados, incluyendo el lingüista Stanley Newman, quien contribuyó con el capítulo sobre náhuatl clásico en el *Handbook of Middle American Indians*. A diferencia de Whorf, Barlow grabó sus sesiones de trabajo, pero no se conoce el lugar en que se encuentran sus grabaciones. Sin embargo, en 1948 Newman grabó a Luz contando una historia acerca de Tepozton, la piedra originaria de Tepoztlan. Esta grabación se encuentra archivada en la colección *Languages of the World* en la Universidad de Indiana, y en la actualidad es la única grabación con su voz (Karttunen 1999, 271).

Desafortunadamente doña Luz no llegó a ver publicadas las diferentes historias que fue narrando a lo largo de su vida, pues falleció a causa de un accidente de tráfico en 1965, y sólo después fue que se puso en marcha la edición de toda su obra la cual se encuentra compilada en dos libros: *De Porfirio Díaz a Zapata* y *Los Cuentos de Doña Luz Jimenez*, ambos editados de manera póstuma por la Universidad Nacional Autónoma de México. Reconocer el valor literario y lingüístico de las narrativas de doña Luz Jiménez es sólo un primer paso para mostrar la sabiduría de las mujeres nahuas en diversas áreas del conocimiento, pero también en la vida política y cultural, pues como se señalaba en el capítulo anterior, la diferencia social, política, económica y social que han afrontado las mujeres indígenas resulta innegable.

6.2.2 LA ARQUEOLOGÍA DE ISABEL RAMÍREZ CASTAÑEDA

Para remover otra capa de sedimentos del discurso colonial, esta *estratigrafía del discurso* se concentra ahora en el análisis de las aportaciones hechas por Isabel Ramírez Castañeda, quien también era originaria de Milpa Alta, y es reconocida, entre otras cosas, por ser la primera mujer con estudios profesionales de arqueología en México, además de ser hablante de náhuatl. “En 1906, Isabel tenía veintiséis años y se en-



Imagen 52. Doña Luz Jiménez. Fotografía de Harry B. Crister, Col. Fondo documental y fotográfico Luz Jiménez.

contraba entre la primera generación de alumnos de las cátedras del Museo Nacional que recién había comenzado la docencia en arqueología, historia y etnología. Compañeros de curso fueron Manuel Gamio, otros cinco varones y dos mujeres, maestras normalistas de Puebla. Ella se inscribió en la clase de historia, pero se cambió a la de arqueología” (Rutsch 2003, 7). De la misma manera que doña Luz Jiménez, ella tuvo que trabajar arduamente para superar los condicionamientos sociales y culturales que enfrentaron las mujeres de su época (Karttunen 1991; Rutsch 2003 y Ruíz Martínez 2006), especialmente aquellos relacionados con el *derecho a la educación*, o como en el caso de Isabel Ramírez, a poder ejercer la arqueología de manera profesional.

Ramírez Castañeda era claramente bilingüe y con buena educación. Quizá era uno de esos niños educados en la Ciudad de México pertenecientes a la clase de hablantes de náhuatl de Milpa Alta. En cualquier caso, fue ella y un joven identificado como Lucio, quienes en 1912 escribieron los textos que Franz Boas y Herman K. publicaron en el *Journal of American Folk-Lore* en 1926. En el artículo Ramírez Castañeda y Lucio

son identificados ambos como “originarios” de Milpa Alta” [...] Lucio puede ser Lucio Tapia, quien era el director de la escuela Concepción Arenal de Milpa Alta, donde en 1908 Luz Jiménez ingresó como estudiante” (Karttunen 1991, 272).

A pesar de ello existen los suficientes elementos para exponer sus contribuciones, las cuales además de algunos textos publicados también están relacionadas con las actividades que realizó por años en el Museo Nacional clasificando las colecciones, lo cual no siempre es perceptible a simple vista. En relación con su trabajo como arqueóloga también se conserva un artículo en donde hace un análisis de algunos vestigios arqueológicos que se encuentran en la Parroquia de Tlalnepantla, dicho estudio fue resultado de una visita académica organizada por el Museo Nacional, el 7 de diciembre de 1907. Allí se puede apreciar un estudio iconográfico bastante sistemático sobre los vestigios de origen precolonial que fue publicado en el Tomo IV de los Anales del Museo Nacional:

Tlalnepantla, de *tlalli*, tierra, y *nepantla*, en medio, fue el lugar designado para la excursión verificada el día 7 de diciembre del año próximo pasado, por el profesor y los alumnos de la clase de Arqueología del Museo Nacional; se me concedió el honor de acompañarlos y pude recoger y aprovechar las observaciones y explicaciones del maestro, tan indispensables, por ser éste un estudio demasiado difícil y tardío, pues hemos visto á sabios eminentes que han dedicado todo su tiempo y sus energías á estas investigaciones, obtener con frecuencia deducciones falsas (Ramírez Castañeda 1912, 533).

Un aspecto notable es el espíritu crítico para reconocer que en esta materia de investigación, incluso los sabios más eminentes han obtenido deducciones falsas, esta afirmación es reflejo de un espíritu científico que se propone indagar con seriedad y cautela. Quiero destacar la aplicación de metodologías provenientes de disciplinas diversas: primero su análisis de los vestigios materiales debido a su formación arqueológica, segundo su mención explícita a las fuentes históricas como los códices y las obras de los frailes españoles, la mención a los estudiosos de su época, y por último su conocimiento del idioma náhuatl. Asimismo vale la pena rescatar sus consideraciones sobre la entonces llamada “escritura jeroglífica”:

El conocimiento de la escritura jeroglífica está relativamente adelantado. Es muy extenso, y constantemente encontramos que un mismo signo está sujeto á continuas variaciones, según era el pintor, escultor ó artífice que lo usaba. En el continuo trabajo que tenían los artistas de dibujar jeroglíficos figurativos, simbólicos y algunos fonéticos en todos los objetos, hasta en los de barro de uso diario, fueron estilizando sus signos aun para representar á sus dioses (Ramírez Castañeda 1912, 533).

Es notable la intención de relacionar los vestigios arqueológicos encontrados en la Parroquia de Tlalnepantla con los códices y las fuentes históricas para poder interpretar mejor el significado de los jeroglíficos. El texto permite apreciar cómo se utiliza el método iconográfico para interpretar los vestigios de la Parroquia, a través de comparaciones con otros monumentos del Museo Nacional, con el objetivo de descartar o proponer hipótesis de investigación. Durante los siguientes años Isabel Ramírez Castañeda continuó con su actividad académica, pero ya en un contexto de colaboración internacional.

