



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS



Universidad Autónoma del Estado de
Morelos

Instituto de Investigación en Humanidades y
Ciencias Sociales Maestría en Humanidades

“Descolonizar el conocimiento desde el
diálogo intercultural. Para una
epistemología desde San Antonio de la
Laguna.”

Tesis
Para obtener el grado de
Maestría en Humanidades

Presenta:
Moisés Ezequiel Zepeda Moreno

Directora
de tesis
Dra. Lilián González Chévez

Cuernavaca, Morelos, julio de 2018

**LOS QUE SABEN SON LOS PUEBLOS
EXPLOTADOS
Subcomandante Moisés.**

Agradecimientos y dedicatorias

El presente trabajo está dedicado al CNI y a todas las organizaciones y pueblos que la componen y luchan por otro mundo posible. También de manera particular al pueblo de Zopoco en la Cañada de los 11 Pueblos en Michoacán por ser el primer pueblo originario que conocí.

A San Antonio, a quienes debo agradecer no sólo mi trabajo sino la posibilidad del mismo, ellos han sido mi principal universidad al acompañar y educar el trabajo colectivo que es la base epistemológica de mi estudio. Es gracias a San Antonio que fue posible la caída de las fronteras y formas de comprender la vida.

Agradezco también a mi familia de sangre, mi padre Moisés Zepeda y Herminia Moreno por acompañarme y apoyarme siempre. A mis tres hermanos: Abraham, Isaac y David por ser compañeros comprometidos con un mundo diferente y diverso, compañeros de vida y que impulsaron mi propio pensamiento y con quienes comparto mi postura disruptiva de no asumir el mundo como algo dado.

También a la familia Peña Gonzales quienes con una enorme cualidad de tolerancia me han acompañado a conocer su mundo: Maxi, Susana, Martin, Ángel, Leticia, Maribel, Juan, José, Mariano, Heidi, a ellos agradezco su abrazo y compañía.

A mi pareja de vida que en lenguajes diferentes y mundos tan distantes, hemos chocado y coincidido para hacer de nuestra historia una historia por lo de abajo, a ti no dedico esta tesis, sino que hasta que “ranguar nuñi”.

No puedo olvidar a Jense Guadalupe y Ulises Canek, este trabajo es para que desobedezcan, critiquen, pregunten, refuten y salgan a vivir la vida, ellos han sido el motor para que después de años de trabajo lográramos tener y formar un hogar, uno que espero respeten y destruyan. Les agradezco y les pido una disculpa anticipada, pero en casa de pobre hasta el feto trabaja.

A los profesores que brindaron la oportunidad a quien sin academia, sin reconocimientos y sin palancas alguna, buscó hacer un trabajo crítico y congruente. Ellos les agradezco porque apostaron por un trabajo sincero y desde abajo, me refiero a la Dra. Macleod Howlandy el Dr. Flores Arenales que acompañaron de manera crítica y solidaria mi trabajo. Al Dr. Flores por sus críticas acertadas (siempre constructivas) que permitieron replantear, re-aprender y reconocer las fallas para futuros aprendizajes. A la Dra. Macleod por mirarse en el espejo de nuestros pueblos y compartir con los de abajo sus espacios, tiempos, conocimientos y **“abogar” por otro mundo posible.**

A mi asesora la Doctora González Chevez, gracias por sus críticas, comentarios, orientación y la oportunidad. Fue sumamente importante su experiencia no sólo

metodológica de trabajo con pueblos originarios, sino para detectar y respetar mis aspiraciones, forma de trabajo y enfoque. Sin usted no hubiera sido posible.

Pero el trabajo va dedicado principalmente a Serapia y Mariano Peña quienes viven hoy una dura enfermedad que el destino ha marcado; a ellos, a su resistencia, a su sufrimiento histórico, a su dedicación por su familia y a su dolor, todo el trabajo aquí contenido. Su dolor es mi dolor.

Mirarte es como encontrarme como
descubrir la tierra rasposa viva,
como acariciar el terciopelo de las calles solas
de las risas tibias o las tardes heridas

Mirarte es como estar muerto por fin
como acallar el rumor de lo infinito
y despertarnos tibios, curios ¡vivos!
de ser libres, de escribir locos, de hacer destino

Mirarte fue como descubrir el frio
de esas tardes lluviosas donde continua la guerra,
pero a que es bella
la de lo cotidiano, la de los tristes labios, la de la duda
o el beso vivo

Mirarte despertó el olvido de la memoria torga
de lo que esconde nuestra patria,
su lucha contra una historia falsa
fue tener el brillante y escoger la calma

Mirarte fue no comprender nada
masque la tristeza o la mirada
fue ser la locura acompañada, abrazada, intimada
fue el canto de quien habla con las manos, con el tiempo, con el alma

Mirarte significo volver, regresar
ser finito, comenzar
mírate fue despertar, escuchar
mírate fue lo triste, la vida, el luchar
mírate fue decir, cantar.
mírate me devolvió lo que me había quitado la tempestad:
mi locura, mi amanecer, mi humanidad.

Índice:

Introducción: descolonizar la interculturalidad	7
Metodología	18
Marco teórico	21
Capítulo 1: San Antonio y el conocimiento	23
1.1 ¿Quién es San Antonio de la Laguna?.....	23
1.1.1 La ideología mestiza y su frontera epistemológica	26
1.1.2 Los indios y su frontera epistemológica.	29
1.1.3 Estado Nación y colonialidad del imaginario.	33
1.2 Conocimiento y dimensiones de vida.	39
1.3 Dimensiones del conocimiento	48
Capítulo 2: Sistemas de comunicación del conocimiento.	52
2.1 La lecto-escritura	52
2.2 Comunicación gráfica y los textiles en San Antonio de la Laguna.....	59
2.2.1 El conocimiento vivencial y la dinámica colectiva.	66
2.2.2 Del querer a la mítica ecológica	69
2.3 La ideología del lenguaje	74
2.3.2 Lo oral en San Antonio de la Laguna.....	82
2.3.3 La transgresión oral.....	84
Capítulo 3: Para comprender lo festivo.....	91
3.1 la regulación mítica	91
3.2 La re-existencia	101
3.2.1 La “fe”, los oratorios y articulación de lo festivo-ritual (llego la baxcua).....	113
3.2.2 Comienzo de la fiesta	118
3.2.3 La baxcua	130
3.2.4 Y sigue la baxcua (la fiesta).....	135
3.3 Espacialidad y temporalidad.....	144
3.3.1 La vuelta	154
3.3.2 El territorio y sus referentes.	162
Conclusión.....	167
4.1 Elementos teóricos del diálogo intercultural como sistema de producción del conocimiento	167
4.1.1 Del dialogo intercultural al problema del camino civilizatorio.....	180
4.1.2 Dimensiones y decolonialidad	183
4.1.3 Materializar el diálogo intercultural desde la utopía.....	184
Bibliografía:	189

Introducción: descolonizar la interculturalidad

"There was no world for which I was fitted least of all the one I was now to enter."

C. L. R. James al terminar su preparación universitaria.

Me parece importante citar principalmente de qué trata esta tesis, ya que en gran medida, el trabajo académico relacionado con pueblos originarios se desarrolla a través de trabajos antropológicos, ello implica tareas etnográficas, análisis de relaciones sociales internas a la comunidad, relaciones de poder, significados simbólicos y ordenes sociales, visto desde esa perspectiva no podrá ser comprendido este trabajo. Es importante señalar que trabajar con una comunidad y producir conocimiento *“desde”* la misma, parece estar condicionado en el pensamiento válido por la demanda de retratar y mostrar las relaciones internas y de poder que en ella se hace presentes.

En gran medida, estas condicionantes dentro del pensamiento válido implícitas a los temas sobre pueblos originarios, han creado un sinnúmero de adjetivos descalificantes sobre otros referentes epistemológicos y de vida. En contraste, esto no fue una condicionante para que el pensamiento eurocéntrico desarrollara sus elementos teóricos y filosóficos. Lo anterior no ha sido únicamente un problema metodológico de la antropología del siglo XX sino que aun hoy, se reproducen en una fuerte diferencia entre el derecho de pensar *“desde”* y ser pensados *“por”* occidente.

Es importante señalar que el trabajo del diálogo intercultural no plantea que los diferentes procesos culturales que han vivido el desarrollo de la colonialidad son *“sujetos inmaculados”* que *“no tienen problemas de género, no hay violencia, no hay corrupción, no hay nepotismo”* (Macusaya, 2016), pero precisa el espacio y el contexto adecuado para que tales críticas sean propositivas para el desarrollo de la organización comunitaria o de los movimientos sociales con los que se establece el vínculo y diálogo. Sin embargo, en lo que respecta a la epistemología: ¿Fue necesario para la escuela de Frankfurt hacer una radiografía de las relaciones internas a su instituto para organizar la teoría crítica?, ¿fue una demanda para Kant,

Hegel o Marx el hacer una etnografía de su espacio de vida para poder tener el derecho a desarrollar sus fronteras epistemológicas?

En este sentido, pareciera que la filosofía es el medio para desplegar el conocimiento occidental y ello implica el desarrollo de cualidades humanas, intelectuales y espirituales. En sentido contrario, la antropología que descifra “el funcionamiento o la estructura inconciente de los pueblos” es el espacio designado y obligado para la epistemología no occidental. Así, es posible ser marxista en cualquier rincón del mundo pero no pensar la filosofía desde los pueblos originarios si no hemos nacido en un pueblo aymara, zotzil, ñatio o náhuatl.

En lo que respecta al trabajo teórico, dichas problemáticas relacionadas al diálogo intercultural llevan más de 500 años, va desde la lucha jurídica de Bartolomé de las Casas con Juan Ginés Sepúlveda, pasando por el tema del “buen salvaje” que hoy siguen siendo la base de las actuales discusiones académicas al respecto. El trabajo de Chakravorty Spivak aborda estos problemas dentro del discurso académico actual que hereda la dinámica argumentativa del “informante nativo” (1998:16), en él, se refleja el proceso a través del cual la propia población colonizada participa en la creación de un discurso eurocéntrico que los representa. Dentro de esta discusión, la teoría deja de lado su vocación principal “*el punto sobre el que está haciendo hincapié Said: la responsabilidad institucional del crítico.* (Spivak, 1998:13)”.

Como ya quedará mejor argumentado en la conclusión de esta tesis, el diálogo intercultural tiene como responsabilidad “*transformar la propia forma de interactuar con el mundo*”. A manera similar como la deconstrucción poscolonial, el diálogo intercultural es un medio para “*derribar nuestras dimensiones del conocimiento*”, pero a diferencia de las anteriores, el encuentro con lo que cada uno “cree ser” (psicológica, emotiva y epistemológicamente) está guiado por la experiencia corporal e intelectual en vivencia con “*el otro*”, ello es el camino que guía a comprender el mito de lo que somos semióticamente, culturalmente, pero sobre

todo, en la forma en que experimentamos la vida. Por ello, al igual que la propuesta de Chakravorty Spivak el diálogo intercultural sirve para “desaprender”¹.

Tampoco buscamos caer en el discurso mañeado de “**algunas**” perspectivas eurocéntricas que buscan “*defender al otro*” de quienes “*roban o suplantán su pensamiento*”. Estas discusiones teóricas en muchos casos² han funcionado históricamente como herramientas ideológicas desde las cuales se enfrentan los diferentes ejes políticos y epistemológicos que agencian el poder de la producción del conocimiento. Dentro de estas discusiones, el papel de defender “*al otro*”, justifica superioridad teórica entre proyectos epistemológicos que surgen de los ejes imperiales de la división internacional del trabajo intelectual.

Lo anterior no refleja reales reflexiones contemporáneas sobre la diversidad cultural, sino por el contrario, relaciones de colonialidad que históricamente han gobernado y sustituido el diálogo intercultural por proyectos de propiedad del conocimiento. Esto es una constante histórica del pensamiento y la teoría sobre temas culturales definidos por la modernidad:

En este caso la ternura que se profesa a los pueblos atormentados en el Nuevo Mundo no parece ser un sentimiento auténtico de amor hacia ellos, sino una consecuencia indirecta del odio que existe entre unos y otros europeos (Zavala, 1998: 227).

Es imprescindible comprender que no tienen entre manos un trabajo antropológico sino epistemológico, un diálogo intercultural para pensar “*desde*” y no un trabajo etnográfico para pensar “*a*”. Así, el trabajo presentado retoma al diálogo intercultural como una metodología para el desarrollo del conocimiento pues “*la “comunicación intercultural” debe ser interpretada como comunicación inter-epistémica*” (Mignolo, 2010:17).

¹ Dirá la autora: *Este desaprendizaje sistemático implica aprender a criticar el discurso postcolonialista con las mejores herramientas que él mismo puede proveer y no simplemente a sustituir la figura ya perdida del “colonizado” (Spivak, 1998:29).*

² Al respecto parece importante citar la reflexión de la filósofa Rusa Tlostanova: *La mayoría de estudios habían comenzado la crítica exclusivamente desde la naturalidad poscolonial aglosajona y de ello resulta, el predominio de las teorías poscoloniales en las ex colonias británicas. Otro problema con las teorías poscoloniales es del típico síndrome de universalidad occidental que va hacia una teoría en al cual intenta vender este contexto como despliegue aplicable en cualquier lugar y para cualquiera (2014:3).*

Por ello, este diálogo intercultural es una contribución para enfrentar el proyecto occidental del “*hybris* universitario” (Castro, 2007:83), que al tratar de controlar y apropiarse de la epistemología y globalizar un único paradigma de vida y epistemológico, creó todo un sistema de comunicación global del conocimiento y a la par, abrió el camino para que muchas y diferentes manifestaciones del pensamiento surgidas en diversos movimiento sociales (la lucha por los derechos civiles en E.U.A. la Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa del Ecuador hoy llamada C.O.N.A.I. el Katarismo en Bolivia, las luchas de la negritud de las que formaron parte Aimé Cesáire y Franz Fanon, la lucha anti-colonialista de África y Asia reunidos en Bandung, la lucha zapatista de 1910 y 1994 etc.) pudieran comunicarse con otros “rincones” del mundo.

En este sentido, la academia construida por occidente como proyecto imperial, ha organizado la infraestructura del sistema de comunicación del conocimiento más grande en la historia de la humanidad. Hoy ese sistema de conocimiento lleva cambios imprescindibles en su vocación, métodos y finalidades, gracias a la crítica, la lucha social y epistemológica junto con diferentes formas de resistencia por parte de diversos pueblos en el mundo. Por ello, este trabajo trata de irrumpir con otras lógicas del conocimiento como contribución a la descolonización del sistema universitario.

De manera personal siempre he creído que el trabajo académico es un trabajo de traducción, de aprender a hablar en otro lenguaje, para emprenderlo debemos conocer las lógicas de los contenidos, autores y referencias desde las que argumentamos la propuesta, es necesario conocer términos, conceptos y cómo funcionan dentro de la red de adjetivos y verbos que conceden ciertas características muy específicas dentro de los límites conceptuales. Desde mi propia corpo-política del conocimiento (Mignolo, 2006:201)³, puedo y es necesario proponer

³ Los elementos expuestos a continuación son sumamente relevantes para entender cómo se configura el contenido. Se trata de “un giro epistémico decolonial” desde la corpo-política de como experimentamos la vida y como pensamos desde esa experiencia: *Para entender a lo que me refiero cuando hablo del <<giro epistémico descolonial>> resulta útil contraponer al <<pienso, luego existo>> el <<soy luego pienso>>. Pero el <<ser>> aquí debe ser cualificado porque no está pensando y erguido sobre la idea moderna del sujeto (ese sujeto moderno que vemos en Don Quijote a principios del siglo XVII y en Descartes treinta años más tarde), sino sobre la idea del sujeto*

que el presente trabajo académico es una traducción, una forma de comunicar un mundo de sensaciones, relaciones, experiencias, costumbres, ideas y sentimientos a una realidad diseñada para abordar el mundo de manera abstracta y concreta, me refiero al mundo académico.

En resumen, este trabajo es esencialmente eso: una traducción a un lenguaje académico de una vida multidimensional, un conocimiento que no se organizó en principio ni fue pensado para la academia, sino que, es producto de todo un proceso de vida que ha derrumbado esquemas y fronteras de comprensión. Es decir, lo que tiene entre manos el lector es la traducción esmerada al lenguaje académico de una experiencia de vida a través de la cual fui formando parte de una comunidad *Jñatio* (mejor conocidos como mazahuas), y un senti-pensar colectivo que junto a San Antonio de la Laguna hemos emprendido en una íntima y profunda relación de vida desde hace más de 10 años.

Por ello el presente trabajo lleva una lógica inversa a la empresa etnográfica “eurocéntrica”. Su desarrollo es producto de una postura de vida en favor de la comunidad a la cual pertenezco y por lo tanto, también es parte de un proceso a través del cual se desarrolló la corpo-política que le da sentido a su contenido. Así, queda claro que no hago un estudio “sobre San Antonio” sino que aspiro a desarrollar conocimiento desde la dinámica, pensamientos y problemas que hemos compartido. Ello implica una enorme diferencia del punto de partida a otros trabajos interculturales:

Cuando andábamos por el pueblo inseguros y deseosos de agradar, la gente parecía mirar a través de nosotros unos varios metros más allá con los ojos clavados en alguna piedra o algún árbol. Casi nadie nos saludaba; pero tampoco nadie nos ponía mala cara o nos decía algo desagradable, lo cual habría sido casi más satisfactorio para nosotros (Geertz, 1989:339).

Estos proyectos de dialogo intercultural encuentran un problema profundo de comunicación. Geertz representa un intruso en la comunidad que es visto de forma

colonial; es decir, sobre la idea de colonialidad del ser y, por lo tanto, del saber. Esto es, el sujeto marcado, lastimado y erguido sobre la herida colonial. Por ello, la colonialidad de ser requiere <<dónde>> (geopolíticamente y corpo-políticamente marcado)(Mignolo, 2006:201)

extraña (desde mi propia experiencia y punto de vista), no por tener otro referente cultural o racial, sino porque la relación intercultural es una construcción artificial organizada por un proyecto académico con una meta muy específica: analizar el objeto de estudio, las relaciones, la organización y la forma de vida de sociedades diferentes al mundo occidental.

El presente trabajo es sustancialmente diferente al emprendido por la antropología eurocéntrica. A diferencia de Geertz que llegó al pueblo, tomó notas y no volvió, el contenido de cada tema dentro de esta tesis tiene una trascendencia personal y familiar. Lo anterior significa que el bienestar de la comunidad es el bienestar de los hijos *Jñatio* que me han abierto su mundo. Mi trabajo es en favor de la comunidad en la cual comparto la vida con mi compañera que me ha explicado gran parte de las relaciones lingüísticas y tradiciones aquí contenidas.

El trabajo presentado aquí es totalmente inverso a los paradigmas, métodos, y sistemas de producción del conocimiento occidental. Yo partí de aprender y ser educado en la dimensión *jñatio* por los hijos con los que comparto un techo. Ellos junto con mi pareja, fueron la principal puerta para que, poco a poco, después de una década, fuese posible reconocer y experimentar en alguna medida esa otra realidad, ese otro lenguaje y esas otras tradiciones. Por ello, mi vida se ha convertido en un cotidiano diálogo intercultural, no en una relación entre intrusos, sino entre vidas cruzadas que construyen el diálogo intercultural como un medio para trascender la vida.

En el sentido contrario, el diálogo intercultural rompe principalmente con la “*universalidad de lo occidental*” y comprende las identidades como parte de los diversos procesos a través de los cuales el “colonialismo histórico” irrumpe en su definición (Rivera Cusicanqui, 2010:66). Es por ello que el proyecto del contacto con “*otros*” es “des-colonizar” o “des-universalizar” el pensamiento entre sujetos sub-alternos, es decir, entre sujetos racializados, sexualizados y explotados por la colonialidad.

El diálogo que tiene entre manos es un encuentro entre sub-alternos. Por ello existe una doble naturaleza del producto: es por un lado, un pensamiento colectivo junto

con San Antonio, y por otro, una postura crítica de pensamiento independiente. Esta dicotomía entre el conocimiento colectivo y la postura crítica de mi diferencia cultural (dentro de la comunidad a la que pertenezco), se conjugan en un llamado a repensar y re-inventar el pensamiento para enfrentar las dinámicas de colonialidad que presiona y deforma la vida comunitaria. Una dinámica aceptada en gran parte por nuestra propia comunidad.

Hablo de los procesos políticos corruptos y deteriorantes de la colectividad comunitaria, también por el desplazamiento de valores ecológicos y colectivos a cambio de una dinámica de poder que impone patrones civilizatorios impulsados por la modernidad y la globalización. Se trata de reconocer los profundos valores internos a la comunidad frente a una dimensión económica que desplaza los referentes de resistencia heredados por nuestros padres; esto va de la mano a la renuncia de las sabidurías propias a cambio de valores impulsados desde instituciones académicas que han formado a algunos de nuestros jóvenes en un esquema elitista que arranca los referentes de comunalidad (Martínez Luna, 2009:17)⁴. En este proceso, se transponen valores domesticados y al servicio de un proyecto que tiene como única finalidad entubar, encementar y comercializar la transformación social en detrimento de los propios referentes y valores de vida elementales del conocimiento *Jñatio*.

Las anteriores críticas al camino social que como comunidad elegimos y rechazamos todos los días, no deben entenderse como una estigmatización a mi comunidad o un juicio de valor sobre la misma. Comprendo, conozco y comparto la realidad cruda y violenta vivida por nuestros padres y nuestra comunidad. El dolor, el frío, el hambre y la sangre que ha escrito su pasado y el mar de presiones

⁴ A esto hace referencia Martínez Luna cuando habla del claustro educativo: *Es obligado tener en cuenta que la conjugación del aprendizaje no necesariamente debe identificarse con el claustro educativo, cuando éste responde a la imposición de enseñanzas (esto se ve claramente en los monasterios, en la inducción religiosa, y puede darse también en planos habitacionales densos). En otras palabras, los centros urbanos promueven el claustro, ello se vio en los calmecac aztecas. Ya en el periodo colonial se observó con mayor nitidez el interés por el adoctrinamiento del que “sabe” al que “no sabe”, del colonizador al colonizado, del bautizado al “salvaje” sin alma. Los espacios de intercambio de conocimientos no necesariamente requieren de instalaciones, son cualquier lugar donde la esencia sea el intercambio del conocimiento (2010:156).*

económicas y mediáticas, la imposición de temas educativos y la falta de oportunidades, todo ello conjugado en diferentes elementos contenidos en una globalización económica que en su última etapa como capitalismo global (González Casanova, 2005:288), crea una hiperrealidad (Leff, 2004:340) como espejismo de totalida que sumerge las relaciones sociales bajo sistemas de comunicación masivamente impactante, así, se proponen sus valores como únicos referentes civilizatorios.

El dolor vivido por nuestras comunidades no se resuelve degradando lo que somos cuando tratamos de seguir los patrones de comportamiento impuestos por el mundo de consumo, como tampoco empobreciendo nuestro mundo colectivo acumulando bienes únicamente materiales. Para enfrentar los fuertes problemas de nuestros pueblos (originarios, urbanos, rurales etc.), requerimos crear otros referentes posibles de vida, referentes que construyan un pensamiento que permita organizar nuevas formas de resistencia y parámetros de organización social-ecológica. Una muestra de esta tarea es la contribución del pensamiento originario del Abiyya Yala cuando habla del buen vivir (Cabnal, 2008:6). Para ello debemos y necesitamos dejar de ser consumidores de metafísicas (en términos de Deloria Jr. (2001(A):1) y desplegar nuestra propia reflexión sobre lo que pasa en el hoy global y multipolar orden mundial, uno orden al borde de amenazas nucleares (mediáticas y reales) y la degradación y colonialidad ecológica.

Esto no implica relaciones xenofóbicas hacia otras perspectivas culturales, sino la libertad básica del pensar: poder reflexionar desde lo que comprendemos por vida, el derecho y la libertad de que lo que experimentamos y valoramos de ella pueda guiar nuestros pasos. Para ello es sumamente importante “reconocer quiénes somos”, mirarnos en un espejo y ahí (como tratará de mostrar esta tesis), asumir que somos otro proyecto civilizatorio o integrarnos desde nuestra diferencia a un mundo pluricultural definido por el mercantilismo.

Nuestro pensamiento es diferente no por vestir y hablar lenguas denigradas y discriminadas aún hoy por la academia que busca “las estructuras internas que desconocemos”, sino porque somos una posibilidad de vida y civilizatoria tangible

(entre muchas otras) y una dimensión del conocimiento que hoy la globalización ha negado y buscado subsumir. Se requiere reconocer que somos (junto con muchos otros procesos sociales) la alternativa y la imaginación de un mundo donde valores como la ecología y la colectividad pueden materializarse. Somos esa experiencia que todavía falta al cambio civilizatorio por venir.

Hipótesis

El conocimiento sub-alterno en San Antonio de la Laguna está fuertemente relacionado con procesos históricos y ecológicos que crean otra dimensión epistemológica y de vida diferenciada del conocimiento válido. Por ello, contrastar algunos elementos esenciales en los que se manifiesta dicho conocimiento (lo artesanal, lo oral y lo festivo-ritual), permite deconstruir las fronteras del pensamiento válido y por lo tanto proponer alternativas de desarrollo epistemológico.

Pregunta general

¿Cuáles son algunos elementos básicos del pensamiento *Jñatio* de San Antonio de la Laguna que permiten construir y proponer fronteras epistemológicas y de conocimiento desde el diálogo intercultural?

Preguntas específicas

¿Cómo puede el conocimiento sub-alterno ayudar a desmitificar los referentes del conocimiento válido y desde ello enfrentar las relaciones de poder que no permiten el desarrollo ético de dicho conocimiento?

¿Qué cambios son posibles proponer desde el diálogo intercultural con San Antonio de la Laguna para la transformación de los sistemas de producción del conocimiento hacia formas pluri-epistemológicas?

Objetivo general

Contribuir a bosquejar nuevos referentes epistemológicos para descolonizar las fronteras del conocimiento a partir del diálogo intercultural.

Objetivos específicos

Desmitificar los referentes de totalidad del conocimiento válido dependiente del sistema mundo/moderno/colonial a través del diálogo intercultural y crítico de frontera

Aportar opciones metodológicas para la dinámica de comunicación intercultural entre los sistemas universitarios y los conocimientos sub-alternos.

Metodología

La metodología está definida por dos elementos: la interculturalidad crítica de frontera propuesta por Catherine Walsh (2010:77), complementada con la propuesta metodológica de observación-acción participativa enfocada a la propuesta de *recuperación crítica* de Fals Borda (2014:246). En relación a estas metodologías, el *diálogo crítico de frontera* implica asumir la reflexión de tres posibilidades de diálogo intercultural según Catherine Walsh:

- 1- Lo relacional: que hace referencia a las dinámicas cotidianas de “*contacto cultural*” (Walsh, 2009:77). Desde esta perspectiva el diálogo minimiza la trascendencia de las relaciones de poder y la colonialidad que existe como elemento constitutivo de dichas relaciones.
- 2- La funcional: Wash analiza esta perspectiva desde el abordaje filosófico de Tubino. En esta perspectiva el diálogo intercultural se desarrolla bajo las instituciones y estructuras sociales definidas por la lógica de la globalización o el nacionalismo, es decir, bajo “*la nueva lógica multicultural del capitalismo global*” (Walsh, 2009:77).

Entre ambas opciones, Catherine Walsh propone una tercera vía metodológica, esta será retomada para lograr el objetivo del presente trabajo, ya que, esta tercera opción de diálogo “*aún no existe, es algo por construir*” (Walsh, 2009:78). En ese sentido, *el diálogo crítico de frontera* se comprende como una metodología definida por lo siguiente:

Con esta perspectiva, no partimos del problema de la diversidad o diferencia en sí, sino del problema estructural-colonial-racial. Es decir, de un reconocimiento de que la diferencia se construye dentro de una estructura y matriz colonial de poder racializado y jerarquizado, con los blancos y “blanqueados” en la cima y los pueblos indígenas y afrodescendientes en los peldaños inferiores. Desde esta posición, la interculturalidad se entiende como una herramienta, como un proceso y proyecto que se construye desde la gente -y como demanda de la subalternidad-, en contraste a la funcional, que se ejerce desde arriba. Apuntala y requiere la transformación de las estructuras, instituciones y relaciones sociales, y la

construcción de condiciones de estar, ser, pensar, conocer, aprender, sentir y vivir distintas
(Walsh, 2009:78).

Abordar así el presente tema sobre “conocimiento” obliga a plantear una pregunta esencial que guíe la metodología de este estudio: ¿Qué conocimientos estamos produciendo desde las grandes inversiones, la enorme infraestructura, la costosa especialización y actualización de nuestras instituciones de validez del conocimiento? Respondería que estamos quedando desbordados por los problemas actuales de explotación humana y ambiental. Por ello requerimos transformar los fundamentos de nuestras estructuras de conocimiento en la que se forman millones de personas que dirigen las instituciones sociales:

Vivimos en un mundo que ya no puede ser entendido por saberes analíticos, que ven la realidad de forma compartida y fragmentada. Pero la universidad sigue pensando un mundo complejo de forma simple; continúa formando profesionales arborescentes, cartesianos, humanistas, disciplinarios, incapaces de intervenir en un mundo que funciona con una lógica compleja
(Castro, 2007:86).

Para lograr lo anterior se vuelve sumamente necesaria la metodología que Fals Borda propone con el nombre de “*acción-participativa*”, metodología que constituye la base práctica del presente estudio. Dicha metodología demanda participar en las relaciones sociales como una metodología que produce “*conocimiento vivencial*” (Fals Borda, 2014:155). “*Lo vivido*” es la experiencia principal de donde surge el conocimiento y la perspectiva de las epistemologías. En el caso particular del presente trabajo la metodología implicaría primero, vivir los procesos sociales en los que se desarrolla el conocimiento de la comunidad de San Antonio de la Laguna y segundo, articular desde dichos conocimientos una propuesta epistemológica frente a la colonialidad contenida en gran parte de los referentes epistemológicos de los centros universitarios y el imaginario construido por la geopolítica del conocimiento. Así, se trata de entablar un *diálogo vivencial* con otra frontera del conocimiento que sólo desde la experiencia es posible:

A priori, estos datos y objetos incongruentes del sistema poseen, como los otros, su propia estructura cognoscitiva, y puede tener su propio lenguaje y su propia sintaxis de expresión, pero como responden a otros intereses, desembocan en un nivel de formación y comunicación que

aquí vamos a identificar como el de la “ciencia o cultura emergente” o “subversiva” (Fals Borda, 2014:302).

Para el presente trabajo de diálogo con el conocimiento sub-alterno, Fals Borda (2014:246) propone entre sus diferentes modalidades de inserción, una basado en la “*recuperación crítica*” como un proceso para producir conocimiento en regiones y comunidades rurales. De manera específica, dicha modalidad refiere al aprendizaje desde la cultura tradicional:

Una modalidad de esta técnica es la que puede denominarse recuperación crítica. Se hace recuperación crítica cuando, a partir de una información histórica y de un reconocimiento de corte seccional adecuado, los observadores-militantes llegan a las comunidades para estudiar y aprender críticamente de la base cultural tradicional, prestando atención preferente a aquellos elementos o instituciones que han sido útiles para enfrentarse, en el pasado, a los enemigos de las clases explotadas. (Fals Borda, 2014:246).

Marco teórico

Retomando los análisis de la antropóloga Rita Segato sobre una *antropología por demanda* (2016:69) en contraste con una división internacional del trabajo intelectual que Walter Mignolo (2011:19) llama: *geopolítica del conocimiento* (que define las relaciones entre quiénes producen los marcos teóricos y quiénes consumen dichos esquemas), el presente marco teórico surge de la experiencia y convivencia con la comunidad como base desde la que se organiza su bagaje conceptual.

Un primer elemento del presente marco teórico estará basado en la propuesta del antropólogo Oaxaqueño Martínez Luna. La comunalidad es un proceso intrínseco en el desarrollo humano que germina en la convivencia con el espacio ecológico y la colectividad de la que forma parte. Esto implica un sentido de sensibilidad y de colaboración integrado a la forma de percibir y vivir la organización social: *la comunalidad nace con él, con los que lo rodean y la naturaleza que le circunda. Lo comunal está desde antes de nacer, porque nadie nace solo. Por ello, todo ser nuevo es resultado de todo: la naturaleza, los humanos. Esto es un ser comunal* (Martínez Luna, 2015:26).

Por otro lado, las aproximaciones al análisis estructural y de poder relacionadas a la reproducción del conocimiento, estarán basados en los estudios decoloniales como una metodología que:

Ya no se trata de las puertas que conducen a la “verdad” (aletheia), sino a otros lugares: a los lugares de la memoria colonial; a las huellas de la herida colonial desde donde se teje el pensamiento decolonial. Puertas que conducen a otro tipo de verdades cuyo fundamento no es el Ser sino la colonialidad del Ser, la herida colonial. El pensamiento decolonial presupone siempre la diferencia colonial (y en ciertos casos, que no voy a analizar aquí, la diferencia imperial). Esto es, la exterioridad en el preciso sentido del afuera (bárbaro, colonial) construido por el adentro (civilizado, imperial); un adentro asentado sobre lo que Santiago Castro-Gómez (2005) denominó la “hybris del punto cero”, en la presunta totalidad (totalización) de la gnosis de Occidente, fundada, recordemos una vez más, en el griego y el latín y en las seis lenguas modernas imperiales europeas. El giro decolonial es la apertura

y la libertad del pensamiento y de formas de vida-otras (economías-otras, teorías políticas-otras); la limpieza de la colonialidad del ser y del saber; el desprendimiento de la retórica de la modernidad y de su imaginario imperial articulado en la retórica de la democracia. El pensamiento decolonial tiene como razón de ser y objetivo la decolonialidad del poder (Mignolo, 2007:29,30).

Capítulo 1: San Antonio y el conocimiento

1.1 ¿Quién es San Antonio de la Laguna?

La comunidad de San Antonio es una comunidad *Jñatio* ubicada en el municipio de Donato Guerra en el Estado de México, se caracteriza por sus rasgos culturales, organización social y su práctica cotidiana de comunalidad. Según los datos de la Secretaría de Desarrollo Social (2010), San Antonio de la Laguna está compuesta por 1,436 habitantes, 708 hombres y 728 mujeres, los siguientes son datos generales sobre dicha comunidad:

Indicadores de Marginación

San Antonio de la Laguna	2005	2010
Población total	1,667	1,436
% Población de 15 años o más analfabeta	29.39	23.90
% Población de 15 años o más sin primaria completa	55.62	48.55
% Viviendas particulares habitadas sin excusado	28.47	25.37
% Viviendas particulares habitadas sin energía eléctrica	14.96	9.36
% Viviendas particulares habitadas sin agua entubada	8.82	33.83
% Ocupantes por cuarto en viviendas particulares habitadas	55.11	1.76
% Viviendas particulares habitadas con piso de tierra	37.50	21.19
% Viviendas particulares habitadas que no disponen de refrigerador	91.61	91.18
Índice de marginación	0.22151	0.38262
Grado de marginación	Alto	Alto
Lugar que ocupa en el contexto nacional		31,007

(SEDESOL 2010).

Indicadores de rezago social

San Antonio de la Laguna	2005	2010
Población total	1,667	1,436
% de población de 15 años o más analfabeta	29.39	23.9
% de población de 6 a 14 años que no asiste a la escuela	5.99	4.44
% de población de 15 años y más con educación básica incompleta	83.31	78.14

% de población sin derecho-habienencia a servicios de salud	47.99	22.7
---	-------	------

% de viviendas particulares habitadas con piso de tierra	34.58	20.96
% de viviendas particulares habitadas que no disponen de excusado o sanitario	36.27	25.37
% de viviendas particulares habitadas que no disponen de agua entubada de la red pública	8.14	33.46
% de viviendas particulares habitadas que no disponen de drenaje	41.69	36.03
% de viviendas particulares habitadas que no disponen de energía eléctrica	21.02	9.19
% de viviendas particulares habitadas que no disponen de lavadora	97.29	93.75
% de viviendas particulares habitadas que no disponen de refrigerador	92.2	91.18
Índice de rezago social	0.1403	0.37643
Grado de rezago social	medio	Medio
Lugar que ocupa en el contexto nacional	0	0

(SEDESOL 2010).

Indicadores de carencia en viviendas

San Antonio de la Laguna	2005	2010
Indicadores	Valor	Valor
Viviendas particulares habitadas	295	272
Vivienda con piso de tierra	102	57
Carencia de acceso a los servicios básicos en las viviendas particulares habitadas	123	98
Viviendas sin drenaje	62	21.02

(SEDESOL 2010).

Otro elemento importante que ayuda a conocer en alguna medida quién es San Antonio de la Laguna es la formación histórica. La gran mayoría de la bibliografía histórica “prehispánica” sobre las comunidades Jñatio, parten de una mitología basada en procesos migratorios⁵ a manera muy similar con la historia Mexica. Dicha historización forma parte del proceso a través del cual durante la colonización se generalizó a lo “indio” desde algunos fragmentos “históricos” tomando el referente náhuatl como versión oficial⁶.

⁵ Efraín Cortés comienza a describir la historiografía de los pueblos Jñatio de la siguiente manera: *SE HA ESCRITO que “entre las cinco tribus que formaron la migración chichimeca, una de ellas, según la leyenda venía encabezada por mazahuatl, quien pudo ser jefe de la familia mazahua* (Cortés 1979: 21)

⁶ A tal grado que fue a través de las estructuras imperiales mexicas que se desarrolló el sistema colonial, ya que Cortés tomo la información del sistema político Mexica: *Cortés quiere fabricar una*

De manera concreta, la primera aparición de las comunidades *Jñatio* en la historiografía del sistema colonial, fue la descripción que Sahagún realizó y en la cual se asignó el nombre oficialmente de “Mazatl Teculi” tomando como referente el nombre del primer “jefe mazahua (Cortés, 1979: 23). Éstas serán las bases historiográficas que configuran la palabra mazahua de raíz náhuatl como “gente de venado”⁷. Lo anterior refleja la macro-narración construida desde la ideología colonial que toma la versión náhuatl como referente para los diversos pueblos de la región central.

Repetir dicha historia resulta inútil, en trabajos etnográficos, antropológicos e históricos, se asume acríticamente como fundamento histórico de los asentamientos de dichas poblaciones. Por ello es necesario abordar algunos datos más esclarecedores de la historia *Jñatio* que ayudan a conocer en alguna medida el espacio de enunciación desde el cual despliega su pensamiento y epistemología.