Fue una arqueóloga pionera en México. A diferencia de Zelia Nuttall que fue autodidáctica, Isabel se educó en el Museo Nacional de México, la única institución mexicana que ofrecía formación arqueológica antes del establecimiento de la Escuela Internacional.

[...] Hay que resaltar que Isabel se benefició de un período de transformación en el sistema educativo mexicano, que especialmente afectó a las mujeres. Isabel era una de las 30 mujeres que estudiaron en la Escuela de Altos Estudios de la Ciudad de México, una institución inspirada en el Teacher's College de la Universidad de Columbia en Nueva York. En esta escuela recibió lecciones de antropología y lingüística de Franz Boas (Ruíz Martínez 2006, 106)

Sus inquietudes y curiosidad científica la llevaron a solicitar una beca para poder dedicarse a estudiar en la *International School of American Archeology*, el cual era un proyecto académico entre el Museo Nacional de México, y algunas universidades extranjeras. Fue en ese contexto que Isabel Ramírez Castañeda hizo sus estudios profesionales, junto con Manuel Gamio, y colaboró con reconocidos investigadores internacionales como Franz Boas y Eduard Seler. “Con ellos, Isabel estudiaba objetos y clasificaciones del Museo, visitaba sitios arqueológicos y monumentos coloniales y también servía de intérprete, pues hablaba el mexicano o náhuatl. Más que otros antropólogos del porfiriato, la vida de esta primer arqueóloga mexicana es prácticamente desconocida” (Rutsch 2003, 2).

Otra de sus contribuciones más destacadas, pero poco conocidas, se encuentra en un artículo de investigación escrito para el *8vo Congreso Internacional de Americanistas*, que se realizó en Londres en 1912.



Imagen 53. Isabel Rodríguez Castañeda en el Museo Nacional, Salón de Cerámica de la Escuela Internacional de Arqueología y Etnología Americana. Mediateca INAH.

Isabel Ramírez Castañeda, identificada simplemente como “maestra”, contribuyó con un artículo para el 8vo Congreso Internacional de Americanistas de Londres en 1912 y fue publicado al año siguiente en las Actas con el título “El Folk-lore de Milpa Alta, D.F., México”. El artículo incluye siete textos breves y algunas palabras y frases en náhuatl. Un par de esos textos están relacionados con la ceremonia de cosecha de los primeros frutos: se comparte lo que los trabajadores le dicen al dueño de la tierra, y la forma en que él les responde. Es notable que tanto el dueño de la tierra como los trabajadores hablen en náhuatl. Los otros dos textos son fórmulas que acompañan a los rituales de curación (Karttunen 1991, 271).

Esta contribución pone en evidencia el conocimiento experto del idioma náhuatl que tenía Isabel Ramírez Castañeda, así como su pericia para escoger los tópicos expuestos en su artículo, pues como ya se ha dicho también contribuyó con textos para investigaciones realizadas por otros reconocidos estudiosos. Sin embargo, a pesar de su sólida formación académica Isabel Ramírez Castañeda no pudo lograr un reconocimiento pleno de su trabajo, esto se debe entre otras causas a los condicionamientos culturales y sociales que han enfrentado las mujeres, y de los que se ha hablado anteriormente, pero también a los turbulentos vaivenes políticos de la época. “Para estas mujeres pioneras en antropología fue difícil que la valoración de sus aportaciones científicas no estuviera mediada por comentarios acerca de su personalidad, sus características físicas o incluso el tono de su voz” (Ruíz Martínez 2006, 106).

No se trata de un caso aislado y por eso de acuerdo con los principios de la *hermenéutica decolonial*, me parece de suma importancia mostrar cual era la situación general, pues nos permitirá reflexionar críticamente sobre el llamado “derecho a la educación”. “Como sea, a principios del siglo pasado, la mujer profesionalista era la excepción. Según el *Anuario Estadístico* de 1900, dos de los 826 abogados del Distrito Federal y cuatro de los 526 médicos alópatas eran mujeres; respecto al magisterio la situación cambiaba, del total de 325 profesores de instrucción 188 eran mujeres, casi 58 por ciento” (Rutsch 2003, 6).

Estos números nos demuestran que el caso de Isabel Ramírez Castañeda, no era un caso aislado, sino el reflejo de una situación estructural, en la cual el *derecho a la educación* no estaba garantizado, y las posi-

bilidades de desarrollar una carrera científica como mujer eran muy escasas, así tenemos sólo 2 abogadas y 4 médicas en toda la Ciudad de México, lo anterior demuestra que la diferencia social, política, económica y social de las mujeres era innegable. Si a eso se le suma su ascendencia indígena, no es difícil imaginar los diversos condicionamientos que dificultaron el desarrollo de sus actividades científicas y académicas.

A principios de 1908, remitió un primer artículo titulado “Apuntes acerca de los monumentos de la Parroquia de Tlalnepantla”, al director del Museo, Genaro García, quien a su vez lo turnó a la Secretaría. Este trabajo debió esperar para su publicación. Tres años más tarde, apareció un dictamen negativo del entonces Inspector, ingeniero Francisco Rodríguez, no obstante, fue publicado en *Anales del Museo* en 1912. ¿Qué sucedió? No encontré respuesta a esta pregunta, cabe señalar solamente que el primer trabajo de Gamio se publicó después de un tiempo menor de espera y hasta donde sé no pesó dictamen negativo en su contra (Rutsch 2003, 8).

Al interior de las instituciones académicas la diferencia social entre las mujeres y los varones es un hecho histórico que se ve reflejado en el caso de Isabel Ramírez Castañeda, no reconocerlo sería caer en una posición ingenua, sobre todo si se pretende adoptar una *hermenéutica decolonial* sobre la sabiduría de las mujeres nahuas. Ahora bien, para continuar removiendo los sedimentos dejados por el discurso colonial conviene señalar que dicha sabiduría no se obtiene y transmite siempre al interior de las instituciones educativas, pues la falta de acceso a ellas ha generado una transmisión de saberes y conocimientos que ocurre fuera de los cauces institucionales. A este conocimiento generado y transmitido fuera de las instituciones se le conoce en la literatura científica como: “conocimiento tradicional”

6.2.3 EL CONOCIMIENTO TRADICIONAL DE LAS MUJERES NAHUAS

Actualmente, el “conocimiento tradicional” de las mujeres nahuas es reconocido especialmente en temas relacionados con: la medicina tradicional, el manejo de los recursos naturales, el cultivo de la tierra, la enseñanza del idioma náhuatl, la salud reproductiva. Este “conocimiento tradicional”, que se ha transmiti-

do por vías no institucionales se encuentra en riesgo de desaparecer, debido a la falta de políticas públicas que aseguren su reconocimiento y estudio sistemático, así como la transmisión entre las nuevas generaciones; por esa razón para evitar llegar al caso extremo de un *epistemicidio* es necesario fortalecer todos los esfuerzos encaminados a impulsar el estudio y difusión del conocimiento producido por los *pueblos originarios*.

Si bien el “conocimiento tradicional” relacionado con la salud reproductiva representa un caso paradigmático de la sabiduría de las mujeres nahuas, también es necesario subrayar que existen otras áreas del conocimiento en las que destaca su labor. En años recientes diversas investigadoras han enfocado su atención en el estudio de plantas utilizadas en la salud reproductiva de las mujeres nahuas (Smith-Oka 2008), sobre los efectos antiinflamatorios y antibacteriales de las plantas medicinales conocidas por los nahuas (Bork *et al* 1996), sobre los retos metodológicos en la compilación de una farmacopea nahua (De Vos 2017), o bien en las perspectivas nahuas sobre los recursos naturales, el trabajo y el bienestar social (Navarro-Bembow 2015), pero también en el desarrollo sostenible y conservación en la reserva de la biosfera de la sierra de Manantlán (Olson 2009). Todos estos trabajos tienen en común el hecho de que se enfocan en el estudio del “conocimiento tradicional” que existe en las comunidades nahuas contemporáneas.

En relación con temas de gran importancia como la *salud reproductiva* no es una exageración afirmar que el “conocimiento tradicional” producido por las mujeres nahuas, permanece invisible para los círculos académicos, pero también al interior de las propias comunidades indígenas; por eso uno de los objetivos específicos de este apartado consiste en destacar el papel que ha tenido el conocimiento de diversas plantas y técnicas terapéuticas, no sólo porque se trata de un conocimiento que se encuentra en riesgo, sino porque también es de ayuda para entender las consecuencias sociales derivadas de su desaparición.

Obviamente, los factores que influyen en la desaparición del “conocimiento tradicional” son de diversa índole, por ejemplo: la introducción indiscriminada de la biomedicina, o medicina alópata, asimismo la expansión de las religiones pentecostales, o bien el extractivismo económico están relacionados con la disminución del conocimiento que tiene la población sobre las plantas medicinales (Smith-Oka, 2008, 605). A pesar de ello vale la pena puntualizar que las mujeres nahuas han continuado con la transmisión de este conocimiento sobre la *salud reproductiva* de generación en generación y fuera de los canales institucionales. Dicho conocimiento tiene una utilidad práctica en asuntos como la contracepción, la menstruación, el embarazo, el nacimiento y el periodo postparto.



Imagen 54. Mujer recolectando *Adiantum tenerum*, conocido en náhuatl como *ecahuile*. (Smith-Oka, 2008).

Durante esta investigación fueron recolectadas 170 especies de plantas, que tienen una utilidad económica, las cuales están distribuidas en 33 familias, 80 plantas tienen usos medicinales. Los usos que se encontraron para dichas plantas medicinales son: gastrointestinal y urinario, respiratorio, endocrino, dermatológico, ritual. El conocimiento acerca de las plantas medicinales se encuentra, en algún grado, en toda la población de la comunidad, pero la población con el mayor conocimiento son las mujeres (especialmente las que están casadas y tienen hijos) y las especialistas rituales (Smith-Oka 2008,606).

En ese sentido el “conocimiento tradicional” de las mujeres nahuas está relacionado con usos terapéuticos, taxonomías locales en idioma náhuatl, técnicas de curación y de transferencia de saberes. Este último es un asunto crucial debido a que: “la introducción de clínicas y hospitales ha tenido un efecto significativo en la pérdida de conocimiento acerca de las plantas medicinales. Además, las parteras no están teniendo nuevas aprendices, y las amas de casa no están transmitiendo su conocimiento a las futuras generaciones” (Smith-Oka 2008,604).

6.3 TLAMATQUE. LOS SABIOS EN LAS COMUNIDADES NAHUAS (ACAXOCHTLÁN)

¿Quiénes han continuado con la transmisión del conocimiento ancestral y la sabiduría en las comunidades nahuas contemporáneas? Esta *estratigrafía del discurso* estaría incompleta si únicamente fijará su atención en las fuentes históricas, o en los discursos del pasado, por eso resulta de suma importancia tomar en cuenta los estudios de los propios investigadores nahuas, con el objetivo de mostrar esa visión interna que muchas veces es soslayada por los estudiosos de la materia, y sobre todo para mostrar que la sabiduría nahua no es cosa del pasado, sino que sigue presente hasta nuestros días. En relación con este tema resulta muy fructífero el análisis del papel que han desempeñado los sabios nahuas contemporáneos, al interior de las comunidades, a pesar de los procesos de colonización mencionados anteriormente:

Los *tamatque* a lo largo de los siglos han sido los custodios del mundo religioso de las comunidades

mesoamericanas, ellos tienen el don de curar, de conocer la palabra sagrada, tienen la capacidad de hablar con los ancestros, con los espíritus que moran en la naturaleza. Durante toda la época colonial los *tamatque* fueron acusados de hechicería, idolatría, de brujería, etc. Esto no ha cambiado. Hoy en día a los sabios de las comunidades se les acusa de ser brujos, de practicar la hechicería. Ello se debe a la intolerancia religiosa producto de la época colonial (Macuil Martínez 2017, 41).

En ese sentido la aplicación de la *hermenéutica decolonial* ha de cuestionar fuertemente el empleo de términos como hechicero, mago, brujo o chamán, pues estos términos contribuyen a desviar la atención de otros aspectos importantes, por eso en concordancia con esta propuesta metodológica he preferido utilizar los nombres en náhuatl (*tlatinimeh*, *tlaixmatinih* y *tamatque*), pues permiten apreciar de mejor manera su relación con el concepto de sabiduría *tamatiliztli*. Poner atención a la traducción de estos términos no es un asunto puramente erudito, sino que tiene repercusiones concretas en la producción de saberes y en el establecimiento de una *epistemología intercultural*. Por ello el primer paso es trabajar en la desestigmatización de las palabras y conceptos acuñados por el pueblo nahua:

Los que han estudiado en general las culturas mesoamericanas pero que no entienden las lenguas locales, con frecuencia cometen errores. Cuando se piensa en una lengua que no es la propia una gran cantidad de ideas y conceptos quedan fuera de la comprensión de los *cristianos*. En las lenguas mesoamericanas –en este caso el náhuatl– el conocimiento se sigue transmitiendo de generación en generación mediante la misma lengua hablada desde hace cientos de años hasta hoy día (Macuil Martínez 2015, 56).