Primero ubicamos las raíces étnicas de San Antonio de la Laguna como parte de las dinámicas poblacionales producto de las relaciones políticas existentes en Mesoamérica siglos antes del proceso colonial⁸. En sí, el territorio ocupado es el del Valle de México, más específicamente, el espacio donde se ubica San Antonio de la Laguna es el llamado “sector oeste-tarasco” al borde del río Cutzamala, y se considera parte de las últimas migraciones que sucedieron pocos años antes del proceso de colonización (Guzmán, 2012:11). En esa época dicho territorio marcaba

especie de legitimidad, ya no a los ojos del rey de España, lo cual había sido una de sus principales preocupaciones durante la campaña, sino frente a la población local. Asumiendo la continuidad con el reino de Moctezuma. El virrey Mendoza volverá a utilizar los registros fiscales del imperio azteca (Zvetan, 2001: 68)

⁷La asignación del nombre Mazahua es producto del proceso colonial a través del cual se oficializó el náhuatl como versión oficial de lo indígena en Mesoamérica, todo lo prehispánico quedo nombrado desde la lengua náhuatl: *Los españoles son quienes habrán de instaurar el náhuatl como lengua indígena nacional en México, antes de llevar a cabo la hispanización (Zvetan, 2001, p. 135)*

⁸ Desde los estudios de López Austin y López Lujan podemos comprender que los pueblos *Jñatio* pertenecientes al área de Mesoamérica, es decir pertenecen a una de las tres super áreas descritas por López Aústin: Aridoamérica al norte, Oasisamérica al noreste, y Mesoamérica a la mitad meridional de México llegando hasta Guatemala, Honduras, El Salvador, Nicaragua y Costa Rica (López Austin y López Lujan, 2001:15). Según Austin y Lujan del año 5000 al 2500 AC. Comenzaron a consolidarse los asentamientos en esta área. A este proceso pertenece los pueblos *Jñatio* según se puede corroborar por su identidad lingüística junto a las otras 16 principales formas lingüísticas de Mesoamérica. El *Jñatio* perteneciente a la familia Otomepame junto con: Otomí, Matlazinca, Ocuilteco y Matlame (López Austin 1973: 63)

los límites fronterizos con Michoacán gobernada por el imperio Tarasco, enfrentados al imperio Mexica. De lo anterior reconocemos a las comunidades *Jñatio* marcadas por la dependencia de dos sistemas opresores prehispánicos.

Lo anterior será una marca que acompañará todo el proceso histórico de dicha comunidad frente al desarrollo del emergente sistema mundo/moderno/colonial. Dichos sistemas opresores de la zona centro mesoamericana, fueron descritos por el antropólogo Alfredo López Austin basados en la ideología y ordenamiento militar de “*el Zuyua*”:

NUESTROS DOS MODELOS acerca del sistema zuyuano tratan de explicar un proceso histórico sumamente complejo que tuvo lugar en varias regiones de Mesoamérica entre los siglos VII y XVI. Obviamente, este proceso se manifestó en forma muy diferente a lo largo del tiempo y del espacio. Su eje fue de carácter político, y consistió fundamentalmente en una reorganización estatal que comprendía la creación de gobiernos supráétnicos que aglutinaban unidades de diversas etnias; el establecimiento de un domino regional a través de confederaciones de capitales hegemónicas, y la implantación de regímenes militaristas encargados de mantener y expandir el orden político y económico.

Hemos propuesto para el estudio de este proceso la existencia de un patrón hegemónico de control político, de amplio rango territorial, sobre una población étnicamente heterogénea. Este patrón tendió a generalizarse desde el Epiclásico en buena parte de Mesoamérica, con la viva resistencia de unidades políticas que defendían sus formas tradicionales y más autónomas de gobierno (López Austin y López Luján, 2011:141).

1.1.1 La Ideología mestiza y su frontera epistemológica

Como precisa López-Austin, existieron tres sectores en la Mesoamérica prehispánica diferenciados sustancialmente por los estratos sociales y políticos creados bajo la ideología del Zuyuá, estratos en los cuales se experimentó e implementó de forma radicalmente diferente el proceso colonial.

Por un lado, están las élites políticas de diferentes dinámicas imperiales y por otro los campesinos y los calpullis sometidos a la ideología del Zuyuá . Estas diversas clases sociales se inscriben en el proceso colonial en diferentes niveles, formas y

tareas. Como ya quedará más desarrollado, los primeros (como propone este trabajo) representan el horizonte del mestizaje y la fundación de lo que aquí he definido como “ideología mestiza”. Está se comprende como el proceso a través del cual fue posible la transformación de las élites mesoamericanas en caciques de sus propios pueblos:

Otros decretos reales prohibieron ciertos bienes como el alcohol o los caballos y las armas de acero a los nativos comunes, a fin de desanimar la resistencia. Paralelamente, estos mismos bienes se permitían a la élite india – caciques y kurakas- como parte de una política de cooptación. Así desde muy temprano, podía verse a un líder nativo envuelto en una capa a la vieja usanza montando a caballo; “usando armadura y portando daga, espada y lanza, a la cabeza de su sequito y sus mozos. La silla con brazos, el tapete de felpa y los cojines “comenzaron a adornar las casas de los caciques ricos (Bauer, 2002:86)⁹.

Lo anterior muestra la clasificación racial que funcionó como ordenador jerárquico y administrativo en el sistema colonial (el sistema de castas). Este orden político requería de una élite local con la que establecía diferentes lazos de interés político. Una muestra de ello será el proceso a través del cual mujeres castellanas contraían matrimonio con caciques de la población mesoamericana como parte de diversos pactos políticos¹⁰. Así, podemos comprender el mestizaje como un proceso en el cual también las elites de mesoamericanas formaron parte del proceso de clasificación de sus propias poblaciones, hablamos de una élite política mesoamericana que se integró al proceso colonial¹¹:

“El mestizaje no había sido el resultado armonioso o equilibrado de la fusión cultural y social de dos poblaciones, sino el resultado de la incorporación de la población indígena en los

⁹ Dirá Bauer que la forma de definirse como elite a través del cacicazgo o el principado será la transformación de los usos y costumbres propias por las españolas: *El resto eran “indios”, clasificación determinada en parte por su conocimiento del náhuatl, la lengua nativa local, aunque indudablemente muchos hablaban también español. A los españoles, mestizos y mulatos, junto con el pequeño número que integraba la elite del pueblo –caciques y principales se les distinguía de los que se consideraban indios comunes por el derecho a vestir a usanza española, portar armas o montar a caballo en lugar de caminar” (Bauer, 2002:95).*

¹⁰ El ejemplo de los pueblos Tarascos es muy interesante: *“Tres mujeres castellanas, por ejemplo, se casaron con tres descendientes (bautizados por supuesto) del Calzonci (cacique de Michoacán), don Pablo Huitzimengari, don Constantino Huitzimengari y don Francisco Tariacuri” (Bauer, 2002:98)*

¹¹ Los tlaxcaltecas representan un ejemplo claro de este proceso: *Los tlaxcaltecas, aliados de los españoles, serán en muchos aspectos los verdaderos amos del país en el siglo siguiente a la conquista (Zvetan, 2001:120).*

cauces occidentales o criollos. Mestizo era el que había dejado de ser indio, un inmigrante de la cultura y la economía dentro del propio país” (Montemayor, 2010:82).

Si comprendemos al Zuyuá como un complejo ideológico y base orgánica del imperio Mexica, es factible analizar el proceso de integración de las élites políticas a la colonización tomando en cuenta las dinámicas a través de las cuales, el propio Zuyua formó parte del proyecto de imposición colonial, esto bien puede verse reflejado en la identificación de Cortés y Quetzalcóatl. En esta relación es donde podemos ver como los referentes ideológicos zuyuanos comienza a funcionar en favor del proceso de conquista ya que *“incluso si Moctezuma no toma a Cortés por Quetzalcóatl (y además no teme tanto a Quetzalcóatl), los indios que escriben los relatos, es decir, los autores de la representación colectiva, lo creen así” (Zvetan, 2001:130).*

Resulta importante el papel preponderante que tomó la expansión ideológica y religiosa en el proceso de colonización. Podemos aseverar que en dicha identificación de Cortés y Quetzalcóatl, se refleja la forma en la cual el complejo ideológico zuyuano comenzó a funcionar al servicio de la expansión colonial española, este se organizó en un orden discursivo organizado para las poblaciones campesinas y calpullis. Siendo así, el Zuyuá formó parte del proceso de mestizaje a través del cual las elites de los estados mesoamericanos tomaron parte en el proceso de colonización. En resumen, el propio sistema ideológico de Quetzalcóatl que siempre fue organizado por las élites, se integró a la base ideológica del mestizaje:

Distintos estudios del complejo Quetzalcóatl-Tula, que habían procurado distinguir lo histórico de lo mítico, sugerían que Quetzalcóatl era un héroe civilizatorio de “origen extranjero”. Dentro de las explicaciones seculares se advierte un “enfoque escéptico” que niega la historicidad del personaje y que lo ubica como una creación ideológica, producto del pensamiento de una élite (Altbach, 2007:131-132).

El trabajo histórico desarrollado por Michel Oudijk y Matthew Restall (2008:39), muestra claramente la manera en que las rivalidades entre pueblos durante el proceso de colonización fue una pieza clave para el desarrollo de la conquista y organización del Estado colonial. Dichas rivalidades hicieron posible que el proceso

de intervención militar se desarrollará a través de los canales comerciales, económicos y la propia organización política de los pueblos mesoamericanos. Lo central a resaltar es la forma en que los sistemas políticos centrales del orden ideológico hegemónico en Mesoamérica, indudablemente comenzaron a formar parte del proceso colonial, en este suceso, las élites de los diferentes pueblos originarios formaron parte de los órdenes administrativos del naciente “Estado colonizado”:

En el artículo anterior mostré con Matthew Restall que varios patrones de la conquista eran, en verdad, tradiciones mesoamericanas que explican por qué la historia tomó tal rumbo. Esos patrones son coherentes dentro el contexto de la guerra y la conquista mesoamericana, por lo tanto, su presencia no es extraña en un documento como la probanza de don Joaquín de San Francisco Moctezuma. Por ejemplo, la formación de alianzas como la de Mazatzin y Cortés es perfectamente normal en Mesoamérica y no hay razones para dudar de su veracidad. Hay otros elementos que parecen confirmar que la probanza contiene información fiable. Por ejemplo, varios testigos mencionan la conquista de su propio pueblo por Mazatzin. Es difícil explicar tales testimonios si no fueran verdaderos, ¿por qué los testigos de ocho pueblos iban referirse a la conquista de su propio pueblo si no fuera verdad, siendo éste un evento bastante vergonzoso?, incluso, se refieren a las conquistas de otros seis pueblos más (Oudijk M. y Restall M. 2008:56).

1.1.2 Los indios y su frontera epistemológica.

La segunda frontera cosmológica diferenciada del complejo Quetzalcóatl, fue una diversidad de pueblos que no asumieron en su totalidad y bajo la misma lógica los fundamentos ideológicos zuyuanos. Posteriormente, dicha variedad de procesos reflejan la diversidad de formas de integración y resistencia al proceso colonial.

Ya hemos expuesto al mestizaje como un proceso a través del cual la élite mesoamericana se mimetizó dentro del orden colonial y adoptó nuevas formas de ordenamiento y control político de la sociedad. Por otro lado, una gran variedad de pueblos y regiones surgen y se organizan bajo diferentes procesos de resistencia al mismo, dichos estratos sociales (como veremos más adelante) serán las capas excluidas y explotadas por los propios sistemas de poder mesoamericano, ellos

serán quienes organicen su vida colectiva y regional bajo diversos referentes semióticos, epistemológicos y culturales en diversos procesos de aceptación y rechazo al ordenamiento social de la colonización:

Las fiestas de la gente común, por otra parte, estaban centradas alrededor del proceso de producción: la producción agrícola y el culto a la fertilidad (las fiestas de los dioses de la lluvia y del maíz), y la producción artesanal y de ciertas ocupaciones en el culto de los dioses patronos de los oficios. Estos ritos carecían de la ostentación política de las fiestas de los guerreros nobles, aunque igualmente se trataba de ceremonias públicas (Broda 1979) (...) la interacción con la naturaleza, el papel de las montañas sagradas y los lagos fueron de primordial importancia (Broda, 2003:16).

Para hablar de estos grupos heterogéneos y de gran diversidad cultural, parece importante señalar (a grandes rasgos) que existían dos formas diferenciadas en sus prácticas rituales y cosmológicas al Zuyuá: los primeros serán algunos calpullis que sostuvieron diferencias sustanciales con la ideología hegemónica y con su papel en el orden del Estado tributario mesoamericano¹². En este proceso de resistencia, la reproducción de formas cosmológicas propias de estas poblaciones, enfrentaron y rechazaron varios elementos del complejo hegemónico del Zuyuá¹³. Dichos calpullis fueron sectores semiurbanos que se integraron de forma diversa y gradual al orden político colonial.

Por otro lado, había un enorme sector que estaba relacionado más directamente con formas cosmológicas y epistemológicas diferenciadas radicalmente del

¹² López Austin lo describe de la siguiente manera: “Claro es también el ejemplo del Calpulli o del pueblo que, separado por rebeldía de la ciudad en la que vive dominado por un grupo distinto, retoma su antiguo dios y abandona al de los tiranos”. (López Austin, 1973:51)

¹³ Así describe historiador dichas relaciones: “El culto a los dioses protectores se hace con frecuencia en forma casi independiente del gran culto que es común a todos los pueblos. Tal vez en el fondo prevalezca la opinión muy popular de que, pesa a que Chalchiuhtlicue tenga ritos específicos en el calendario de los dieciocho meses, otro ritual distinto sea dirigido a ella dentro de los límites del calpulli, en el templo propio, el día que la tradición del calpulli le dedica, debido a que es concebida como divinidad distinta; allá, en las fiestas generales, es la diosa de las corrientes de agua que todo mundo celebra; aquí es nuestra progenitora, la que puede identificarse con la imagen que poseemos, que vive en nuestro territorio y tiempo (López Austin, 1973: 75).

complejo zuyuano, estos se ubicaron como parte de las periferias rurales del orden sociopolítico organizado en Mesoamérica:

Dioses acuáticos para pueblos agrícolas. Y aquí quiero aclarar que debe distinguirse entre la naturaleza del progenitor celeste en cuanto tal y su naturaleza independiente, establecida por la posición en el panteón. Muchas veces es clara la coincidencia entre el papel de un numen acuático, pongamos por caso Huixtocihuatl, y el de proveedor de lluvia como protector de un grupo de agricultores que se establecen junto al cerro que habitará —o en el que se transformará— quien con su pueblo es peregrino. Pero ¿y si es un dios estelar, por el contrario? Indudablemente aquí, sobre la tierra, junto a su gente, tendrá un papel de cerro repleto de agua que administrará bajo las órdenes de Tláloc (López Austin, 1973:65).

Es así como encontramos 3 manifestaciones cosmológicas anteriores al proceso de colonización. A manera de clasificación (tomando en cuenta que los procesos fueron diversos y muy heterogéneos) encontramos el Zuyuá como parte del complejo ideológico imperial mesoamericano. Por otro lado, el calpulli que podemos ejemplificarlo como un híbrido en cuanto a diversos procesos culturales y adopciones cosmológicas del Zuyuá. Habrá un tercero que es propiamente periférico al orden interestatal mesoamericano, estos serán sectores rurales y campesinos no pertenecientes a las urbes. Lo anterior es esencial para comprender como está constituido el espacio de enunciación de la epistemología de San Antonio de la Laguna. De estas 3 relaciones cosmológicas lo que se desploma al contacto con el mundo europeo será la ideología del Zuyuá, como ya hemos descrito, ésta representaba una forma de imposición imperial sobre los pueblos mesoamericanos:

Al llegar la conquista y con ella el cristianismo, no fue posible renunciar a la protección de los creadores de hombres. La gran religión oficial se desplomó estrepitosamente con la derrota de los estados mesoamericanos. Acabaron las costosas fiestas, el sacerdocio jerarquizado y especializado, los numerosos sacrificios humanos que eran posibles por las constantes guerras, el boato ceremonial. Subsistió oculto el arte de los destinos, pero débil sombra de lo que había sido. La base social de la gran religión desapareció de un golpe. Quedaba un pueblo de agricultores, ligado a su agua, a su cerro. De un protector seguían viniendo vida, vegetación, amparo, salud, profesión, liga, esperanza de libertad. No debían abandonarse, como querían los dominadores, los pueblos indios a los nuevos númenes, desconocidos. La presión de los misioneros dio la solución rápidamente. Podían los indígenas llevar a cabo una sustitución simple de nombre, de imagen, para aprovechar un

satisfactorio recurso: el paralelismo cultural: los santos patronos de los pueblos (López Austin, 1973:76).

En resumen, comprendemos que la diversidad de procesos desde los cuales se vivió el desarrollo colonial, creó una cartografía de relaciones sociopolíticas asentada en el ordenamiento inter-estatal y social pre-colonial. Basado en lo anterior, podemos clarificar que los diferentes rasgos culturales en México, refieren sustancialmente a las diferentes formas en que la diversidad de pueblos se integraron o enfrentaron al proceso colonial. Con ello podemos señalar que: la epistemología *Jñatio* forma parte de los pueblos no “mestizados” y por lo tanto, su espacio de enunciación se ubica como los pueblos excluidos que no compartían la ideología hegemónica de los imperios precolombinos¹⁴ y coloniales. Con esto afirmamos que los referentes de resistencia fueron heredados del complejo zuyano al complejo cristiano. Cuando hablamos del pensamiento *Jñatio* de San Antonio, nos referimos a una epistemología milenaria de resistencia al sometimiento de las diferentes ideologías imperiales¹⁵:

Los mazahuas se asentaron en la región denominada mazahuacán, situada al oeste del Valle de Anáhuac, ciudad homónima que en la época colonial desapareció. Se puede decir que los mazahuas poco han podido disfrutar de una relativa autonomía, pues se trata de un grupo que siempre ha vivido dominado. Primero bajo el sojuzgamiento de los chichimecas, después por los mexicas; bajo la barbarie de las huestes españolas durante la conquista y la colonia (Bellato, 2007:47).

Las características culturales y ubicación geográfica de San Antonio de La Laguna, permiten reconocer que sus referentes históricos son los pueblos agrícolas explotados y excluidos por el complejo zuyano. Podemos reconocer que sus

¹⁴ En el caso particular de la comunidad de San Antonio de la Laguna Cortés afirma: “*En sus conquistas por la zona otomí, los mexicanos impusieron sus dioses y formas de culto*”. Sin embargo, esto no quiere decir que la imposición del culto azteca –como más tarde el cristiano- actuó tajantemente, sino que los cultos locales pudieron haber coexistido con los nuevos impuestos o, en todo caso, pudo operarse una identificación de las deidades dentro de las estructuras semejantes, como era el caso, probablemente, de aztecas, otimíes y mazahuas” (Cortés, 1979:91)

¹⁵ Esto pude confirmar lo que hemos descrito: *Los pueblos mazahuas históricamente se identifican por “El hecho de que toda su vida estuvieran “sujetos” a un determinado centro de autoridad política, religiosa o militar antes y después del contacto con los españoles*” (Guzmán, 2012:14)

prácticas y relaciones cosmológicas son y han enfrentado durante siglos diferentes procesos de imposición ideológica. El santo patrón (San Antonio de la Laguna), por su fuerte relación con el clima y la lluvia, puede ser identificado bajo las relaciones cosmológicas que López-Austin describió como los númenes acuáticos de los pueblos campesinos (1973:65). Los análisis anteriores permiten reconocer algunos elementos importantes del proceso social a través del cual San Antonio de la Laguna se conectó al actual sistema mundo/moderno/colonial:

La religión oficial del Estado prehispánico fue remplazada por la iglesia católica, y los niveles local y regional, el culto de los santos tomó el lugar del culto público. Mientras que el culto católico se estableció en las ciudades y las cabeceras municipales, los ritos agrícolas que guardaban continuidad con las prácticas ancestrales, se trasladaron fuera de las ciudades al paisaje: a los cerros, las cuevas, y las milpas. Estos ritos se volvieron en muchos casos clandestinos, o por lo menos se suelen desarrollar sin la presencia de los sacerdotes católicos (Broda, 2003:16).