En relación con este planteamiento hay dos cosas que me interesa destacar: en primer lugar la importancia de entender y acercarse a las lenguas de los *pueblos originarios*, en este caso el náhuatl, tal y como lo mencionaba al principio de esta investigación. Éste es un paso necesario para establecer un diálogo de saberes, que permita construir los principios de una *epistemología intercultural*, sin dejar de reconocer que existe una incompreensión –y en ocasiones una abierta tensión– entre las ideas y conceptos que pertenecen a

visiones de mundo distintas. Sin duda, ésta incompreensión conceptual es un t3pico que amerita un acercamiento filos3fico para ubicar –lo m3s claramente posible– los puntos de conflicto o desencuentro, entre diversas visiones de mundo, y entonces poder construir un di3logo de saberes efectivo; o con otras palabras, una *epistemolog3a intercultural* susceptible de establecer puentes de comunicaci3n y entendimiento.

El estudio de los idiomas de los *pueblos originarios* es importante tanto en t3rminos epistemol3gicos, como para lograr una mejor comprensi3n de ideas y conceptos, y tambi3n para poner en evidencia esa continuidad que ha permitido la transmisi3n de conocimientos durante m3s de cinco siglos. El proceso de colonizaci3n provoc3 el desplazamiento del idioma n3huatl y por supuesto de la visi3n de mundo inherente a 3l. Al mismo tiempo, a partir del siglo XVI, la visi3n del mundo de los colonizadores espa1oles se fue estableciendo como la visi3n hegem3nica. Y si bien es cierto que existen puntos en com3n, y tambi3n es posible encontrar una sinergia en algunos rasgos y pautas culturales, creo que tampoco resulta superfluo recordar que este proceso de desplazamiento –de una visi3n de mundo por otra– no fue un proceso puramente abstracto, o especulativo, sino que literalmente fue un proceso violento que provoc3 la estigmatizaci3n, la persecuci3n, la discriminaci3n y la incompreensi3n de los sabios, o *tlatmatque*.

Este es un mundo poco conocido y mal entendido por los *cristianos*, ya que por el desconocimiento de la lengua, de la cultura y la vida religiosa en que est3 inmersa gran parte de la poblaci3n, es f3cil quedarse con malas traducciones al espa1ol de conceptos claves. Por ejemplo, a uno de los cerros principales de Santa Catarina se le llama en espa1ol “Cerro Brujo”, pero en n3huatl el nombre del mismo significa algo muy diferente: *Cualtepetl*, o “cerro bueno”. De igual manera los *tlatmatque* son se1alados y discriminados como “brujos” en espa1ol, mientras que en n3huatl *tlatmatque* significa “sabio”, t3rminos con connotaciones muy distintas (Macuil Mart3nez 2015, 55).

La importancia filos3fica de analizar estos planteamientos radica en exponer las problem3ticas conceptuales derivadas de la colonizaci3n cultural. Desde la 3ptica de una *hermen3utica decolonial*, palabras como brujo, curandero, o cham3n resultan cuestionables, pues son reflejo de una interpretaci3n demasiado

abierta¹⁷³, la cual no toma en cuenta el contexto cultural y el an3lisis del lenguaje. M3s a3n, el seguir utilizando este tipo de terminolog3a resulta un obst3culo para el estudio y el an3lisis de la noci3n de sabidur3a, pues oculta aspectos relevantes y desv3a la atenci3n hacia otros asuntos.¹⁷⁴

Asimismo, tambi3n es conveniente evitar una interpretaci3n dogm3tica o cerrada, pues el objetivo de estas reflexiones no es establecer una definici3n; por el contrario se trata de reconocer la diversidad existente, por eso se han tomado en cuenta las diferentes palabras encontradas durante este proceso de investigaci3n como: *tlatmatini*, *tlaixmatini*, *tlatmatque* y *tlathmaquetl*. El com3n denominador de estos t3rminos es la presencia del verbo saber: *mati*. El an3lisis cuidadoso del lenguaje permite alejarse simult3neamente de las interpretaciones demasiado abiertas o ambiguas, y tambi3n de las cerradas o dogm3ticas. Por eso es de suma importancia poner en claro la forma en que se construyen las analog3as que subyacen en las traducciones de palabras clave.

Desde la 3ptica de una *arqueolog3a del saber* es conveniente retirar los sedimentos acumulados por este tipo de interpretaciones para entrever, con mayor claridad, la diversidad de saberes soterrados que es necesario reconocer y sacar a la luz. Ya sea para lograr su pleno reconocimiento, o bien para revertir el *epistemicidio* inherente a todo proceso de colonizaci3n. Para tener una visi3n general sobre las diferentes palabras utilizadas y su fuente de procedencia, la siguiente tabla me parece de suma utilidad.

Quitar los sedimentos acumulados –producto de interpretaciones que se alejan del an3lisis riguroso del lenguaje– durante d3cadas de investigaci3n, no ser3 una tarea f3cil; sin embargo, vale la pena emprender este esfuerzo con 3nimo de desarrollar un enfoque distinto, al que tradicionalmente ha predominado en

¹⁷³ En esta secci3n uso los t3rminos “interpretaci3n abierta” e “interpretaci3n cerrada,” con base en la propuesta de la *hermen3utica anal3gica* desarrollada por Mauricio Beuchot, a la que me he referido en la Introducci3n.

¹⁷⁴ Por ejemplo, la palabra brujo es reflejo del pensamiento de los frailes espa1oles, la analog3a es fallida porque en la tradici3n del pensamiento cristiano, dicha palabra tiene una connotaci3n negativa, la cual sirvi3 como excusa para justificar la persecuci3n religiosa, tal y como sucedi3 en Europa durante la Edad Media. Por su parte el uso de la palabra curandero, adem3s de ser ambiguo, tambi3n conlleva una suerte de estigmatizaci3n, la cual ha llevado a considerar el conocimiento de los *pueblos originarios* como pseudo-ciencia y superstici3n. Por su parte, el uso del t3rmino cham3n se ha vuelto un lugar com3n, que da lugar a interpretaciones demasiado estandarizadas y que impide percibir los matices que se encuentran en la forma en que se nombra a los sabios o “especialistas rituales”, en cada una de los 68 idiomas originarios de M3xico.



Imagen 55. La *tlamatcaciuatl* Doña Isabel Flores limpiando al *tlamatqui* don Francisco Aparicio (foto: Raúl Macuil Martínez, 2014).



Imagen 56. Tlamatcaciuatl ofreciendo figuras de papel recortado



Imagen 57. Tlamatcaciuatl rezando y limpiando a un danzante de Los Reyes. (Fotos: Raúl Macuil Martínez, 2014 y Valeria Ramírez Corona, 2012).

<i>Vocablos relacionados con la sabiduría</i>	<i>Análisis</i>	<i>Traducción</i>	<i>Procedencia</i>
<i>Tlamatini</i>	<i>Tla-mati-ni</i>	El que sabe cosas	<i>Códice Florentino</i>
<i>Tlamatqui</i>	<i>Tla-mat-qui</i>	Sabio	Raúl Macuil Martínez (2017)
<i>Tlahmaquetl</i>	<i>Tlaa-maque-tl</i>	Sabio presentador de ofrendas	Velázquez Martínez (2016)
<i>Tlahmaquetl</i>	<i>Tla-[i]-hmati</i>	El que prepara las cosas	Gregorio Serafino (2016)
<i>Tlamatki</i>	<i>Tla-mat-ki</i>	Brujo, curandero, adivino	José de Jesús Montoya Briones (1964)

Tabla 24. Diferentes formas de referirse a las personas sabias.

los estudios etnográficos, en los cuales las palabras brujo y curandero han sido utilizadas, equivocadamente en lugar de las expresiones originales en náhuatl *tlachihke* y *tlamatki*. A continuación me permito presentar un ejemplo contenido en el libro: *Atla: Etnografía de un pueblo náhuatl*, escrito por José de Jesús Montoya Briones; publicado, hace más de cincuenta años por el INAH, allí se puede apreciar el uso indiscriminado de términos que identifican a los sabios nahuas con brujos, seres diabólicos, aires malos, demonios, etc.:

El brujo es quien puede provocar toda clase de males, hechizar, ocasionar enfermedades, mal de ojo, pérdida del alma, o bien causar la muerte. Es el que trata con los seres diabólicos, con el demonio, con los aires malos, con el diablo, con el enemigo, con los aires negros. A este al que embruja se le llama *tlachihke* o *tetlachihke* que es el que va a hacer “costumbre” y brujerías al cerro, el que habla con los aires en su casa o en las cuevas [...] El curandero o adivino, en cambio, es aquel que se encarga de extirpar y eliminar los males y las enfermedades, el que trata preferentemente con las entidades benéficas, con los aires buenos o aires blancos, y el que es llamado *tlamatki* [...] Y aunque en la práctica cualquier brujo puede curar o provocar enfermedades, la distinción es sentida por los lugareños, y desde luego por los mismos brujos, quienes suelen decir que fulano o zutano se dedica más a la brujería o hechicería que a la labor de curar, que es la labor de los *tlamatki* (Montoya Briones 1964, 154).

En este fragmento se puede apreciar el “marco teórico” que imperaba en ese entonces, el cual no es muy distinto al utilizado por los frailes durante el siglo XVI, (seres diabólicos, demonios, brujos). A simple vista podría parecer una exageración. Sin embargo, en

relación con este punto no resulta ocioso recordar que dichos términos fueron utilizados para tratar de justificar la conquista militar y subsecuentemente la persecución religiosa, la intolerancia y la violencia ejercida sobre personas y comunidades enteras durante la época colonial. Muchas sentencias y ejecuciones fueron realizadas por considerar que los *tlamatque* eran brujos, por eso resulta desconcertante que se sigan utilizando en las investigaciones académicas.

Lo que se encuentra de fondo, no es una simple discusión sobre palabras o conceptos, sino el choque entre dos visiones del mundo con fundamentos diferentes. Por una parte la visión del mundo nahua, y por otro lado la visión del mundo de los frailes y religiosos españoles. Para una mente filosófica es posible apreciar una tensión, que si bien no es incomprensible, lo cierto es que requiere de un esfuerzo para acercarse lo más rigurosamente posible al papel social desempeñado por los sabios nahuas, y así evitar –en la medida de lo posible– las interpretaciones basadas en la estigmatización, el folklore, o el exotismo.

La interacción entre diversas visiones del mundo, no es un proceso que haya ocurrido de manera abstracta y pacífica, sino que dejó profundas marcas en los sentimientos y la memoria del pueblo nahua. Asimismo, dejó muchos sedimentos discursivos y culturales que han de ser removidos pacientemente por la *estratigrafía del discurso* que se propone en esta investigación. Este contraste entre ambas visiones de mundo ha sido puesto de relieve por los investigadores nahuas:

Dos mundos contrarios: uno imponiéndose por la fuerza, por la violencia, por la intolerancia: el otro reelaborando los mensajes y adaptándolos a las realidades de las comunidades mesoamericanas [...] Después de la invasión castellana, las comunidades mesoamericanas tuvieron que reorganizarse en todos

los aspectos de la vida, ya que estaban bajo la vigilancia constante de los militares y de las órdenes religiosas: franciscanos, dominicos, agustinos, en un primer momento, y otras que llegaron después. Estos nuevos sistemas obligaron a los pueblos mesoamericanos a seguir las ordenanzas de los invasores para no ser juzgados, exhibidos, castigados y ejecutados. Además de ello a los *tlamatque* se les acusaba de conspiración política o de seguir con las “idolatrías (Macuil Martínez 2017, 42-43).

Esta imposición de pautas culturales y la estigmatización de los sabios no ha concluido, pues actualmente se continúan utilizando las mismas estrategias impuestas desde los tiempos coloniales, es decir, sigue el despojo de tierras, el desplazamiento de individuos y comunidades, se impone el idioma dominante y se descalifica la visión de mundo y la religión nahua, al ser considerada como paganismo, idolatría o símbolo de atraso. A pesar de todos esos factores en las comunidades han sobrevivido diversas formas discursivas que han permitido la transmisión de conocimientos de generación en generación; esas formas discursivas se expresan a manera de cantos, rituales, narrativas, etc. Los *tlamatque* están vivos y presentes, no forman parte del pasado, sino que su sabiduría sigue impregnando la vida de ciertas comunidades:

Los *tlamatque* están vivos y presentes, a pesar de casi quinientos años de imposición, opresión y, sobre todo, estigmatización. En una gran cantidad de comunidades mesoamericanas se continúa hablándole a las montañas y a los cerros, llamándolos por su nombre y ofreciéndoles rituales, pues tienen esencia, calor y poder. Lo que durante siglos se persiguió e intentó arrancar, por fortuna continúa presente y, sobre todo, vivo (Macuil Martínez 2017, 53).