1.1.3 Estado Nación y colonialidad del imaginario.

Surge así la ideología mestiza, comprendida como una construcción ideológica políticamente conveniente a la creación del orden colonial y posteriormente al Estado moderno. Dicho complejo ideológico (heredero del zuyuano) marcará la historia del proceso mesoamericano y se desarrollará como un elemento constitutivo del Estado colonial para todos los pueblos originarios de América:

Un posible nexo explicativo en todo este complejo panorama tanto de la identidad india, como de la identidad mestiza y la misma identidad q'ara, es que eran identidades forjadas en el marco estructurante del hecho colonial. Quiero decir con ello que los elementos raciales que estas identidades pueden exhibir, son secundarios frente al hecho de que son identidades definidas a través de su mutua oposición, en el plano cultural-civilizatorio, en torno a la polaridad básica entre culturas nativas y cultura occidental, que desde 1532 hasta nuestros días continúa modelando los modos de convivencia y las estructuras de habitus (Bourdieu 1976) vigentes en nuestra sociedad (Rivera Cusicanqui, 2010: 66).

Ya con el proceso colonial funcionando en Mesoamérica, comienza la construcción de una gran variedad de imaginarios en los cuales las voces diversas de la historia son únicamente las que habitan la frontera de totalidad del sistema colonial. Entre

estos procesos, el más emblemático es el llamado primer defensor de los indios Bartolomé de las Casas en su famosa discusión con Sepúlveda en la junta de Valladolid. El fraile dominico discutía la forma y los procesos en que debía desarrollarse la expansión colonial:

Bartolomé de las Casas sostenía que los “indios” son seres con alma pero que estaban en un estado de barbarie que precisaban de la evangelización. Por consiguiente, para las Casas a los ojos de Dios era pecado esclavizarlos. Lo que propuso fue “cristianizarlos”, tanto Las Casas como Sepúlveda representan la inauguración de los dos principales discursos racistas con consecuencias perdurables que serán movilizadas por las potencias imperiales occidentales durante los siguientes 400 años: los discursos racistas biológicos y los discursos racistas culturalistas (Grosfoguel, 2013:47).

Entre estos discursos surgieron relaciones políticas que otorgaron derechos territoriales y culturales a los pueblos originarios (la proclama del Papa Pablo II en 1537 por ejemplo) y en contraste diversos discursos y posturas políticas que promovieron la guerra hacia los pueblos. Entre estas diferencias, el papel y las luchas de resistencia de los pueblos originarios quedaron desvanecidas como elementos que trascendieron y definieron las relaciones políticas coloniales. En el imaginario del Imperio Católico Español, los derechos son “otorgados” bajo una apariencia benévola por parte de la corona y no por el contrario, una necesidad política derivada del proceso de resistencia de diversos pueblos e toda América:

En efecto si la derrota material no podía ser revertida, al menos tenía que reconocerse a los vencidos el derecho a conservar lo que quedaba de sus territorios, a gobernarse por sus propias autoridades étnicas (...) y a acogerse el fuero especial de la legislación indiana, como súbditos directos del rey de España. Estos derechos pasaron a formar parte de la memoria colectiva aymara, como si en el siglo XVI se hubiera llegado a una suerte de tregua pactada entre colonizadores y colonizados. A cambio de ello, los indios habrían accedido a cumplir con las prestaciones rotativas de fuerza de trabajo (mit'a), el pago de tributos (tasa), e incluso habrían incorporado en su panteón a los dioses extranjeros. Este esfuerzo de enmascaramiento y clandestinidad cultural daría lugar a complejos mecanismos de articulación de

ingredientes europeos en la identidad andina, cuyo devenir ya estaría marcado por la huella de la expansión colonial (Rivera Cusicanqui, 2010 46)¹⁶.

Para efectos del presente trabajo, es necesario reconocer cómo este proceso de “tregua” marcó las relaciones políticas y las formas culturales de los diferentes pueblos. Podemos reconocer que las culturas mesoamericanas de la parte central del país (donde se ubica San Antonio) conviven con una estructura de larga duración en la cual existe una doble dinámica institucional: por un lado, un Estado nacional reconocido internacionalmente bajo el proyecto de modernidad, por otro, el sentido de propiedad y el ejercicio de derechos dentro de las fronteras de vida y fragmentado en comunidades y barrios populares. Esta dinámica ha trascendido y definido la relación con la ideología nacionalista hasta el día de hoy, lo que el intelectual indianista Fausto Reinaga había analizado como “Estado aparente” partiendo de la idea de sociedades yuxtapuestas:

“Hay dos Américas: la América española y la América india” desde la conquista europea hasta la actualidad “el occidente ha impuesto, como cosa racional justificada por el Estado, la presencia, permanencia e inalterabilidad de dos sociedades yuxtapuestas: la del blanco y la del indio” (de Fausto Reinaga) (Macusaya, 2014:106).

Describirá Reinaga que el sistema colonial construyó estas yuxtaposiciones en una dinámica de “correlación de fuerzas”, no únicamente reconoció el dominio colonial, sino también los procesos de resistencias que viven y se desarrollan al interior de las diferentes regiones socioculturales que cohabitan al Estado moderno. Así, lo que caracteriza los estados “poscoloniales” serán sus relaciones sociopolíticas donde hay un “estado sin nación y por otro lado una nación sin estado” (Macusaya, 2014:106). En esta correlación de fuerzas “el indio” no es precisamente un

¹⁶ El caso de México no fue muy diferente pues la conquista no fue un proceso externo a las poblaciones y fueron ellas el centro de desarrollo del mismo colonialismo, dicho proyecto de conquista sólo fue posible a través de sistemas de alianzas que permitió el desarrollo poblacional por un lado y el colonial por otro: *Por otro lado, no debemos olvidar la ambivalencia en la naturaleza de las alianzas y las facilidades que éstas brindan para la manipulación historiográfica. Después de llegar a un acuerdo pacífico, ambas partes podían reclamar la victoria porque ninguno había sido derrotado por el otro. Esto es evidente en la alianza entre tlaxcaltecas y españoles, pero también ocurría antes de la conquista.* (Oudijk y Retall, 2008: 38)

significado biológico- racial, sino, un racismo político que construye ideológicamente un sujeto: *es indio no por ser de otra raza, sino por ser tratado y representado de otra*” (Macusaya, 2014:111). Lo indio se definió como una “*condición política*” dentro de la dinámica en la cual, el Estado promovió la vida urbana como sustituta de la ideología mestiza y fundamento de su propio desarrollo:

Las clases en este país no se pueden entenderse al margen de la colonización que han sufrido determinados grupos humanos y ésta, la colonización, solo es entendible como extensión en el tiempo en su institucionalización, en la forma en que la violencia de la conquista se transforma en “orden” (de Fausto Reinaga) (Macusaya, 2014:114).

Reflexionar desde la contribución teórica de las “*sociedades yuxtapuestas*”, permite comprender la trascendencia del proceso colonial en la fundación del Estado moderno nacional. El proyecto nacional logró el orden que el colonialismo no, así la violencia se transformó en orden cuando el proyecto impuesto es asumido como el deseo civilizatorio de la propia población. La ideología mestiza se constituye como una leyenda negra a la inversa de la propuesta por Paw, Buffon o Robertson¹⁷: ahora el mestizo en una imaginaria mezcla con lo europeo se convertirá en un ser físicamente diferente al indio, en un ser urbano enfrentado a las poblaciones agrícolas que no se han integrado al proceso fundacional del Estado Nación. Entre estos pueblos que no entraron al “*orden urbano mestizo*” se encuentra San Antonio de la Laguna.

En el caso particular de nuestra comunidad, la ideología mestiza despliega todo un imaginario social que desaparece el referente cultural *Jñatio* como parte integral de la dinámica social del Estado moderno. Sin embargo, como muestra la historia de los pueblos *Jñatio*, en 1970 dentro del Estado de México se identificaron con dicha cultura aproximadamente 100,000 habitantes (Cortés, 1986:40). Si comparamos tal cantidad de habitantes con la población total de Toluca que en la misma época (el municipio más grande del Estado) contaba con una población de 239,216 habitantes

¹⁷ Esta idea es bien explicada por Luis Villoro: *En el siglo XVIII numerosos escritores, alemanes como Paw, franceses como Buffon, ingleses como Robertson, españoles incluso, crearon una “leyenda negra” sobre América, que llegó a convertirse en un lugar común en los medios más cultivados del viejo Mundo, y se prolongó en el siglo XIX a través del idealismo alemán hasta Hegel (Villoro, 1977:131).*

(INEGI, 1970), podemos reconocer que propiamente la población *Jñatio* en el Estado de México podía compararse con un poco menos de la población del municipio de Toluca (sin tomar en cuenta otros grupos étnicos con fuerte presencia en el Estado de México: Matlazinca, Otomí y Náhuatl), lo que permite comprender que la identidad *Jñatio*:

Lejos de caracterizar a los mazahuas como un pueblo aislado de contexto regional y nacional, la historia muestra que tradicionalmente han contado con un conjunto de relaciones mediante las cuales se han vinculado con un sistema mayor, regional, nacional y mundial (Oehmichen, 2015: 88).

Otro elemento importante será la geografía de los asentamientos de las comunidades que se identifican como *Jñatio*. Su ubicación no se puede concebir sin su papel primordial en el desarrollo económico del centro del país. Su extensa ubicación en el Estado de México y Michoacán se debe a su papel en el desarrollo de la dinámica económica que Aníbal Quijano definió como la división racial del trabajo (Quijano, 1988:204). Los pueblos *Jñatio* han sido parte integral del mismo desarrollo del sistema económico desde la minería en regiones como Temascaltepec, Texcaltitlan, Tejupilco y el trabajo agrario de las haciendas del centro de México que dependía de su mano de obra (Bellato, 2007:52) y con las cuales no existió únicamente una relación de subordinación directa, sino diferentes procesos de poder internos a estas convivencias (Gómez y Yudmila, 2011:100).

Sin embargo, en el imaginario del Estado moderno, dichas comunidades fueron construidas ideológicamente como minorías aisladas o anomalías a resolver por el Estado. Esto queda claramente ejemplificado en el trabajo de Hernández Casillas y Vázquez Flores con el nombre "*Racismo y poder, la negación del indio en la prensa del siglo XIX*" (2007). En dicho estudio se muestra de manera clara el proyecto de silenciar la existencia organizativa, la pluriculturalidad y las movilizaciones indígenas a lo largo del país:

El victimismo discursivo fue la confirmación social de una indisposición hacia el indio y de la reproducción de un reconocimiento de legitimidad respecto de las acciones del Estado, cuando éste contendía contra ellos y trataba de someterlos y exterminarlos. En ese contexto, era frecuente destacar la opinión de los

terratenientes y empresarios que exigían “garantías” ante la rebeldía y la amenaza indígena. (Hernández y Vázquez, 2007:129).

Las conclusiones de su estudio parecen esclarecer el problema tratado aquí:

A través de estas estrategias discursivas, constatamos la intención de minimizar la evidencia de la importancia sociocultural de la herencia y la presencia indígena. Se cuidaron de no mostrar ningún esclarecimiento acerca de las causas y motivos de los levantamientos armados de los indígenas de la frontera norte. La omisión en que incurren empobreció el contexto de los actores, e incluso negaron a los actores mismos” (Hernández y Vázquez, 2007:130).

Su estudio sobre las notas periodísticas muestra que durante el siglo XIX, el 70% de la producción de la imprenta periodística estaba referida a los conflictos con las propias comunidades indígenas (Hernández y Vázquez, 2007:99). Como fue bien estudiado por Benedict Anderson (1993:63), la prensa constituyó un elemento imprescindible del imaginario y las bases políticas del nacionalismo. En México, a comienzos del siglo XX, se organizó un proyecto político e ideológico para desaparecer y desustancializar la vida indígena a través de los muchos y diferentes medios de comunicación al alcance del Estado, entre ellos, el más importante la prensa. Habrá que comprender bajo los datos anteriores, que todo proyecto cultural diferenciado de la ideología mestiza, no era únicamente silenciado en la prensa, sino que en ella que se refleja el proyecto militar de persecución y “*legitimación de ese exterminio paulatino*” (Hernández y Vázquez 2007: 92).

Las situaciones paupérrimas y de hambre que vivieron y aún viven muchas de las comunidades *Jñatio* desde la formación del Estado Nación, no fue únicamente obra del proceso colonial, sino de un proyecto que buscó eliminarlos del imaginario social comenzando por la ideología mestiza hasta el proyecto de vida urbana hoy definido como “neoliberalismo y desarrollo”. En este sentido, el proyecto de Estado Nación y su relación con los pueblos originarios se organizó bajo una tarea primordial “*Había que atacar primero los derechos que como pueblos habían obtenido durante la colonia*” (Hernández y Vázquez 2007:89) ¹⁸. Hoy el neoliberalismo rompe la

¹⁸ Aquí es necesario un análisis profundo de como un genocidio de esta magnitud delimita el imaginario y las representaciones sociales, y como este proceso constituyó las actuales relaciones

tregua subterránea de las sociedades yuxtapuestas y con un extractivismo en expansión, ataca la gran mayoría de derechos colectivos, ecológicos y comunitarios de todos los pueblos originarios del continente.

San Antonio, dentro de esta diversidad de procesos, se puede ubicar como parte de los pueblos silenciados por la formación del Estado moderno, atacados por el proceso colonial y violentados por el sistema tributario zuyuano. Esto permite comprender que sus referentes epistemológicos tendrán que ver con una historia recurrente de violencia e imposiciones imperiales. Hoy en el proceso del capitalismo global y transnacional del sistema mundo/moderno/colonial (que construye las diferencias e insurgencias culturales como “minorías”), es que en la epistemología de San Antonio de la Laguna está contenido un complejo orden de comprensión de la vida con referentes comunitarios-ecológicos-territoriales que permiten el ejercicio de su libertad en su propio territorio. Lo anterior se vuelve un referente político de un proyecto que actualmente enfrenta el neoliberalismo, la autonomía:

Su visión comunitaria en la posesión de tierras, en trabajo colectivo, en responsabilidades civiles y religiosas, en valores políticos y familiares, a partir de un derecho consuetudinario sorprendentemente equitativo, son el sustento real sobre el cual podemos reconocer las autonomías no como una nueva creación política, sino como la comprensión de una parte de la realidad secular (o quizás milenaria) de México (Montemayor 2010:122).

1.2 Conocimiento y dimensiones de vida.

Lo explicado anteriormente permite aproximarnos al espacio de enunciación del conocimiento que se despliega en San Antonio de la Laguna. El proceso histórico descrito anteriormente, marcará su naturaleza sub-alterna y el papel político de su dimensión del conocimiento en la dinámica global. Desde esta otra perspectiva, es

interculturales comprendidas como producto de un proceso político de exterminio: *Desde el principio del siglo había quedado claro que las comunidades indígenas eran un fuerte obstáculo para la élite criolla y su proyecto de nación; los mecanismos para acabar con las comunidades pasaron por varias facetas: desde su integración jurídica al rango de ciudadanos hasta el exterminio de sus pueblos. En el porfiriato todas se hacen efectivas (Hernández y Vázquez, 2007:94).*

posible replantear preguntas epistemológicas esenciales: ¿Desde la decolonialidad que es el conocimiento?, ¿no existe toda una invención de colonialidad sobre lo que entendemos por un concepto que está intrínsecamente relacionado con la posibilidad de la modernidad?, ese elemento será abordado en este capítulo.

Como preámbulo explicativo, podemos definir el conocimiento como la posibilidad de convivencia humana con su espacio de vida. Por otro lado, hago dos diferencias teóricas: el conocimiento válido y el sub-alterno. A grandes rasgos, el conocimiento válido puede ser identificado dentro de las instituciones a la vez válidas que lo producen, de manera más clara, este conocimiento en la actual dinámica de la modernidad nace como producto del proceso enciclopédico y la Revolución Francesa (Espinosa, 2005:14) junto a la universidad Kantiana-Humboliana (Grosfoguel, 2013:52).

Dirá Foucault (2006:168) que este proceso es parte de un " *disciplinamiento del saber*" relacionado a la formación e intereses del Estado y el control que permite sobre la vida las capacidades técnicas y el conocimiento. Dentro de este proceso se dividió el conocimiento en ciencias y/o disciplinas como dos áreas que abarcan todo el conjunto de subdivisiones: las ciencias exactas y las sociales (Espinosa, 2005:12). De estas aproximaciones podemos aclarar qué significa para este estudio el conocimiento válido: el surgido en las universidades organizado en dos tareas: científica y disciplinar.

Los conocimientos académicos están organizados alrededor de la noción de disciplinas y los campos del conocimiento, los cuales están profundamente unidos y comparten las bases genealógicas que se remontan a varias filosofías clásicas y a la ilustración (Tuhiwai, 2016:100).

Ubicar el conocimiento válido es mucho muy sencillo por la gran bibliografía que existe y las enormes estructuras institucionales de su producción investigativa y difusión educativa. El conocimiento sub-alterno en cambio, sí representa una complicación pues no se puede citar de manera objetiva el espacio, la forma, los procesos que definen estas otras maneras de conocer y convivir. Para comprender y definir al conocimiento sub-alterno, se requiere profundizar mucho más en los

procesos constitutivos de la institucionalización del pensamiento válido universitario, es decir, comprender la posibilidad de lo válido por la existencia de lo sub-alterno.¹⁹

Una primera aproximación sobre la formación histórica del conocimiento válido, son los estudios que Grosfoguel (2013:34) desarrolla sobre los epistemicidios que dieron origen a las instituciones occidentales del conocimiento. El colonialismo mostrará Grosfoguel, consistió en destruir toda interpretación externa, diferente o propia de las regiones sometidas, por lo que el pensamiento válido es producto de los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI que comienzan con la conquista de Andaluz y el genocidio epistemicidio hacia musulmanes y judíos, seguido de la conquista de América y el genocidio contra pueblos indígenas y marranos que se extendió a moriscos y africanos y se reprodujo en la persecución contra mujeres indoeuropeas.

En el desarrollo de esta expansión imperial por el control del conocimiento, es que el interés de Nebrija se enfoca en construir la gramática del español y promover los conocimientos cristianos, biológicos y filosóficos única y exclusivamente en ese lenguaje (Mignolo 1995:29). El colonialismo no sólo fue posible por la violencia militar de las potencias colonialistas o por la dependencia económica creada, sino también por la destrucción de otras formas posibles de comprender la realidad, en otras palabras: por la violencia constante sobre las diferentes “*dimensiones del conocimiento*” que permiten imaginar alternativas civilizatorias fuera de la dependencia colonial:

Estas formas de disciplina afectaron a las personas de manera física, emocional, lingüística y cultural. Fueron diseñadas para destruir hasta el último vestigio de formas alternativas de saber vivir, para arrasar identidades y recuerdos colectivos y para imponer un nuevo orden. Según algunos teóricos de estudios culturales, aún después de la Segunda Guerra Mundial, cuando el periodo poscolonial estaba comenzando, muchos pueblos indígenas alrededor del mundo todavía no eran reconocidos como humanos, ni que decir como ciudadanos. El efecto de tal

¹⁹ El trabajo de este capítulo es el mismo que el realizado por Tuhiwai Smith: *La intención de este capítulo no es contar la historia del conocimiento occidental, sino bajarla al mundo colonizado, mostrar la relación entre conocimiento, investigación e imperialismo y luego hablar de las maneras en que este conocimiento ha logrado estructurar nuestras propias formas de saber a través del desarrollo de las disciplinas académicas y a través de la educación de las élites coloniales y de los intelectuales indígenas <<nativos>>* (2016:92).

disciplina fue silenciar (para siempre en algunos casos) o suprimir formas de saber y las lenguas de conocimiento de muchos pueblos indígenas (Tuhiwai Smith 105:2016).