En ese sentido los *tlamatque* pueden ser considerados como los guardianes legítimos de la sabiduría y el conocimiento nahua, los cuales –tal y como ha quedado consignado en las fuentes históricas– se siguen vinculando con la palabra, es decir, hablándole a las montañas y cerros, porque son considerados seres vivos y no únicamente “cosas” u objetos. Reconocer este rasgo cultural es de suma importancia para descentrar el pensamiento académico y entender más plenamente la visión del mundo nahua. Dicho descentramiento puede resultar difícil, más aún si no se hacen

a un lado los sedimentos acumulados por los discursos académicos durante décadas. Para extender nuestro horizonte de comprensión sobre este asunto, me parece pertinente tomar en cuenta las consideraciones realizadas por el profesor y poeta Santos de la Cruz Hernández, quien también ha reflexionado sobre la importancia de los *tlamatque*, al interior de las comunidades nahuas contemporáneas, en este caso, en Ichcatepec, Veracruz:

OG —Quema, nicaahcicamati temachtiani Santos, ticequi tlahto zan tepitzin ipan nahua tlamatiliztli, nahua filosofia, filosofia náhuatl.

SDC —Axcán zan tepitzin, zan achitzin inon nahuatlamatiliztli motequihua. Onca nepa toaltepetl aquiqeh intoca tlamatque. Ce tlamatque huel in ce cihua, ce temachtiani, ce tlatcatl temachtiani. Tlen ticyocayotia tlamatque? Ipampa ce tlamatque quimatqui quen tequitiz, quimati quenin yecanaz nicniuhuan, tomacehualpoyohuan quimati quen nonotzaz, quimati quen tlenahuatiz, quimati quen mochihuaz ce tequitl, milla, quen mochihuaz ce tequitl, quen mochihuaz ce huey ohtli, ce altepetl ipan ce ilhuatl, ipan ce tlatcatl monamictia, ce tlamatque quimati que mochihuaz, quen nonotza, ihuan quen quichihuaz in ce milli ahmo cualli mochihuaz, ihcuac ahmo huetzi atl, ce tlamatque quimati quen motlahlaniliz atl, ihcuac ahmo cualli temozcaltia inon toctli ce toctli, quimati tlen quichihuaz quimozcaltli moyectlali, quimati quen tecpactiz, ihuan quimati miec tlamantli tlahtolli, quihtohuayaya, huehuetzitzin ihuan ilamatzitzin, ihuan ce zazanilli, ce tlapohualli, ce tlahtolli ye huehcauh tlen mopohua, ahmo quilcahua, ahmo quilcahua, ye quimilpia; quimachtilia cequin telpocatzitzin, cequin ichpocatzitzin quimomachtia, ilhuica mopalehuia ce altepetl.

A continuación presento la versión en castellano:

OG—“Sí, entiendo maestro Santos ¿quisiera usted hablar un poco, acerca de la sabiduría náhuatl, de la filosofía náhuatl?”

SDC—“Ahora, sólo un poco, sólo un poquito sobre la sabiduría náhuatl. Allá en nuestro pueblo hay quienes se llaman tlamatque. Un tlamatque, o sabio, puede ser una mujer, un maestro o un hombre. ¿Por qué se llaman tlamatque? Pues porque un tlamatque

sabe cómo trabajar, sabe cómo dirigir a sus hijos, a sus amigos, sabe cómo amonestar, sabe cómo ordenar, cómo se hace el trabajo en la milpa; cómo se hace un trabajo, cómo se hace un camino grande, cómo se organiza la fiesta del pueblo. Cuando muere una persona, el *tlamatque* sabe qué hacer, cómo aconsejar, sabe que hacer cuando la milpa no está bien hecha, cuando no cae la lluvia sabe cómo preguntar por el agua, cuando algo no crece bien, hace que crezca ese cultivo, sabe que hacer para que crezca, para que se enderece, sabe cómo curar, cómo curar a la gente y sabe muchas cosas, muchas palabras que decían los abuelos y las abuelas, una historia, un cuento, aquellas palabras que se decían hace mucho tiempo, no las olvida, las junta, las enseña a los muchachos y a las muchachas, le ayuda a su pueblo”.¹⁷⁵

Este testimonio es muy valioso, pues no sólo menciona la existencia de los *tlamatqueh* en la actualidad, sino que también da cuenta de la diversidad de saberes reconocidos en las comunidades, sobre todo aquellos relacionados con el trabajo, la forma de dirigir o mandar, con la forma de reprender o aconsejar, con la organización de ceremonias, fiestas y rituales, etc. Un *tlamatque* es reconocido como tal, debido a la forma en que puede ayudar a su comunidad, su papel es mucho más amplio o complejo, que el de un simple brujo o curandero. Por eso estos términos no resultan adecuados, pues no reflejan cabalmente la función social que cumplen los sabios en las comunidades nahuas.

Como puede apreciarse, estos saberes son distintos de aquellos desarrollados por los intelectuales e investigadores que han tenido la oportunidad de realizar estudios. No es mi objetivo establecer una jerarquía, sino únicamente mostrar las diferentes formas en que se expresa la sabiduría, de tal forma que puede decirse que para ser reconocido como un sabio, no es necesario ser un intelectual, inclusive no es necesario saber leer o escribir. Esta idea puede parecer chocante para el público ilustrado y para los claustros académicos y universitarios, sin embargo, desde la óptica de una *hermenéutica decolonial*, la falta de instrucción educativa, no implica necesariamente una falta de sabiduría.

¹⁷⁵ Entrevista con el poeta y profesor del idioma náhuatl Santos de la Cruz Hernández, originario de Ichcatepec, Veracruz. Realizada en la Ciudad de México el 23 de mayo de 2018. La entrevista completa puede verse en: <https://coling.al.uw.edu.pl/resource/tlamatiliztli-la-sabiduria-del-pueblo-nahua/>

Esto es así porque, desafortunadamente, en muchas comunidades nahuas no existen las suficientes instituciones educativas, que le permitan a toda la población acceder a este derecho básico, así mismo los condicionamientos económico-sociales también influyen de manera decisiva en este asunto. Y por paradójico que pueda parecer, también las instituciones educativas han contribuido –consciente o inconscientemente– a la desaparición o estigmatización de los saberes y conocimientos generados en las comunidades indígenas.

6.4 TLAHMAQUETL. LOS SABIOS EN LAS COMUNIDADES NAHUAS (GUERRERO)

Con ánimo de profundizar y responder a la pregunta ¿quiénes han continuado con la transmisión del conocimiento ancestral y la sabiduría en las comunidades nahuas contemporáneas? Considero pertinente exponer otro ejemplo, con el objetivo de tener más elementos de juicio para interpretar la función social y la diversidad de saberes y conocimientos vinculados con los sabios o “especialistas rituales”. Ya he señalado que uno de los rasgos de una *hermenéutica decolonial* consiste en reconocer la diversidad inherente a cualquier cultura. Por eso –en este apartado– me concentraré en el caso de los *tlahmaquetl* de La Montaña de Guerrero.