Tanto Grosfoguel en su trabajo sobre los cuatro epistemicidios fundadores del pensamiento moderno como Tuhiwai²⁰, describen la importancia de la destrucción de las diferentes formas de conocimiento en la construcción del colonialismo como un elemento constitutivo para disciplinar la vida. Por ello, un elemento principal para hablar de conocimiento válido, es comprender sus bases construidas por los epistemicidios constitutivos del pensamiento que permitieron por un lado, la organización de un sistema imperial basado en el disciplinamiento biopolítico (Foucault, 2006:229) y por otro, el despliegue sociogenico (Fanon, 2009:45)²¹ basado en la persecución y violencia hacia otros referentes culturales.

La destrucción y los epistemicidios de varios referentes del conocimiento, no sólo eliminaron las muchas y diferentes formas de los pueblos de resolver problemas locales, sino que principalmente, restringió las acciones, la visión y los deseos del por qué y para qué producir conocimiento. De esta manera, se construyeron diversos patrones de clasificación vertical que definieron la finalidad y sentido del conocimiento:

El racismo secular llego a estar basado en la ego-política del conocimiento, pero sucedió que los agentes e instituciones que incorporaron está egopolítica secular del conocimiento

²⁰ Dirá Linda Tuhiwai Smith: *En este contexto, la negación de los saberes ocurrió en relación a las concepciones indígenas de la tierra, concretamente a través de la imposición forzada del título individual, concretamente a través de la expropiación de la tierra por <<actos de rebelión>> o por medio de la redefinición de la tierra (Tuhiwai, 2016:104).*

²¹ En este sentido, Mignolo aclara sobre el concepto de colonialidad en relación a la biopolítica: *La aparición de este concepto tuvo un impacto de naturaleza semejante al que produjo el concepto "biopolítica", cuyo punto de origen fue Europa. Al igual que su homólogo europeo, "colonialidad" se situó en el centro de los debates internacionales, en su caso, en el mundo no europeo y en la "antigua Europa del este". Mientras que "biopolítica" ocupó un papel central en la "antigua Europa occidental" (es decir, la Unión Eeuropea) y Estados Unidos, así como entre algunas minorías intelectuales conformadas por seguidores no europeos de las ideas originadas en Europa –quienes no obstante las adaptaron a las circunstancias locales-, "colonialidad" hacía sentirse cómodas principalmente a personas de color en países desarrollados, a migrantes y, en general, a una gran mayoría de aquellas personas cuya experiencia de vida, memorias lejanas e inmediatas, lenguas y categorías de pensamiento fueron alineadas por parte de aquellas otras experiencias de vida, memorias lejanas e inmediatas, lenguas y categoría de pensamiento que dieron lugar al concepto "biopolítica" para dar cuenta de los mecanismo de control y las regulaciones estatales (Mignolo 2001(A)).*

fueron aquellos que incorporan la teopolítica del conocimiento, principalmente hombres blancos europeos (...).

En ambos casos geo y política de cuerpo (comprendida como la configuración biográfica de género, religión, clase, étnica y del lenguaje) del conocimiento, configuraron los deseos epistémicos ocultos.” (Mignolo 2011:9).

El referente epistemológico básico del pensamiento occidental juega un papel fundamental: el “*cogito ergo sum*” (*pienso luego existo*) y las relaciones raciales coloniales internas a sus referentes filosóficos, componen y modelan la base ideológica del pensamiento válido que guía a la modernidad como proyecto civilizatorio. “*El cogito ergo sum*” es la ejemplificación clara de la base constitutiva e intereses de producción del conocimiento válido basado en la dualidad *mente-cuerpo*. El elemento principal de este nuevo referente surgido del proceso colonial, será la construcción de un orden hegemónico donde la mente y el individuo serán los ejes referenciales que sustituyen el orden teocrático (Dussel E. 2008:162).

La división entre mente-cuerpo (reflejado en las disciplinas ciencias-humanidades) presente hasta hoy en la constitución de lo humano²², lleva como valor principal la utilización de la epistemología bajo la objetividad. Estos referentes de objetividad utilitaria han llevado al pensamiento válido a constituirse como un sistema corporativo universitario donde el dinero público y el trabajo social se enfocan en preparar arquitectos, biólogos, ingenieros, físicos y mecánicos que alimentan las empresas y proyectos de enriquecimiento privado. Esta estructura institucional universitaria, existe directamente relacionada con el conocimiento inmerso en la dimensión del imaginario fundado como modernidad. Lo que Castro Gómez describe como la emergencia del “*hybris del punto cero*” (2007:83).

La idea de Descartes retomada por todo el pensamiento moderno (donde la mente se separa del cuerpo y el pensamiento puede crear y conocer el mundo solamente de manera racional), ignora y somete las muchas sensaciones, emociones y

²² Será el tema que Mignolo aborda desde las relaciones del Anthropolos y lo humano: *Hoy han despertado los largos expedientes de la occidentalización. Como se argumentó en el capítulo 2, el anthropos al habitar en lugares no europeos descubrió que había sido inventado como anthropos, por un locus de enunciación autodefinido como humanidad. Ahora el anthropos está dentro del espacio y las instituciones que lo crean* (Mignolo, 2011:119)

procesos colectivos o dinámicas de vida que forman parte del cocimiento, todo queda reducido a una única posibilidad metafísica mental ²³ que debe imponerse como verdad de vida:

[...] es un deber del filósofo ayudar a los hombres a convertir el abismo atemorizante de la madre Naturaleza en lo sublime, por medio de la razón, recurriendo a la presuposición de Dios padre (aunque no existan fundamentos cognoscibles de su presencia), para resolver así, prácticamente, la contradicción entre lo que se puede conocer y lo que se debe pensar. "Si, en el plano individual, éste es el paso a la hombría" Kant habla poco de ello en la Crítica; El proyecto de iniciación a la humanidad [humanity) es más bien un proyecto de la cultura (con esa cláusula no reconocida de acceso limitado para los no europeos), la legislación civil y la fe (Spivak, 2010:41)

Cuando a raíz de los trabajos de Freud y la psicología cognitiva aparecen los procesos corpóreos y espaciales de la conducta y el conocimiento humano, son reducidos a procesos somáticos delimitados por signos y evaluados jerárquicamente hasta llegar a la conciencia como valor fundamental. El inconsciente estructurado como lenguaje (Zizek, 2008:13) no tiene otro fundamento que la experimentación que hizo occidente en pueblos aborígenes y originarios como "*laboratorios de la ciencia occidental*" (Tuhiwai, 2016:100):

Según Laffey, la palabra "civilizado" como estándar de juicio, se definió más con ayuda de Freud y se volvió más especializada según las maneras en la cuales las distintas disciplinas la usaron. Uno de estos usos era el comparativo, el cual permitió contrastes entre niños y salvajes o niños y mujeres, por ejemplo. Esta forma de pensar se elaboró aún más en las justificaciones psicológicas de las distinciones entre los civilizados y los no "civilizados" (Tuhiwai, 2016:101).

Mignolo analiza esta dualidad mente-cuerpo como parte de un proceso histórico que puede ser comprendido como: *la colonialidad del sentir* (2001:14). Con la formación de los sistemas universitarios y su subsecuente organización en disciplinas y categorías (de la mano con el énfasis en la objetividad), todo lo que no fue organizado dentro del método científico o en los límites filosóficos kantianos (como las formas estéticas de vida local, el uso de diferentes formas de "*comunicación vivencial del conocimiento*" o los diferentes referentes míticos) fueron encasillados

en una sola delimitación disciplinar: el arte²⁴. En este proceso, las muchas otras formas de comprender y experimentar la vida quedaron delimitadas a la misma lógica mente-cuerpo y a la disciplinariedad del racionalismo. La sensibilidad como forma de conocimiento quedo reducida a la institución válida y desarrollada en el espacio válido que delimitó el imaginario y con él, las “*dimensiones del conocimiento*”:

Este vocabulario aristotélico fue retomado durante el renacimiento y guió las teorías del arte y de la poesía hasta el siglo XVIII. En ese siglo, Alexander Gottlieb Baumgarten necesitó de otro concepto y, retomando la palabra griega traducida por aesthesis, inventó el concepto filosófico de estética y elaboro una normativa sobre el gusto. El discurso filosófico alrededor de la palabra estética desplazó la función que tenía la catarsis; la admiración por lo bello y lo sublime dejo en segundo plano el discurso sobre los efectos catárticos de la tragedia. El discurso filosófico impuso un canon de principios para definir el quehacer artístico y para definir también una zona en la cual lo artístico se diferencia de lo no artístico (artesano, pintura, poesía popular, mitos, leyendas y no literatura, canciones populares y no música propiamente dicha, etc.). En suma, la estética colonizó la aesthesis (Mignolo y Gómez, 2012:14).

El problema que Mignolo nos recuerda sobre *decolonizar las sensibilidades*, tiene que ver con la propuesta de recuperar las *dimensiones del conocimiento*. Por ello, cuando este estudio habla sobre *dimensiones del conocimiento*, no se refiere únicamente a la expresión estética artística que colonizó, etiquetó y redujo las sensibilidades dentro del conocimiento válido, o a lo que Deleuze y Guattari (2004:17) se refieren con: el cuerpo sin órganos. Más bien, cuando hablamos de *dimensiones del conocimiento* (como ya quedará más desarrollado), se entiende que existen diferentes formas de convivencia espacial, temporal, corporal,

²⁴Umberto Eco muestra que antes del proceso liberalista y colonial, durante el Medievo, la producción estética y diferentes simbologías míticas en Europa, formaron parte de la vida cotidiana del hombre medieval europeo (Eco, 1997:128). Es decir, la estética, la mitología poética, y muchas otras formas que ahora definimos dentro del marco disciplinar del “arte” formaban parte de la vida cotidiana, lo que muestra que es el mismo proceso de disciplinariedad del conocimiento redujo las muchas formas de convivencia a un solo espacio a un disciplinar valido “el arte”. El arte, donde se ejemplifica de manera clara “*el alma*” como forma sublime de la humanidad, queda estructuralmente determinada por el proyecto que Kant ya había cimentado: *Kant emprende un proyecto global para el sujeto-propiamente dicho de la razón, el hombre como número, que, a ojos de ese enigmático habitante de Nueva Holanda y de aquel misterioso morador de Tierra del Fuego, de poder ellos leer y pensar (sabemos por qué es un error introducirlos en este punto), aparecería como una autorización para el proyecto de transformarles de lo rudo en lo filosófico* (Spivak, 2010:46)

emocional o sensitiva que construyen en conjunto formas de socialización y procesos socioterritoriales (ya quedará abordado en el próximo tema).

La división cuerpo-mente que históricamente ha marcado el paradigma eurocéntrico (desde Platón, la escolástica, la ilustración, la modernidad y “posmodernidad”), dejó fuera una gran cantidad de procesos humanos y ecológicos ubicando la dimensión corporal, sentimental, emocional, colectiva, espacial, temporal y demás elementos y manifestaciones del conocimiento, dentro del marco de significaciones que Nandy (1983:2) definió como código o gramática del imperialismo:

El principio del orden permite ver la conexión latente entre: la naturaleza de las relaciones sociales imperiales; las actividades de la ciencia occidental; el establecimiento del comercio; la apropiación de la soberanía; el establecimiento de la ley. No se requirió de una gran conspiración para que se dieran los desarrollos y actividades simultáneos bajo el imperialismo, dado que la actividad imperial estaba regida por principios subyacentes fundamentalmente similares. Nandy se refiere a esos principios como “código” o “la gramática” del imperialismo. La idea de código sugiere que hay una estructura profunda que regula y legitima las prácticas imperiales (Tuhivai, 2016:54).

Esta dualidad demanda comprender toda relación social, natural, humana y colectiva dentro de un entramado de significaciones y procesos controlables por la objetividad. Fuera de estos referentes, cualquier otra manifestación de la vida no se puede comprender como conocimiento. Se trata de los principios epistemológicos que la colonialidad ha instalado como límite a las capacidades para transformar la realidad, es decir la autorización sobre qué es y no conocimiento:

Ha sido precisamente esta noción del “conocer” la que ha bloqueado firmemente el paso del conocimiento humano a la comprensión de sus propios fenómenos sociales, mentales, culturales (Maturana y Varela, 2003(A):11).

Maturana y Varela retoman los procesos corporales-espaciales como parte intrínseca del conocimiento y han organizado desde sus propios marcos teóricos una propuesta muy completa que llaman “*autopoiesis*”. Desde esta perspectiva, “*todo hacer es conocer y todo conocer es hacer*” (2003(A):13). Los biólogos proponen una teoría del conocimiento humano que parte de una “*autoconciencia*” (una conciencia autopoietica) producto de la “*recursión descriptiva que llamamos*

yo” (2003(A):153). Esto no es únicamente un proceso simbólico o interpretativo, sino, una *“historia de acoplamiento estructural que enactúa (hace emerger) un mundo”* (Varela 1990:108)

Es importante darse cuenta de que corrientemente tendemos a considerar el aprendizaje y la memoria como fenómenos de cambio de conducta que se dan al “captarse” o recibirse algo del medio. Esto implica suponer que el sistema nervioso opera con representaciones. Nosotros hemos visto ya que esta suposición oscurece y complica tremendamente el entendimiento de los procesos cognitivos. Todo lo que hemos dicho apunta a entender al aprendizaje como una expresión del acoplamiento estructural, que siempre va a mantener una compatibilidad entre el operar del organismo y el medio en que éste se da (Maturana y Varela, 2003(A):115).

Romper con la verticalidad mente-cuerpo²⁵, implica comprender que existen otras *“dimensiones de vida”* que no pueden ser definidas totalmente bajo un orden de símbolos en una red entre-definida a las cuales se refiere Bourdeau cuando cita: *“la ingenua cuestión del poder de las palabras”* (1985:67). Por el contrario, las *“dimensiones de vida”* se construyen por vivencias, procesos emocionales y entornos que no se pueden analizar desde hermenéuticas, análisis densos, antropologías o psicologías que parten de simbolizar lo que por otro lado es vivencia, colectividad y emociones desarrolladas en ese espacio particular.

Desde la autopoiesis comprendemos que el conocimiento implica todos estos procesos interactuando a la vez en una dinámica de transformación entre el mundo y el propio organismo. Por lo anterior comprendemos como ***“ dimensión de vida” el proceso a través del cual la interacción ser-ambiente ocurre por medio de una red neuronal (sistema nervioso) “cuya estructura conectiva es función de este acoplamiento”*** (Maturana y Varela, 2003(B): 121).

Mientras una unidad no entre en una interacción destructiva con su medio, nosotros como observadores necesarios veremos que, entre las estructuras del medio y la de la unidad, hay una compatibilidad o conmesurabilidad. Mientras esta compatibilidad exista, medio y unidad actúan como fuentes mutuas de perturbaciones y se gatillarán mutuamente cambios de

²⁵ A este debate agrega Maturana y Varela: *Percepción y pensamiento son operacionalmente lo mismo en el sistema nervioso, por eso no tiene sentido hablar de espíritu vs materia, o de ideas vs cuerpo: todas esas dinámicas experimentales son, en el sistema nervioso, lo mismo, esto es, operacionalmente indiferenciables* (Maturana & Varela, 2003(A):26).

estado, proceso continuado que hemos designado con el nombre de acoplamiento estructural. Así, por ejemplo, en la historia de acoplamiento estructural entre los linajes de automóviles y las ciudades, hay cambios dramáticos por ambos lados, pero en cada uno se dan como expresión de su propia dinámica estructural bajo interacciones selectivas con el otro (Maturana y Varela, 2003(B):67).

Por lo anterior podemos definir a las “*dimensiones de vida*” como cambio: mi propio cambio en conexión con el entorno y mi colectividad. Por ello, cuando hablamos de conocimiento, hacemos referencia a procesos históricos milenarios de transformación y apropiación del espacio bajo una “*dimensión de vida*” (el cambio estructural” corporal y social). De tal manera que las “*dimensiones de vida*” y sus diferentes manifestaciones, son conocimientos históricamente producidos y formas de percepción desarrolladas en ese determinado ambiente. Por ello, es preciso señalar que cuando la modernidad impone un epistemicidio y desestructura la vida local, rompe con dimensiones únicas e irrepetibles producto de circunstancias históricas que jamás volverán a existir.

1.3 Dimensiones del conocimiento

El presente concepto surge de una necesidad profunda por explicar las relaciones de vida humana, social y ecológica de la comunidad de San Antonio de la Laguna. Al profundizar en varios aspectos de la teoría epistemológica y del conocimiento válido occidental, no encontré algún marco teórico que no discriminara o dejara fuera un sinnúmero de procesos y relaciones ecológicas-colectivas-sociales a través de las cuales San Antonio de la Laguna cambia y transforma sus fronteras regionales.

¿Podríamos explicar desde referentes simbólicos la fuerte relación con la tierra en esta comunidad?, ¿En qué marco teórico epistemológico actual podría ubicar las relaciones ecológicas como percepciones que dan sentido a la vida?

En mis primeras sistematizaciones relacionadas al trabajo de inserción, resulto necesario plantear nuevos marcos conceptuales que hicieran referencia a la variedad de formas del conocimiento que no pueden ser definidas por la teoría

válida occidental. Es así como en una tarea transdisciplinaria encontré el trabajo del biólogo Humberto Maturana que ayudó a un acercamiento a lo que ahora se plantea como *“dimensiones del conocimiento”*. Cuando hablamos de *“dimensiones del conocimiento”*, hacemos referencia a los procesos a través de los cuales el mundo social y ecológico se hacen presentes en el desarrollo ontogenético-colectivo como frontera sensitiva, cognitiva y simbólica desde la cual se percibe la vida en sus dinámicas y sentidos. Es decir, la *“realidad” como una atmósfera que define las capacidades perceptivas con las que nos relacionamos con el mundo.*

La forma de comprender y vivir el espacio, la colectividad y todos los procesos particulares de un determinado proceso socioterritorial, son experiencias *“vividas”* por un colectivo. En otras palabras, todas estas particularidades (emociones, sensaciones, formas colectivas, simbologías, estructuras sociales, cosmología, ambiente ecológico, dinámicas interculturales etc.) conforman una *“atmósfera”* que puede ser definida como la dimensión desde la que se construye esa determinada realidad.

Hablar de *“dimensiones del conocimiento”* como realidades, se vuelve necesario por las relaciones creadas por el racionalismo colonialista hacia las diferentes formas de conocimiento. El primer elemento básico del *“paradigma racional”* fue posible por la eliminación conceptual y epistemológica de *“diversas realidades”* como forma de apropiarse del derecho interpretativo. Así, la validez del conocimiento agenció el derecho (hoy a través de las universidades) de señalar *“los límites de la realidad”*. Con ello, hacemos referencia a los procesos constitutivos del conocimiento válido basados en métodos y normatividades (el método científico por ejemplo) bajo un único valor referencial: la objetividad. Lo anterior significó un proceso donde solamente lo verificable a través del método científico o las estructuras de validez es valorado como conocimientos. De esta autorización institucional es posible la consolidación de las ciencias modernas:

Por un lado, la formalización de las matemáticas casi generalizadas, la cual estimuló la neutralidad científica y cuyo efecto fue la circulación del conocimiento como si fuera resultado de un saber impersonal, independiente del sujeto que lo creó o lo transmitió; por otro, la

separación y segmentación de los conocimientos en disciplinas (De Carvalho y Flórez, 2014:133).

Así, esta “despersonalización” demanda renunciar al “*Locus de enunciación*” como elemento necesario para la autorización y validación del conocimiento. Los conceptos subsecuentes de ese proceso (como el de “subjetividad”) cumplen la función de desarraigar la realidad y descartar toda la dimensión multifactorial (la atmósfera en la que se desarrolla un colectivo) que compone los diferentes procesos socioterritoriales. Todo ello queda reducido a “relaciones subjetivas o intersubjetivas para el análisis”:

Un efecto de la colonización epistémica fue justamente reducir la dimensión compleja de los saberes a conocimientos académicos, casi todos unidimensionales, disciplinares, despersonalizados (De Carvalho y Flórez, 2014:133).

En contraste, cuando se habla de “*dimensiones del conocimiento*” se trata de ejemplificar los múltiples factores que determinan la forma de comprender la vida. Las “*dimensiones del conocimiento*” como parte de “*las dimensiones de vida*” surgen en la relación entre el ser y “*el medio que gatilla cambios estructurales*” (Maturana y Varela, 2003(A):64) en los propios sistemas (físicos) perceptivos de los individuos que componen un colectivo. Por ello, reconocemos que el conocimiento surge en la relación dinámica ser-ambiente, por lo que **las dimensiones del conocimiento son producto de la dinámica histórica de vivir en un espacio o territorio y colectividad humana, proceso del que nacen un conjunto de sensaciones, miticidades, emociones, placeres, dolores y relaciones simbólicas dentro de una atmósfera desde la que experimentamos la vida.**

Cuando hablamos de “*dimensiones de conocimiento*” hacemos referencia a la existencia de diversos procesos históricos-territoriales que marcan las colectividades humanas; de variadas dinámicas caracterizadas por transformaciones sensitivas y emocionales relacionadas a la forma de trabajo, educación, violencia, mitos, y la forma en que se experimenta la colonialidad en un espacio. Abordar el diálogo intercultural desde las diversas “*dimensiones del conocimiento*”, implica romper con los referentes de control de significaciones del

pensamiento válido y aceptar la dignidad de otras “*dimensiones de vida*” que la desigualdad estructural y colonial ha negado:

El hombre está determinado por el clima, el paisaje y las diversas condiciones del entorno de muchas otras maneras. La plataforma instrumental que rodea la vida del hombre no lo independiza de las condiciones del medio, pero a través de ella; él puede regularlas para hacer habitables los diferentes espacios, para poblarlos con mayor densidad o para utilizarlos selectivamente. Gracias al desarrollo de esa segunda naturaleza que es la cultura, la humanidad ha podido habitar todo el planeta (Maya, 1997:16).

Capítulo 2: Sistemas de comunicación del conocimiento.

2.1 La lecto-escritura

Esto sucede en todo el mundo, por ello se debe tener presente que la oralidad y la imagen siguen siendo la comunicación real entre la diversidad de sociedades que habitan el planeta. La lecto-escritura fue una imposición colonial; es cierto, nos abre a otros conocimientos, pero empobrece el desarrollo mismo de la experiencia individualizante como técnica de comunicación. (Martínez Luna, 2010:157)

Una parte elemental del presente trabajo tiene que ver con la reflexión relacionada al problema de la epistemología y del conocimiento. Para abordar dicho tema desde el problema de lo subalterno, se vuelve sumamente necesario profundizar teóricamente los procesos que fundaron y extendieron los centros universitarios (aunque existan modificaciones terminológicas, teóricas y hasta científicas) junto a las diferentes formas de violencia epistémica ejercida hacia otros referentes del conocimiento. Es decir, analizar el despliegue epistemológico de la colonialidad sobre conocimientos externos a los centros imperiales (Tuhiwai, 2016:100).

El pensamiento moderno está cimentado en el contraste filosófico entre la racionalidad ilustrada del eurocentrismo y los pueblos originarios con sus maneras de producir y vivir el conocimiento²⁶. Es en la construcción filosófica de “*lo racional*” frente a la irracionalidad del “*estado de naturaleza*”²⁷ (representado por los pueblos aborígenes y originarios) que se establecieron los márgenes estructurales de uso del conocimiento que da forma a la universalidad del pensamiento occidental. La base ideológica de lo “*racional*” es un proyecto de superioridad europea sobre el hombre primitivo:

En Kant se le necesita como ejemplo de la heteronomía del determinate, para realizar la autonomía de juicio reflexivo, que otorga libertad a la voluntad racional; en Hegel como prueba

²⁶ Descartes y los pueblos de Nueva Zelanda ejemplo analizado por Spivak (2010:41)

²⁷ Dirá Enrique Dussel: *El “estado de naturaleza” como solipsismo que hay que negar en un neoestoicismo para alcanzar la vida racional, civil o política, procede igualmente de la situación de “competencia” en la que se encontraba el burgués en el mercado.* (Dussel, 2009: 262)

del movimiento del espíritu, del inconsciente a la conciencia; en Marx como lo que confiere normatividad al relato de los modos de producción (Spivak, 2010:18)

Spivak deja en claro que dentro del imaginario del eurocentrismo racionalista, la expulsión del *hombre primitivo* origina la base referencial que permite construir toda la línea de pensamiento que va del racionalismo hasta la llamada “*posmodernidad*”. Este “*estado de naturaleza*” (Dussel, 2009:346) o el “*hombre primitivo*” (Spivak, 2010:18) se constituyen como la posibilidad estructural del conocimiento (y por lo tanto en la forma orgánica y estructural del sistema universitario) y está presente en toda la base filosófica occidental: Descartes, Spinoza, Locke, Hobbes, Rousseau, Hegel, Marx. Etc. (Dussel, 2009: 363, 364, 368, 380, 382).

En esencia, el modelo del “primitivo” contenido en el “*estado de naturaleza*”, será la base orgánica del paradigma occidental que hizo posible al propio a Nietzsche dar origen a las “pulsiones dionisiacas” (Dussel, 2009:262)²⁸ y con ello abrir el abanico de metodologías y marcos epistemológicos actuales: el nacimiento del inconsciente y toda la ciencia del lenguaje, el mismo psicoanálisis hasta las ciencias cognitivas junto con los diferentes tipos de psicologías y la propia inteligencia artificial, todos basados en el paradigma evolutivo con raíces eurocéntricas.

Lo anterior hace claro el problema del “*estado de naturaleza*” o “*el hombre primitivo*” como el constructo profundo de la relación de civilización-modernidad/naturaleza-pueblos originarios o aborígenes. Estas polaridades son la base paradigmática que da carácter estructural, dinámica y sentido a las instituciones que producen el conocimiento (las universidades bajo el patrón del desarrollo y el eurocentrismo)²⁹. De la mano a la expulsión del “*estado de naturaleza*” como proyecto epistemológico

²⁸ Dirá Enrique Dussel: *anticipándose más profundamente a las “pulsiones dionisiacas” de Nietzsche o el “deseo de alteridad” de Lévi-Strauss, por nombrar algunos de sus oponentes ¿por qué no podría darse un instinto solidario natural tan evidente en todas las especies animales en la sociedad llamadas “primitivas”?* (Dussel, 2009:262)

²⁹ Retomando el pensamiento de Grosfoguel: *las universidades occidentales internalizan desde su origen las estructuras epistémicas racista/sexista creadas por los cuatro genocidios epistemicidios del siglo XVI. Tales estructuras de conocimiento eurocéntrico se volvieron parte del “sentido común”, se considera funcionamiento normal que solo hombres occidentales de cinco países constituyan el canon de pensamiento en todas las disciplinas académicas de la universidad occidental. No hay escándalo en ello, porque son un resultado de las estructuras de conocimiento racista/sexista epistémica normalizadas del mundo moderno/colonial* (Grosfoguel, 2013:52)

para el desarrollo de la modernidad, el sesgo profundo de este paradigma del pensamiento será la expulsión de las “*sensibilidades vitales*” (Romero, 2012:233), las diferentes percepciones de la ecología, las relaciones comunitarias y colectivas o los procesos de resistencia social como parte del conocimiento.

“*El hybris*” de la universidad (Castro Gómez, 2007:83) (*la vigilancia universal del pensamiento válido*) al estar constituida como verdad única, creó una necesidad autorreferencial donde solamente lo producido al interior de las fronteras epistemológicas válidas permite sostener y argumentar el pensamiento y llevarlo a la práctica. Es en este proceso que, se constituyeron también los sistemas válidos de comunicación y reproducción del conocimiento. Aquí, el texto será el elemento principal que permite a la autoridad jerárquica del conocimiento occidental definir los temas y limitar la comunicación del conocimiento. Hablamos de un sometimiento de los diversos lenguajes bajo una única forma de transmisión del conocimiento, el texto:

Todavía hace falta determinar algunas formas históricas impuestas a la oralidad que se deben a su exclaustación. A causa de esta exclusión por razones de pulcritud y eficacia económicas, la voz aparece esencialmente bajo las formas de la cita que resulta homóloga, en el campo de lo escrito, a la huella del pie desnudo sobre la isla de Robinson. En la cultura escrituraria, la cita conjuga efectos de interpretación (permite producir el texto) con efectos de alteración (turba el texto). Se mueve entre estos dos polos que cada uno caracteriza sus dos formas extremas: por un lado, la cita-pretexto, que sirve para fabricar el texto (que se supone sea comentario o análisis) a partir de reliquias seleccionadas dentro de una tradición oral que funciona como autoridad; por otro, la cita-reminiscencia que traza en el lenguaje el retomo insólito y fragmentario (como una fractura de voz) de relaciones orales estructurantes pero rechazadas por lo escrito. Casos extremos, parece, fuera de los cuales ya no se trata de la voz. En el primero, las citas se convierten, para el discurso, en el medio de su proliferación; en el segundo, se le escapan y lo cortan (Certeau, 2000:169)”.

La raíz de esta problemática epistemológica sobre el texto como sistema de control y límite del conocimiento, es bien sistematizada por Walter D. Mignolo en el caso de la clasificación realizada por Venegas en su “*primera parte de las diferencias de libros que hay en el universo*” (1995:75). El semiólogo sostendrá que este proceso

de colonización del conocimiento configuró una estructura de larga duración sobre los límites y medios de comunicar del mismo.

La herencia de este proceso de colonización del conocimiento, se refleja en el documento escrito que ejerce una autoridad estética en la medida que relaciona bibliografías respaldadas por la misma validez, sintetiza las imágenes que la estructura del conocimiento le demanda, documenta los aspectos importantes para el mismo referente y, sobre todo, crea un lenguaje complejo de términos académicos que elitizan su acceso. Así, las bases elementales de su principal sistema de comunicación serán los documentos escritos que, entre mayor complejidad representa mayor estética y autoridad válida. Por lo tanto, el grado de complejidad se vuelve sinónimo de objetividad y poder en el mundo académico:

Los seres humanos, desde la “comunidad científica” en lugar de tratar de explicar lo que nos rodea de la manera más sencilla parecieran complejizarlo todo. Por ejemplo, lo más nuevo que se lee dentro del mundo académico suele titularse: “Introducción al estudio de complejidad” (Martínez Luna, 2010:142).

Parece preciso señalar que en el caso particular del diálogo intercultural, la complejidad del documento o texto universitario va de la mano con la reducción de las percepciones sobre el mundo y de la diversidad cultural. Estas percepciones son sustituidas por diferentes metodologías y sistemas de documentación que clasifican o sustituyen la experiencia de ser “interpelados por el otro” (Segato, 2013:14); ello es producto de la demanda estética universitaria. Este proceso origina la necesidad de un objeto de estudio el cual, dirá Bourdieu, tiene por efecto hacer posible “*el control lógico de sus propios presupuestos*” (2008:17). Las consecuencias de esta “*codificación docta*” (2008:22) son muy bien descritas por el sociólogo:

“El proceso de construcción del objeto delimita el conjunto finito de propiedades pertinentes, instituidas por hipótesis en variables eficaces, cuyas variaciones están asociadas a las variaciones del fenómeno observado, y define al mismo tiempo la población de individuos contruidos, caracterizados ellos mismos por la posesión de esas propiedades en grados diferentes” (Bourdieu, 2008:21).

Por un lado, el juego de referencias y los sistemas de documentación, por otro, el objeto de estudio, permiten crear esquemas válidos más por su estética de

autoridad que por su contenido. Así, es posible analizar la forma de vida de una población desde los marcos teóricos de Saussure o Lévi-Strauss, al mismo tiempo que se ignoran los procesos históricos que dieron forma a ordenes sociales, formas de vida distanciadas por miles de kilómetros y traspasados por diferentes procesos sociales, políticos, económicos, simbólicos, ecológicos, etc.

Esta objetivación (como la llama Bourdieu) implicará una reducción de la realidad que hace posible su sistematización y control. De esta manera, desaparecen de las propias dinámicas experienciales del diálogo intercultural los procesos sensitivos, perceptivos e históricos concretos de esa dimensión, todo ello quedó reducido a un análisis estructural que no surgió ni se debe a ese entorno:

El individuo construido, por el contrario, es definido por un conjunto finito de propiedades explícitamente definidas, que difiere, por un sistema de diferencias asignables, de los conjuntos de propiedades, contruidos según los mismos criterios explícitos, que caracterizan a los otros individuos; más exactamente, marca su referente no en el espacio ordinario, sino en un espacio construido de diferencias producidas por la definición misma del conjunto finito de las variables eficaces. Así, el Lévi-Strauss construido al que el análisis científico trata y produce, no tiene propiamente hablando el mismo referente que el nombre que utilizamos todos los días para designar al autor de Trites Tópicos: en un enunciado ordinario, “Lévi-Strauss” es un significante al que se puede aplicar el universo finito de los predicados (Bourdieu, 2008:36).

Resulta necesario citar que, dicha objetivación docta (que organiza la estética del texto) nace de procesos políticos y de poder que definen los límites y naturaleza del conocimiento que comunica. El texto “*docto codificado*” hereda el monopolio lingüístico de la palabra divina agenciado por el sistema cristiano del siglo XV (Anderson, 1993:30,31), eso constituyó al texto como el pilar principal del control del conocimiento. Lo anterior va de la mano con la destrucción de la biblioteca Islámica de Granada junto a lugares sagrados del judaísmo, la destrucción de códices, asesinato de sacerdotes o la destrucción de lugares sagrados:

La colonización por la palabra verdadera sólo era posible, sin embargo, por mediación del verdadero logos. El principio teológico de subjetivación deductiva en nombre del ser absoluto y universal se fundaba el principio gramatical de subordinación lógica. Su expresión doctrinaria la formuló Nebrija en su gramática de la lengua castellana. Esta obra fue publicada en 1492, en expresa correspondencia con la destrucción de la biblioteca islámica de Granada, la expulsión

de hispanojudíos, y la ulterior prohibición de la lengua hebrea y árabe en todo el territorio peninsular ibérico. En su prólogo, Nebrija menciona explícitamente estos hechos, así como los subsiguientes proyectos de expansión imperial de la monarquía cristiana. El concepto gramatical de colonización se desprende precisamente de este vasto designio de expansión religiosa, militar y comercial. Para dominar a los infieles era preciso subsumir sus lenguas a la organización gramatical del castellano (Subirats, 2004:96).

La racionalidad gramatical legítima e instaurada (Subirats, 2004:96), permitió al fraile dominico Venegas clasificar las formas físicas de las expresiones gráficas descartando códices, telas, esculturas, expresiones pictográficas, murales y demás formas de comunicación del conocimiento (Mignolo, 1995:70). En este proceso se fundó el principal pilar de la colonialidad del saber: la ostentación del conocimiento verdadero contenido en el “*texto bíblico cristiano*”. Lo anterior sentó las bases de la forma y estructura que aún sigue siendo el centro de reproducción del conocimiento válido a través del texto.

La valoración sobre el libro como “único espacio verdadero de conocimiento”, llevó al emergente sistema universitario fundando en el orden colonial de la “Nueva España”, a una traducción textual-escrita de los códices mexicas dejando fuera una gran cantidad de formas gráficas de reproducción del conocimiento. Venegas reconoce la existencia de expresiones pictográficas en el caso de Mesoamérica, pero sus características en cuanto a materiales y formas de comunicación pasaron a un proceso de demonización frente a la palabra divina del libro sagrado y el conocimiento contenido únicamente en los textos:

“La tipología dual de Venegas, distinguiendo entre el arquetipo y el libro de metagrafía, permitió una interpretación de esta última en casi todos los informes sobre escritura y libro en el Nuevo Mundo, ellos podrían ser los libros del diablo, no contenía ciencia sino superstición, no la verdad sino la falsedad. Las diferencias en los materiales en las prácticas de escritura, el almacenamiento y la transmisión de información, y la construcción del conocimiento terminaron -en un proceso análogo- en una lucha en nombre de dios contra el diablo” (Mignolo, 1995:75)

Las diferentes formas gráficas y orales de producir conocimiento fuera de las instituciones coloniales, siguen siendo el eje central de transmisión de conocimiento en los pueblos originarios. Ejemplo de esto fue el llamado “memoral de los indios de

Tepetlaoztoc” escrito principalmente por la “combinación de pictografía, ideografía y fonografía, pero con aclaraciones y complementos escritos –en español–“(Lienhard, 1992:32):

En rigor, su existencia –y la de los demás- demuestra que la escritura al estilo europeo no se impuso en México de un día para otro, sino que la comunicación al modo antiguo, si bien con ciertas innovaciones, se siguió practicando hasta en las relaciones con las autoridades coloniales o metropolitanas. (Lienhard, 1992:32).

La transmisión de conocimiento gráfico se dio por medio de muchos y diversos materiales: desde piedras, pallares³⁰, lienzos (Tanodi de Chiapero, 2000:454) que formaban parte integral de la dinámica de vida de la población. En Mesoamérica, a diferencia de los pueblos incas del sur, los códices compendiados en libros de diferentes materiales permitieron asumir que los pueblos mexicas producían conocimientos gráficos similares a la escritura. Sin embargo, no fue ese el caso del imperio Inca que hasta 1936, Rafael Larco Hoyle (Tanodi de Chiapero, 2000:454), abrió el panorama sobre otras formas de expresión gráfica en los pueblos sudamericanos.

Entre las formas pictográficas más trascendentes que ejemplifican la transmisión de conocimiento gráfico fuera de los “libros”, fueron los llamados “tocapus”, bordados textiles utilizados como parte de la forma de vestir y el atuendo cotidiano. Lo anterior permite una reflexión: la idea de escritura fue y es una demanda del proceso de imposición colonial, parecería que la existencia de escritura responde a un grado de civilización medido por el eurocentrismo (Mignolo,1995:66).

La necesidad de comparar las expresiones gráficas con la escritura colonial, no nos ha permitido comprender otras dimensiones de la comunicación gráfica. Por ejemplo, las características textiles de “los tocapus”, organizan un sistema complejo de comunicación gráfica presente en la cultura inca y que de manera similar hay

³⁰ Este elemento me pareció ejemplar para mostrar cómo el sistema de conocimiento colonial español no conoció a profundidad los sistemas de comunicación gráfica en América: *Las pallares son una especie de grandes porotos o frijoles manchados, que en botánica reciben el nombre de “Phaseolus lunatus” ; la escritura consiste en signos pintados o incisos, que aparecen en formas variadas, predominando las rayas paralelas, escalonadas y zigzag, círculos pequeños o puntos y otros motivos (Tanodi de Chiapero, 2000:455).*

diversas manifestaciones en toda Mesoamérica. Estas expresiones gráficas son definidas como expresiones “artesanales” a las cuales, como en la época colonial, no se les asigna el grado de “escritura” y se les aprecia únicamente como expresiones estéticas y no como reproductoras del conocimiento.