El vocablo nahua *tlahmaquetl* (*tla-(i)-hmati*) significa “preparar las cosas” o “dar los nombres, nombrar”: *tlamah* (plur. *tlahmaqueh*) o *tlahmatqui* (desde el cual proviene la variante dialectal de la zona de Tlapa *tlahmaquetl*) se puede traducir con “el que prepara las cosas”. Los especialistas rituales también son conocidos con otros términos que se diferencian de lugar en lugar y provienen de un lenguaje común: “sabios olvidados”, “rezaderos”, “curanderos”. Según el vocabulario náhuatl de Alexis Wimmer, *ihmati* quiere decir también “despacio, con orden, con prudencia”, es decir adjetivos que caracterizan la forma de trabajar del *tlahmaquetl*, ya que se distingue por su prudencia y sabiduría al cuidar la ofrenda y rezar las plegarias (Serafino 2016,292).

Los saberes y prácticas de estos “sabios olvidados” están relacionados con el entorno geográfico y la re-

lación establecida entre las comunidades nahuas y la naturaleza. En una región, como Petlacala, Guerrero en la que el cultivo agrícola de temporal ha sido la principal fuente de subsistencia, el conocimiento del clima ha tenido una importancia decisiva en la existencia de las comunidades durante siglos. El conocimiento nahua no tiene un carácter puramente teórico, sino que está relacionado con la subsistencia y con saberes de carácter práctico como: la geografía, la agricultura y la meteorología, la cual implica el conocimiento de los ciclos naturales como sequías, tiempo de lluvia, tiempo de heladas, etc.). En relación con la procedencia de este vocablo Velázquez Rodríguez en su estudio sobre los *tlahmaquetl* en Chiepetlán, Guerrero considera que:

El término “*Tlahmaquetl*” que designa a estos especialistas, podría tener dos significados etimológicos posibles: derivaría de la palabra náhuatl *tlamatini* o *tlamatqui*, sabio o juicioso, proveniente de la raíz *mati* “conocer” y el sufijo *quetl* que indica oficio, por ende “el que sabe cosas”. Otra acepción probable, es la que deriva de la raíz *tlamanalli* “ofrenda, don o presente”, así *Tlahmáquetl* sería “el que ofrenda”. Por otra parte los *Tlahmáquetl*, son nombrados en castellano por la gente local, como “presentadores”; gracias a la capacidad polivalente del náhuatl, *Tlahmáquetl* significaría entonces: “sabio presentador de ofrendas” (Velázquez Martínez 2016, 88)

El análisis de la procedencia de este vocablo y su vinculación con las prácticas rituales es de utilidad para tener una mejor comprensión del contexto cultural y del tipo de sabiduría al que se hace referencia, en este caso se puede apreciar su vinculación directa con los rituales religiosos; el *tlahmaquetl* no solamente es poseedor de un conocimiento teórico, sino que es un especialista ritual, un sabio que presenta las ofrendas de la comunidad ante las entidades sagradas. El término “sabio presentador de ofrendas” caracteriza de forma precisa la función que desempeña durante dichas ceremonias.

Ya se ha dicho que un rasgo cultural distintivo de los pueblos originarios, es el tipo de relación (u ontología) que se establece entre el ser humano y la naturaleza¹⁷⁶. En el caso de las comunidades mesoa-

mericanas, el paradigma de dicho vínculo está representado, desde tiempos precoloniales y hasta la actualidad, por el cultivo del maíz. Particularmente, las comunidades de La Montaña, debido a su condición geográfica, es difícil que puedan practicar un tipo de agricultura que no sea de temporal. Así, además del idioma náhuatl, aquí tenemos otro elemento de continuidad cultural: el cultivo del maíz, el cual no está exento de riesgo, como se analizará más adelante. Por el momento me parece suficiente con no olvidar que el conocimiento del clima se ha vinculado, durante siglos, con la subsistencia de la comunidad, por esa causa se ha considerado importante contar con “especialistas rituales” dedicados a ello.

En el caso de la literatura científica existente son bastante conocidos los casos de los “graniceros” o “tiemperos”, quienes son especialistas rituales vinculados directamente con aspectos meteorológicos correspondientes al ciclo del maíz. No obstante debido a las causas mencionadas, y a lo arduo de la propia labor, el conocimiento de estos sabios nahuas se encuentra en riesgo de desaparecer. Como se ha dicho el sabio presta servicio a la comunidad, ya sea curando a las personas, realizando los rituales y conservando las plegarias u oraciones:

El *tlahmaquetl* presta servicio por toda su vida mientras las fuerzas no lo abandonen, volviéndose un ícono para el grupo social de pertenencia. En primer lugar, exhibe facultades intelectuales y habilidades gnoseológicas extraordinarias: no es un orador que se limita a rezar de memoria textos del evangelio, como los “cantores” (oradores) católicos que también encontramos en las comunidades indígenas, sino conoce profundamente la lengua nativa en sus numerosas variantes simbólicas y rituales (Serafino 2016,292).

Reconocer explícitamente que el *tlahmaquetl* es alguien que presta servicio a su comunidad, permite ver el fundamento ético que se encuentra en la base de dichas prácticas. “La vida de un buen *Tlahmáquetl* tiene que poseer una rectitud ejemplar: cuando va a rezar y mientras “trabaja” el *Tlahmáquetl*, hace “ayuno” para fortalecer su espíritu y potenciar su oración.

tienen derecho a mantener y fortalecer su propia relación espiritual con las tierras, territorios, aguas, mares costeros y otros recursos que tradicionalmente han poseído u ocupado y utilizado y a asumir las responsabilidades que a ese respecto les incumben para con las generaciones venideras”. Consultado el 11.08.2020. https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf

¹⁷⁶ Esta relación entre los pueblos originarios y la naturaleza se encuentra claramente expresada en el artículo 25 de la *Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONU*. “Los pueblos indígenas