2.2 Comunicación gráfica y los textiles en San Antonio de la Laguna.

Los sistemas de comunicación gráfica como sistemas de “*comunicación vivencial del conocimiento*” en los pueblos originarios (y de manera más concreta en San Antonio de la Laguna), no tienen el reconocimiento como sistemas de comunicación del conocimiento en los límites de lo válido, son antes bien, productos artesanales que cuando son abordados desde la antropología o los estudios culturales se vuelven objetos de estudio.

Es preciso señalar entonces que la estructura colonial construyó los límites de los sistemas de comunicación del conocimiento a través del texto escrito, renunciando a que la comunicación gráfica tuviera otras dimensiones vivenciales del saber que no son contenidas en el texto, es decir: “*son un lenguaje proliferante de códigos y mensajes tácitos que se despliegan en múltiples sentidos, sin forma o trayecto rectilíneo o unidimensional*” (Rivera Cusicanqui, 2015(A):73). En este caso, la comunicación textil es ante todo “*un sistema de comunicación vivencial*” a través del cual históricamente los pueblos originarios han producido y comunicado conocimiento:

Y bien canta, bien habla, bien conserva, bien responde, bien ruega; la palabra no es algo que se compre. No como muda tonta te vuelvas. Y el huso, la tablilla para tejer, hazte cargo de ellas; la labor, lo que eleva, asciende como el olor, lo que es nobleza, el merecimiento, los libros de pintura, lo que es un modelo, el color rojo (el saber) (tercer Códice Mendocino) (Demetre, 2009:91).

La transmisión del conocimiento a través de textiles no es únicamente un proceso de comunicación objetiva y de control de significaciones como el lenguaje textual, sino un proceso educativo donde la misma labor del tejido junto a los colores, formas y aprendizaje de las técnicas, constituyen un sistema complejo de comunicación de conocimiento; no el necesario para la educación corporativa de las trasnacionales

universitarias y la demanda del modelo desarrollista, pero si el local y las propias aspiraciones civilizatorias. En San Antonio los textiles gráficos son un eje central de socialización y reproducción de percepciones ecológicas-colectivas. Ella se constituye como una actividad que dentro de la espacialidad de la comunidad permite el diálogo y la reproducción de valores y percepciones de la realidad.

Por ello reconocemos que los textiles son “*sistemas gráficos de comunicación vivencial*”. Se trata de elementos imprescindible que se encuentra al centro de la convivencia comunitaria, convivencia que es uno de los principales elementos de comunicación de “*la dimensión del conocimiento*” de San Antonio. Para comprender lo anterior, es necesario decolonizar el peso ideológico que cae sobre los productos artesanales desde diferentes perspectivas teóricas, entre estos, los que engloban dichas manifestaciones como procesos híbridos definidos únicamente por “*estrategias para entrar y salir de la modernidad*” (García Canclini, 2009:13).

Como quedará más claro en el resto de esta explicación, estos análisis están basado en una desinformación profunda de las dinámicas productivas y de consumo en los pueblos. De nuevo el único referente dinámico de la producción artesanal que comprende Canclini y otros marcos conceptuales que plantean el problema de “culturas híbridas”, deja fuera los proceso históricos e internos de las relaciones sociales y culturales que dan sentido a las formas semióticas y referenciales de los productos culturales. Al centrar todo el proceso de creación artesanal bajo una dinámica de “integración” con la modernidad, pasan por alto los procesos de consumo local y las relaciones espaciales y culturales que constituyen dicha manifestación.

Desde estas perspectivas, las comunidades y sus capacidades creativas e imaginación cultural, son procesos neutros o pasivos formados y definidos únicamente a través de las relaciones con las cuales logran incluirse en la modernidad (que es el capitalismo en sí). De esta manera, sus formas y su vocación serán únicamente “estrategias” y por lo tanto, quedan fuera del análisis elementos tan fundamentales como los referentes y las propias aspiraciones sociales de los

pueblos artesanos que, desde nuestro punto de vista, son los elementos principales que influyen en la forma y vocación del proceso creativo.

En San Antonio de la Laguna existen productos producidos de manera artesanal enfocadas al mercado, pero por otro lado, existen otros trabajos con una elaboración mucho más detallada que van dirigidos al uso interno con una fuerte relación mítica: la artesanía realizada en telar, vestidos, bordados de punto de cruz o tejidos de aguja (que llevan meses para su realización), son utilizados en el uso cotidiano de la comunidad y su renovación tienen una fuerte relación con las festividades, en peregrinaciones y tradiciones propias e internas a la comunidad.



Analizar desde la idea de modernidad como única realidad, lleva a estudiar estos procesos solamente con el referente del mercado y a ignorar las dinámicas propias y aspiraciones culturales de cada región. Ya podrá ser más profundizado en el resto de este estudio, pero se puede señalar que la fiesta del santo patrón en San Antonio no comienza el 13 de junio, sino desde la misma realización de artesanías que visten a vírgenes y santos (*britrü Siño*), en esta actividad es posible conocer la fuerte relación mítica del vestir y la fe. Por ello comprendemos la propia elaboración como un sistema de “*comunicación vivencial del conocimiento*” y de valores y aspiraciones internas a la comunidad³¹

³¹Negar estas relaciones internas presentes en el proceso de producción, significa vaciar el sentido propio y la dinámica de estas manifestaciones culturales. Este proceso fue bien descrito por Romero Flores quien deja claro que la folklorización del arte de los pueblos y comunidades originarias, es la forma moderna de la demonización colonial. Al respecto, la idea de integración al mercado implica la pérdida de las relaciones sociales ecológicas regionales y demás procesos que hicieron posible las características físicas del trabajo artesanal de los pueblos originarios, en este sentido, se convierte en un nuevo modelo de la colonización de las sensibilidades: *Si bien la noción de arte está relacionada con una idea de lo “bello”, esta concepción tiene una forma particular de comprensión de la realidad que presupone a esta idea como parte componente de un objeto y, al mismo tiempo, como percibida y representada en la mente de un determinado sujeto. Esta manera de comprender*

Por lo anterior podemos comprender que las formas y expresiones artesanales en San Antonio de la Laguna, esencialmente son posibles bajo la dinámica propia de la comunidad, dentro de sus tiempos, aspiraciones y gustos como parte de su vida cotidiana e intrínseco a la dinámica de socialización.

Eso permite comprender a estas expresiones culturales enfrentadas por un doble proceso: primero por la folklorización y vaciamiento impuesto por el mercado y la imposición nacionalista de la identidad; y por otro, la presencia de la propia forma de vida y proyecto como sociedad. En este sentido, los textiles son un espacio donde convergen los procesos de resistencia, cosmovisión y proyecto civilizatorio frente a las formas mercantiles y el folklorismo como proceso de vaciamiento de la sustancialidad³². Las formas, colores y diseños tendrán un doble proceso de definición: por un lado, la dinámica violenta y racista de los escalafones sociales de la modernidad, por otro, los referentes de “*la dimensión del conocimiento*” que le da sentido a su semiótica y a los valores de ese mundo que educa y comunica:

La íntima relación entre la vida humana y la pluralidad de seres (vivos o no vivos) que existen en el inconmesurable cosmos: animales, plantas, sustancias, sitios y paisajes, rocas metales, el cielo y sus miradas de unidos (Rivera Cusicanqui, 2015(A):210).

En los textiles trabajados en San Antonio se refleja el mundo de relaciones simétricas y entre-definidas que no sólo comunican pensamientos objetivos, sino

la realidad, que ha sido concebida por la modernidad/colonialidad como la “más desarrollada” y ha sido elevada al estatus de ciencia, atribuyéndole características de universalidad, se sustenta a partir de una estructura de relaciones sujeto-objeto a partir de la cual se supone la existencia de un sujeto racional, que para el tema puede ser considerado sujeto creador (artista), y la de un objeto construido, que en este caso será el objeto creado (obra de arte) (Romero, 2014:19)

³² Cuando nos referimos a vaciamiento de la sustanciabilidad tratamos el tema del proceso socioterritorial e histórico y las subsecuentes formas de vivir y apreciar la vida que permiten dar forma a las manifestaciones culturales artesanales. En este sentido, todo un proceso de vida manifiesto en las formas y colores de la artesanía dentro de la dinámica de mercantilización y folklorización, pierde este proceso histórico y sólo la demanda de consumo o la homogenización de una identidad inventada por el estado: “*El nuevo sentido, sin demonización, debería ser positivo y para ello había que des-historizarlo y des-politizarlo. En este tiempo, el tiempo del ego cogito, caracterizado por ser encubridor del ego conquiro como el momento racional de la colonización, se producía un segundo momento de enajenación que ya operaría para la anulación del sistema de representaciones, eso ya había sucedido con la demonización. Ahora el énfasis enajenante estaría en su modificación. Había que transformar el sentido histórico-político de aquellas representaciones y prácticas rituales. Como el museo, había que limpiarlas y colocarlas en la vitrina de la “nación imaginada” (Romero, 2015(B): 32)*

que en el mismo proceso de elaboración inicia la comunicación de conocimiento, un conocimiento basado en la transmisión de referentes y valores estéticos relacionados con el mundo ecológico y la comunidad como una integridad de vida. Estas interrelaciones “entreddefinidas” son un valor intrínseco a la reproducción de la vida (Romero, 2012:238) que se comunica en la elaboración de los textiles en San Antonio. Por ello, los textiles los comprendemos como un sistema de “*comunicación vivencial*” a través del cual se experimenta dicha dimensión del conocimiento (se vive a través de la enseñanza, de su producción en colectivo y de sus imágenes sobre el entorno ecológico).

Su elaboración consta de diferentes niveles de trabajo y muchas opciones de materiales, van desde la lana tejida en telar hasta el cuadrillé bordado con estambre. El trabajo forma parte de un proceso de socialización y es una parte elemental de la vida colectiva en la cual se definen colores, dibujos y se aprenden las técnicas para su realización. Este proceso se da dentro de la cosmovisión de espacialidad interna a la forma de vida y esta intrínsecamente relacionada con el entorno, las formas productivas del trabajo agrario y la convivencia colectiva. Por ello afirmamos que es un proceso donde no sólo se hace presente el aprendizaje técnico de la elaboración, sino los mismos silencios del campo, el viento y las aves o la música que regionalmente es disfrutada. Así, el tiempo de producción es un espacio de percepción del mundo ecológico y de convivencia social.

En las carpetas, bordados de punto de cruz y fajas, la simetría denota las interrelaciones de ese cosmos natural vivido. En el desarrollo del trabajo artesanal no sólo se comunica el pensamiento sino las sensaciones del entorno, la mezcla de colores acompañado de la enseñanza de los mismos y la “*la Pluralidad de seres*” interrelacionados de manera casi exacta donde las flores, el maíz y las aves, forman parte de una geometría necesaria la una de la otra como el reflejo de la exactitud del universo. Así, el mundo natural forma parte de un todo complementario y no requiere de la diferencia objetiva de los seres, sino por el contrario, todos ellos forman parte de la misma dinámica de vida.



En la imagen de la carpeta mostrada aquí, puede verse la flor de maíz alimentando las aves integradas por la cola a la misma flor que nace de ellas; junto a esto, las pequeñas aves reproducen la vida del mismo bosque.

En este caso las carpetas miden por lo general 1.2 m. y son producidas en material conocido como cuadrillé o etamina. El trabajo implica el conteo

exacto de los cuadros de la tela por donde se teje el hilo de estambre que cruza de lado a lado. Cada cuadro (1m.m. entre cada uno) de la tela lleva un conteo que permite crear la simetría del dibujo. El trabajo tarda en realizarse más de 3 días y es el producto más enfocado a la comercialización, pero también adorna los santos patrones y los altares de la comunidad con diferentes dibujos: como conejos, pájaros, maíces, flores, estrellas. Así, las carpetas tejidas a mano, recuerdan de manera clara lo que Rivera Cusicanqui expresa:

Los conceptos simétricos y estructuras espaciales cuatripartitas que se convierten en modelos o metáforas para el ordenamiento de la vida social y el espacio público. Vale la pena anotar que la búsqueda de simetría no es sólo una operación formal o estética. Forma claramente un puente entre la experiencia vivida por personas y comunidades concretas, y un amplio abanico de significados geográficos y geométricos que forman marcos conceptuales duales (Rivera Cusicanqui, 2015(A):207).

Sin embargo, es necesario comprender que estas “*metáforas de orden*” o estos “*conceptos duales*” como parte de la “*comunicación vivencial*”, van de la mano con los procesos sensitivos, emotivos, míticos y demás experiencias sociales colectivas como parte de un proceso interno a la dimensión en la cual se desarrolla San Antonio de la Laguna. El orden contenido en el trabajo expresa la temporalidad en la que se produce, ya que, se dedican hasta 5 o 6 horas diarias por 3 o 4 días para elaborar dicho trabajo. Esta temporalidad bien puede ser entendida en la medida que la elaboración de las carpetas nace como parte de los ciclos ecológicos que

están directamente relacionados con el trabajo agrario. Por ello se debe comprender como parte de un proceso más extenso que viven muchos otros pueblos originarios de indo-américa:

“Según Bloch, los objetos naturales no funcionan como metáforas de los procesos sociales, “porque las relaciones sociales se viven como naturales” (1992b:130-2). Para este autor, el proceso de crecimiento y maduración, que afecta por igual a todos los seres vivos, constituye un ejemplo particular elocuente de como los seres humanos obtienen el saber práctico de lo social a partir de su experiencia concreta del mundo que los rodea” (Rival, 2004:93)

El “*conocimiento vivencial*” desarrollado en el trabajo artesanal de las llamadas carpetas, comienza con la percepción del entorno, la transmisión de valores y la apreciación estética entrelazados a ella. Pero además, son impensables las formas de vivir el tiempo y el espacio junto al mundo ecológico en el que se ha producido y que reproduce; en ella se hace presente la forma de vivir, sentir y apreciar el entorno desde la dimensión que permite crear el conocimiento local. Esto va desde la percepción y forma de experimentar la vida ecológica como un “*todo colectivo*” que permite un conocimiento muy particular del entorno regional.



En ella se hace presente las formas espaciales de las fronteras territoriales y la relación del cosmos como un “*todo integrado*” a los ciclos de la vida. Desde estos referentes, es que surge un profundo conocimiento etnobotánico y un reconocimiento de los ciclos ecológicos que permiten una relación profunda del trabajo agrario

y el maíz con la vida cotidiana. En estos ejemplos se corroboran la relación de “*la comunicación vivencial del conocimiento*” interna a la producción artesanal con las aspiraciones y proyecto civilizatorio de silencios, colores y figuras ecológicas sobre lo que se aprecia de la vida.

2.2.1 El conocimiento vivencial y la dinámica colectiva.

Otro elemento del cual se puede aprender como sistema de “*comunicación vivencial*” son las fajas. En las fajas como en las carpetas, las figuras del entorno ecológico son un elemento imprescindible, pero a diferencia de éstas, (en el caso de las fajas) ellas forman parte del vestir de la comunidad. En ellas (como podrá ser corroborado por próximos análisis) es posible comprender que la vida ecológica es parte intrínseca de la dinámica cultural de San Antonio de la Laguna. Hablamos de una realidad donde el mundo ecológico se vive y experimenta como parte inseparable de la vida colectiva.

La faja es producida por tela de lana extraída de los mismos borregos de la comunidad. Este proceso de creación inicia con el “uso del coco” que permite enredar la lana con un palo que es girado con las manos hasta que se conforma el hilo de lana³³. Luego en un segundo momento, el hilo es entretejido en telar de cintura y es ahí donde se le agregan los dibujos de flores, conejos y maíces. Es importante señalar que, como lo describe Cortés, sigue llevando preponderantemente los tres colores pre-coloniales (1986: 43-44) que distinguen las fajas de los pueblos *Jñatio*: azul, rojo y blanco.

La faja mide aproximadamente 20 cm de ancho por 3 o 5 metros de largo y es utilizada por madres de familia atado a la cintura y apretado con fuerza ya que ayuda al trabajo y protege la matriz de las mujeres que han tenido hijos. Su realización lleva hasta 3 semanas.

La faja es uno de los elementos del vestir cotidiano de las mujeres *Jñatio* como parte identitaria y conexión de la vida comunitaria. Ella ayuda a comprender el concepto de comunidad y de colectividad humana más allá de un referente teórico que

³³ El mismo proceso descrito por Cortés permite reconocer que no han existido un cambio sustancial: *“las fajas usadas por las mujeres, y en ocasiones por los niños y hombres adultos, también son elaboradas en San Simón de la Laguna en telares de cintura y con hilos obtenidos de la manera antes dicha. Estas fajas muestran un gran colorido y resaltan formas que aparentan bordados coloreados de rojo, azul, negro, etc... sobre el fondo blanco. Así, se les puede ver en la cintura de las mujeres, al ser enrolladas y al quedar sobre las blusas y faldas. Un grueso absoluto puede observarse al grado de las vueltas que alcanzan según sus longitudes.* (Cortés, 1986: 43)

describe un conjunto de personas, por la faja reconocemos que la comunidad implica también el entorno ecológico del que formamos parte.

La faja lleva consigo figuras naturales de animales, plantas y los bosques que forman parte de una identidad integrada al mundo ecológico, mundo que es parte de la vida colectiva. Desde esta percepción ecológica como parte integral de la identidad, es que podemos plantear de manera radicalmente opuesta a la epistemología occidental el concepto de “identidad”: a ésta la comprendemos como “*todo lo vivo*”; el colectivo, la vida ecológica, la producción alimentaria y el territorio como parte integral del referente Jñatio.



Estas formas expresadas en las fajas y la intrínseca relación de la vida humana con el entorno y la colectividad, bien pueden representar una pedagogía desde la sensibilidad ecológica. Cuando hablamos de una pedagogía desde la sensibilidad ecológica, hacemos referencia a la manera en que esta expresión artesanal funciona como sistema de percepción del entorno y a la par, comunica una “*dimensión del conocimiento*” donde la vida forma parte de una integridad cíclica entre el ser-mundo-universo (ya quedará más desarrollado).

Podemos ver como este “*sistema de comunicación vivencial*” muestra los valores y saberes que ayudan a formar sistemas de salud, sistemas de trabajo y organización política que hoy existen en la propia comunidad. Hablamos de una filosofía profunda negada en toda su magnitud como conocimiento y alternativa civilizatoria ante la crisis del sistema actual:

Tenemos idiomas diversos y prácticas rituales diferentes o vestimentas y bailes de coloridos distintos, pero a todo nos acerca la necesidad de reivindicar nuestra relación con la tierra, la defensa de nuestro territorio, el enfrentar el autoritarismo de los opresores o las imposiciones de una modernidad necia que se niega a entender el valor de nuestra filosofía (Martínez Luna, 2010: 93)

Esta forma de vivir las expresiones culturales y sus relaciones con el entorno natural, son realmente alternativas que dan forma a opciones prácticas para enfrentar los problemas locales, por ejemplo: cuando nace un niño, se le protege bañándolo con diferentes hierbas a través de las cuales la naturaleza protege al recién nacido, hierbas que tienen una función en salud adecuada a ese espacio, clima y forma de vida. Comprendemos que la profundidad de este conocimiento tiene que ver con las relaciones presentes en una filosofía donde todo está integrado: el clima y las hierbas que surgen en esa época y los problemas de salud también relacionados a los ciclos de la vida. Es un mundo ecológico integrado al ser humano.