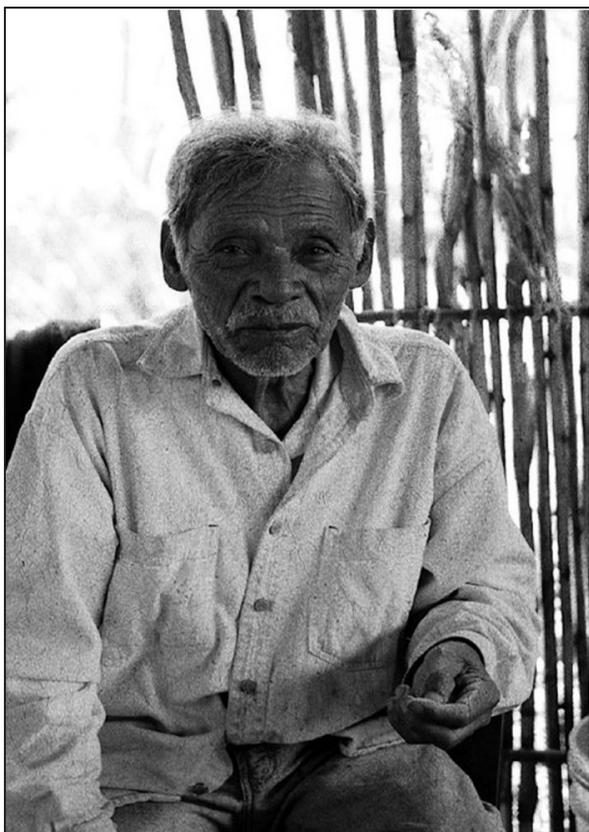


Imagen 58. Don Pepe, *tlahmaquetl* de la comunidad de Aquila, Guerrero. Fotografía: (Serafino 2016).

El oficio de *Tlahmáquetl* es duro, pues pasa días y horas, tanto de pie como arrodillado, endonando presentes” (Velázquez Martínez 2016, 89). Dicho servicio a la comunidad se expresa mediante la aplicación de su sabiduría y conocimiento para curar a las personas, para realizar los rituales de petición de lluvias, y para recordar las plegarias y oraciones. En ese sentido no resulta ocioso recordar que los *tlahmaquetl* son considerados intermediarios entre los seres humanos y la naturaleza, y por eso mismo han desarrollado un lenguaje ritual para poderse comunicar con las “entidades sagradas”. El buen uso del lenguaje es una facultad apreciada, que tiene como objetivo facilitar dicho encuentro:

La vida del *tlahmaquetl* es muy difícil porque es totalmente dedicada a la reflexión, a la oración y a la devoción. Es un “nahua-hablante” [...] en grado de pronunciar oraciones de un alto nivel conceptual y poético, muy bellas y ricas metáforas, cada una corresponde a un sitio geográfico (un cerro, una cueva,

etcétera) de culto diferente y a un momento distinto del ritual. La plegaria es más bien, utilizando las palabras del mismo *tlahmaquetl* de San Pedro Petlacala, un “encuentro”, o un “debate” entre el especialista y el interlocutor divino (Serafino 2016,292).

Este uso del lenguaje es un rasgo cultural que no puede pasarse por alto, pues, no sólo deja ver los lazos de continuidad con prácticas ancestrales, sino porque también hace visible el hecho de que el buen manejo del lenguaje es un rasgo en común que comparten los sabios de las comunidades y el trabajo de los intelectuales nahuas en las instituciones educativas. La plegaria puede entenderse como un encuentro un debate entre el *tlahmaquetl* y las entidades sagradas. Y si bien el punto en común es el lenguaje, también es necesario decir que la diferencia radica en que el lenguaje de los intelectuales se expresa de forma escrita, mientras el lenguaje de los sabios en las comunidades se encuentra fuertemente vinculado a la tradición oral.

Una característica singular del oficio del *Tlahmáquetl*, es el realizar su “rezo” en un bello y elegante náhuatl, pues se cree que esta es la lengua que las deidades atienden; por ende, es requisito indispensable ser un experto nahua hablante y conocedor de las oraciones singulares para cada santo. La oración que se realiza es más bien una especie de “diálogo o “plática”, en palabra de los mismos especialistas, pues los *Tlahmáquetl* se dirigen a un interlocutor divino. Los *Tlahmáquetl* tienen sus “abogados” o santos particulares, a los que se endonan y mencionan constantemente en sus locuciones (Velázquez Martínez 2016, 88)

Este carácter dialógico entre el *tlahmaquetl* y las “entidades sagradas” es un rasgo cultural notable, porque propicia la creación de fenómenos lingüísticos para establecer esa comunicación entre las deidades y el especialista ritual, como representante de la comunidad. Este acto creador se refleja en las plegarias, cantos y rezos distintivos de cada *tlahmaquetl*, pues no existe un canon, cada especialista ritual ha de desarrollar su propia forma de comunicación. Pero no es su carácter oral, lo que hace vulnerable la transmisión de dichos saberes, también lo es debido a la ardua naturaleza de ese trabajo, y por supuesto a los desafíos que impone el *colonialismo interno* imperante.

En realidad el trabajo del *tlahmaquetl* es pesado y puede afectar la salud a causa de los continuos ayunos y del notable esfuerzo físico necesario a la ejecución del ritual; a este se añaden las largas peregrinaciones, además del duro trabajo en los cultivos, y, sin duda, las numerosas borracheras rituales que caracterizan la petición de lluvia. Don José ha sido, según la opinión de varios habitantes de Petlacala, un *tlahmaquetl* muy virtuoso, hábil en “medir” los fenómenos de la naturaleza, especialmente las lluvias, y con un arte oratorio muy fino. Su capacidad expresiva en náhuatl es ilimitada, riquísima de figuras estilísticas como metáfora, paralelismo y sinécdoque que remiten a tiempos lejanos, cuando la evolución semántica de la lengua más hablada en el centro de Mesoamérica había alcanzado el apogeo artístico, filosófico y poético (Serafino 2016,294).

Como puede apreciarse se trata de una labor que requiere un esfuerzo físico considerable, pero también de un arte oratorio muy refinado. El manejo de la palabra es clave, pues además de evitar ofender a las entidades sagradas, tiene como objetivo propiciar un

encuentro entre la comunidad y sus lugares sagrados. Esta sabiduría contenida en los discursos y plegarias es la que se encuentra en riesgo de perderse, debido a la falta de personas que continúen con esa vocación, no sólo por las exigencias que implica, sino también por la falta de reconocimiento de estos saberes olvidados o soterrados.

Asimismo, quiero destacar que los tropos de pensamiento mencionados, a saber: metáfora, paralelismo y sinécdoque constituyen el núcleo del pensamiento de los *pueblos originarios*. Ya se dijo que uno de sus fundamentos es la noción de “mente metafórica”, por su parte el paralelismo es un *proceso cognitivo* plenamente reconocido y bastante estudiado en Mesoamérica, como vimos en el capítulo primero. Por último, la sinécdoque funciona como herramienta para la construcción de significados. No obstante, en el contexto de La Montaña de Guerrero, no resulta exagerado afirmar que pese a su supervivencia, tanto el idioma náhuatl, como los conocimientos desarrollados por las comunidades se encuentran bajo una fuerte presión e inclusive amenazados, o en riesgo de desaparecer.