Esta forma de proteger a los recién nacidos, muestra un referente epistemológico que surge de ésta determinada forma de percibir y vivir ese entorno. Esos baños son una protección adecuada al espacio del cual formamos parte y es posible su articulación (como conocimiento) bajo la dimensión que nace de la convivencia del mundo ecológico como comunidad, sensibilidad que se vive y aprende en la producción artesanal.

Lo que para el conocimiento válido y los análisis antropológicos fueron únicamente supersticiones o prácticas comparables al esoterismo, representan verdaderas alternativas de salud para la comunidad, sobre todo, para los excluidos durante siglos del paradigma y la biopolítica de la modernidad (lo que hoy se está transformando profundamente). Esto demanda nuevas formas y métodos de entablar el diálogo intercultural³⁴:

De hecho, la admiración por este pensamiento de la mística esotérica y la desconfianza de un análisis racionalista limitado, proviene del desafío intelectual irresoluble de querer abordar el discurso indígena sin un cuestionamiento previo de los conceptos que manejamos para comprenderlos. Porque tanto la mística como el racionalismo no presiden de la dualidad en

³⁴ Es así como la imposición de un sistema de salud que violenta las propias fronteras de comprensión y vivencia del mundo, se vive un proceso que anula el desarrollo del propio pensamiento y nuevas formas para mejorar la salud. No es un problema sobre adopción híbrida del conocimiento, sino de un sistema que violenta directamente el conocimiento propio y su proyecto de desarrollo: *en la dimensión del ser, con la anulación de determinados saberes se ha afectado la subjetividad existente produciendo transformaciones para generar su enajenación* (Romero, 2015: 33)..

cuestión, con todo el equívoco que esto supone: el diálogo de sordos, de un gran malentendido (Surrallés, 2004: 138).

2.2.2 Del querre a la mítica ecológica

Otra expresión artesanal imprescindible que forma parte del atuendo es el bordado de punto de cruz que lleva el mismo vestido. Éste lleva hasta un mes de trabajo y de igual forma repite la simetría de dibujos relacionados a la ecología (Aunque ya se realizan otro tipo de dibujos como leones, tigres o elefantes, los elementos preponderantes vuelven a ser el maíz, las flores, estrellas y animales silvestres).

Se realiza sobre cuadrille e inicia en la creación del dibujo que consiste en el copiado del diseño bajo la misma técnica de reproducir la imagen cuadro por cuadro con diferentes colores, ello permite distinguir las figuras y las líneas que guían el bordado. Posteriormente, con la técnica de punto de cruz (o alguna otra), se rellenan todos los espacios de la tela cubriendo por completo con diferentes colores los entornos marcados por la imagen.



El descubrimiento de los Tocapus como sistema de comunicación gráfica, abre un abanico de opciones analíticas sobre la forma de comprender las expresiones textiles en todo Mesoamérica. Actualmente, la gran mayoría de comunidades originarias reproducen en los vestidos femeninos “greca”, “flores” “maíz” dibujos sobre la comunidad y animales multidimensionales. En México los trabajos Wirrarikas, Coras, Zoque, Otomí, Nahuas son un ejemplo entre muchos otros.

La visión (ya por demás citada en este trabajo) de “integridad espacial” que abarca lo natural, lo cultural y la vida comunitaria, nos permite comprender que dichas expresiones gráficas en el “*querre*” *Jnatio* (el traje típico llamado mazahua), existen porque el mundo ecológico forma parte de los referentes de colectividad. El vestido

es una expresión gráfica que puede comunicar no solamente una estética producto de la vivencia de ese determinado cosmos comunitario sino, una herencia donde la forma de vestir también es una forma de vivir las relaciones míticas internas a la comunidad. Como bien lo expresa Efraín Cortés el vestido *Jñatio* lleva una imprescindible relación ceremonial:

Aquellas, pueden decirse, son prendas usadas en los días de fiesta dado que las prendas de uso diario son más sencillas, sucias y en ocasiones muy roídas (Cortés, 1986: 42).



El “*querre*” (el vestido *Jñatio*) es una dinámica comunitaria en la que está presente todo un proceso histórico y social junto a la forma de vivir la comunidad y su relación mítica. Para comprender este planteamiento, es necesario precisar a qué se refiere este estudio con el concepto de “mítica”: por mítica se hace referencia al conjunto de procesos a través de los cuales se experimenta la vida, ello implica lo social junto los referentes culturales y ambientales que ordenan la atmósfera cotidiana que le dan sentido a toda dinámica cultural. En este caso, el “*querre*” comunica la mítica particular de esa comunidad, es decir, es parte de la atmósfera de vida cotidiana que transmite y reproduce el proyecto civilizatorio.

Para aclarar el concepto de mítica, es necesario reconocerla como un proceso existente en toda forma cultural. Ella se deriva de ese mundo de patrones de comportamiento, sensaciones y relaciones espaciales que componen el sentido de realidad diverso entre culturas, aun en las más tecnologizadas:

Más allá de los confines de las tradiciones occidentales (greco-romano, judeo-cristiano) -que es muy discutibles que sean menos occidentales y mucho más híbridas que en las concepciones puristas de la cultura- nos encontramos con un rico repertorio de pensamiento mítico también. Los ejemplos incluyen tradiciones indígenas de animismo y chamanismo, el arte, la filosofía y la espiritualidad "africanas", así como la herencia mítica del antiguo Egipto, India, China o Persia. En Humanidades, para usar un término tan torpe por falta de una palabra mejor, uno no necesita muchas dificultades para descubrir que un pensador influyente como Gilles Deleuze confesó que se siente como un " metafísico puro "(Villani

2007: 45). Y quién negaría incluso que un artefacto tecnológico “simple” como una computadora es una máquina bastante enigmática para muchos de nosotros, un estado de cosas que regularmente despierta visiones milinealistas y toda una gama de ansiedades tecnológicas, algunas de las cuales parecen ser poco fundamentadas, mientras otros parecen ser más inminentes. Luciano Floridi (2015: 10) comenta:

El punto no es que nuestras máquinas sean conscientes, inteligentes o capaces de saber algo como hacemos nosotros. Ellas no lo son. El punto es que son cada vez más capaces de lidiar con más y más tareas que nosotros, incluso prediciendo nuestros comportamientos ... no estamos en el centro del universo (Copérnico), del reino biológico (Darwin), o del reino de racionalidad (Freud) ... La ciencia se basa en Big Data y algoritmos, simulaciones y redes científicas, todos los aspectos de una epistemología que es masivamente dependiente e influenciada por las tecnologías de la información. Conflictos, crimen y seguridad han sido redefinidos por lo digital, y también tiene poder político. En resumen, ningún aspecto de nuestras vidas ha permanecido intacto por la revolución de la información.

Siguiendo esta línea de pensamiento, podemos concluir que elementos míticos más antiguos resurgen hoy como parte de un tejido epistemológico digitalizado y globalizado. Dicho de otra manera, los mitos no son solo el tema de las bellas artes, el cine, los videojuegos o literatura. Las referencias míticas se pueden encontrar en todas partes, en la esfera racionalizada de la economía política y la tecnología, así como en los debates sobre política ambiental. Este rico repertorio mítico consiste en narrativas que se han desarrollado en circunstancias históricas, culturales y sociales específicas, y ahora están incorporados en el sistema tecnocapitalista globalizado (Schulz, 2017:136,136).

La tarea para la descolonización implica “más *mitificación, desmitificación o re-mitificación*” (Schulz, 2017:137). En lo que respecta al problema epistemológico, dirá Bourdieu que todo conocimiento contiene una “coherencia mítica” aun el más complejo sistema científico. Así, el pensamiento crea relaciones míticas entre las cuales surgen formas de conocimiento acordes a esa lógica:

Pero, abajo el aparato científico, aflora por todas partes la base mítica. Sin entrar en largos análisis, puede restituirse, en forma de un simple esquema, la red de oposiciones y equivalentes míticos, verdadera estructura fantástica que apoya toda “teoría” (Bourdieu, 1985:155).

Como ya ha sido expuesto al comienzo del tema, el fruto de la relación “estado de naturaleza-modernidad” dio origen a las bases fundamentales del conocimiento válido que sostiene el paradigma de la modernidad. Bajo este contraste, se

organizaron las formas científicas en una relación que ya a mediados del siglo XX la escuela de Frankfurt había definido como una razón instrumental (Horkheimer, 2002:115).



Desde entonces diferentes críticas desde las perspectivas Marxistas, la teoría crítica y el pensamiento decolonial, concibieron la finalidad del conocimiento como un medio para “dominar la realidad” (Horkheimer, 2002: 94). Aquí, el pasamiento se vuelve un mero proceso instrumental vacío de

contenido humano y de “espiritualidad” (2002: 102). Hoy el antropólogo oaxaqueño Martínez Luna llama a estos recintos reproductores del conocimiento como claustros educativos, espacios donde podemos afirmar que se pierden las “sensibilidades vitales” de convivencia con el mundo.

El pensamiento racionalista (que fundó las bases de validez del pensamiento hoy posmoderno), construyó bajo el referente de utilidad del conocimiento, una convivencia mítica con el mundo que se ve bien reflejada en los grandes monumentos al conocimiento válido que son los centros universitarios. Estas formas de desarrollar y producir conocimiento, tienen un fundamento mítico basado en el paradigma dualista que desde la comunalidad es posible analizar una raíz más profunda:

El europeo, al tomar a Dios a imagen y semejanza del hombre, se endiosa a sí mismo. Los valores que reproducen en esta visión, son en esencia homólatras, adoran al hombre, a sus capacidades, a sus potencialidades. Lo conciben como el centro del universo, y gira en torno a sí mismo, en la imagen de su dios y de su monarca.

Con la interpretación de la ciencia positiva, en otro momento histórico, la Revolución Francesa, enfrentada a la monarquía, enriquece los argumentos individualitarios al emitir los Derechos Fundamentales del Hombre, que si bien abrían una nueva concepción del

hombre libre del régimen monárquico, reproduce una imagen del hombre como la síntesis de la capacidad de dominar el universo. (Martínez Luna, 2010:27).

Desde lo anterior podemos señalar que existe un paradigma que se ha extendido con la colonialidad: la homolatría que reproduce una mítica o forma de experimentar la vida basada en el antropocentrismo de las culturas modernas. Por otro lado, cuando hablamos de “mítica” desde la experiencia comunicada por la comunidad de San Antonio, podemos aportar otros referente míticos basados en una forma de convivencia intrínseca el mundo ecológico y la naturaleza como parte viva de la vida.



Como bien lo describe Martínez Luna y Horkheimer (desde diferentes lugares de enunciación) la búsqueda de “verdades instrumentales” incrustada en el conocimiento, dejó fuera estos procesos de interacción entre las diferentes dinámicas de la vida y de la naturaleza³⁵. La razón instrumental se centró en el uso práctico de los conocimientos que

alimentan la dinámica económica. Así, la mítica (como la forma de vivir lo que no se puede objetivizar) no tiene cabida mínima en el pensamiento válido. Este proceso lo describe Martínez Luna con el concepto de espiritualidad:

Espiritualidad es lo opuesto a religiosidad. La espiritualidad reconoce que la naturaleza que nos rodea tiene vida y, por lo mismo, que se habita el mundo animado. La montaña, la cueva, la barranca, el río, adquiere presencia y significado para los humanos. La espiritualidad deviene de una comprensión politeísta de la vida. Esta visión explica la compartencia de la vida con la

³⁵ Parece importante citar la forma en que Horkheimer lo describe: *la mutación dialéctica del principio de dominio lleva a la conversión del hombre en instrumento precisamente de esa naturaleza que sojuzga* (Horkheimer, 2002:117)

naturaleza circundante, reflejo de una comprensión integrada a la Tierra (Martínez Luna, 2010:98).

Antes de concluir el problema de la comunicación gráfica, parece importante resumir que el trabajo artesanal de San Antonio de la Laguna (producto de la relación mítica de su experiencia cultural), nos permite comprender otras formas y dinámicas de vida para producir el conocimiento. Ellas son una invitación a “*recuperar el estatus cognitivo de la experiencia humana*” (Rivera Cusicanqui 1990) (Mignolo 2002:8), tarea que este estudio ha descrito desde el concepto de: “*comunicación vivencial del conocimiento*”.

De lo anterior podemos sistematizar una pregunta que va al fondo de la estructura válida del conocimiento: ¿Podremos plantear una mítica ecológica para reorganizar el camino de nuestra civilización?

2.3 La ideología del lenguaje

“nuestros dioses ya no hablan: Dios ha muerto”. (Certeau, 2000:151)

Desde los planteamientos anteriores podría parecer que el presente trabajo cae en un subjetivismo o en un estudio metafísico. Pareciera que el simple hecho de contener la palabra “*mítica*”³⁶ refiere a un sentido teológico o religioso; más por el contrario, el problema de “*la mítica*” permite plantear en otro plano discursivo y bajo otros referentes, los elementos psicosociales cognitivos y ecológicos que influyen en la forma de comprender la vida y la organización social desde los cuales se construye el camino civilizatorio. Se trata de proponer otros referentes teóricos de conocimiento bajo una ruptura mínima y crítica con los nuevos fetiches de la dinámica de la modernidad encarnadas en la razón, la objetividad y el conocimiento válido.

³⁶ Dirá Martínez Luna desde el mismo punto de partida, pero desde otro concepto, el de espiritualidad: *Lo espiritual es distinto, es el cúmulo de elementos que te rodean: tu hambre, frío, ritmos, música, sueños, las necesidades que identificas por ti mismo, pero lo encuentras en todo lo que te rodea: ríos, montañas, valles, mar, etc. En todo lo que recibes de lo demás y de los demás. No tiene discurso, pero sí sensaciones, percepciones, deberes, obligaciones, al igual que miedos y repulsas. Dicho de otra manera, la espiritualidad es una totalidad* (Martínez Luna, 2015:36).

Estas nuevas deidades que rigen la vida en la modernidad, son la base y la estructura que ha hecho posible la expansión imperialista del consumismo capitalista (Wildcat 2001(A):68). Por ello, el problema de *la mítica* implica proponer opciones de organización social, política y económica frente a la emergencia ecológica y humana que demanda replantear el camino civilizatorio. Lo que fue bien descrito por Aimé Césaire: “*me hablan de civilización, yo hablo de proletarización y mistificación*” (Césaire, 2006:21).

Actualmente las más altas ciencias de la cognición comienzan citar en sus teorías los procesos corporales del espacio como parte de la comprensión humana³⁷, ahora retoman el espacio como un elemento constituyente de la experiencia consciente (Fodor:1981). Bajo estas premisas, el conocimiento válido posmoderno enfrenta y supera el pensamiento de la dualidad mente-cuerpo bajo otro paradigma que construye nuevas bases epistemológicas de la época pos-capitalista:

Por una extraña coincidencia, las ciencias de la complejidad o “nuevas ciencias” pasaron del problema epistemológico de la organización del conocimiento al problema epistemológico del conocimiento de la organización. El cambio alteró la prueba de la verdad de las generalizaciones y de las explicaciones por parte de los sujetos cognitivos. El sujeto cognitivo-activo organizado ocupó el centro de la escena. Determinó las generalizaciones y las explicaciones, las categorías y análisis en función de valores y metas en que no desconoció sus propias relaciones y estructuraciones internas ni las de los contextos en que actuaba, sino las reconoció, al menos como aforías que le permitieron identificar y superar sus límites. El conjunto de investigadores pensaban en la organización como sus antepasados pensaron en su ego. (González Casanova, 2005:175)

El subsecuente desarrollo y apropiación de esta perspectiva por los centros universitarios y productores del conocimiento al servicio de un modelo desarrollista dependiente del capitalismo-modernidad, implica que las capacidades sensitivas, cognitivas y corporales referidas a la convivencia espacial-histórica (y simbiótica),

³⁷ Entre los autores más contemporáneos de este pensamiento se encuentra: Tomas Negel (1974), Fred Dretske (1993), y Francisco J. Varela (Varela, 1990)

sean sometidas y dominadas (como lo pensaba Francis Bacon de la naturaleza³⁸) a los sistemas de inteligencia artificial ya a finales del siglo XX:

¿Qué significado psicológico y filosófico deberíamos atribuir a los esfuerzos recientes en simulaciones por computadora de las capacidades cognitivas humanas? Al responder a esta pregunta, me resulta útil distinguir lo que llamaré IA (inteligencia artificial) "fuerte de débil", el principal valor de la computadora en el estudio de la mente es que nos proporciona una herramienta muy poderosa. Una herramienta en el estudio de la mente, más bien, la computadora apropiada es realmente una mente, en el sentido de que las computadoras que reciben los programas correctos se pueden decir literalmente que entienden y tienen otros estados cognitivos. Es IA fuerte porque la computadora programada tiene un estado cognitivo, los programas y no las meras herramientas que nos ponen a prueba para probar las explicaciones psicológicas, sino que explican las explicaciones.

No tengo ninguna objeción a las afirmaciones de IA débil, al menos en lo que respecta a este artículo. Mi discusión aquí estará dirigida a los reclamos que he definido como los de fuerte. Al, específicamente la afirmación de que la computadora apropiadamente programada tiene literalmente estados cognitivos y que el programa por lo tanto explica la cognición humana (Searle, 1980).

Estos conocimiento hoy se articulan para construir aviones militares no tripulados, armas balísticas y nucleares junto con sistemas de producción industrial guiados por sistemas de interface que utilizan estas tecnologías para desplazar y subordinar a diversas poblaciones bajo proyectos transnacionales. Así, la producción de la mercancía cada día se independizan de la fuerza de trabajo que le dio forma al sistema capitalista. Con lo anterior no hacemos referencia a volver a un oscurantismo que límite el desarrollo científico. Frente al fin de sistema económico actual, se requiere más ciencia, más y nuevas capacidades técnicas que mejoren

³⁸Castro Gómez analiza dicha problemática epistemológica como la raíz de la colonialidad del pensamiento: *Ya no es la voluntad inescrutable de Dios quien decide sobre los acontecimientos de la vida individual y social, sino que es el hombre mismo quien, sirviéndose de la razón, es capaz de descifrar las leyes inherentes a la naturaleza para colocarlas a su servicio. Esta rehabilitación del hombre viene de la mano con la idea del dominio sobre la naturaleza mediante la ciencia y la técnica, cuyo verdadero profeta fue Bacon. De hecho, la naturaleza es presentada por Bacon como el gran "adversario" del hombre, como el enemigo al que hay que vencer para domesticar las contingencias de la vida y establecer el Regnum hominis sobre la tierra. Y la mejor táctica para ganar esta guerra es conocer el interior del enemigo, auscultar sus secretos más íntimos, para luego, con sus propias armas, someterlo a la voluntad humana. El papel de la razón científico-técnica es precisamente acceder a los secretos más ocultos y remotos de la naturaleza con el fin de obligarla a obedecer nuestros imperativos de control (Castro, 2000:146).*

la calidad de vida y enfrenten el colapso ecológico, pero para ello, se requiere inmiscuir el punto de partida y la vocación del desarrollo científico.

Pensar estos procesos cognitivos desde la “mítica”, demanda reconocer que estos procesos perceptivos, simbólicos, sensitivos y colectivos son una atmósfera y un proceso integral y dinámico con lo ecológico y social. Es necesario descentrar lo humano como paradigma de pensamiento y recomprender dicho proceso como parte integral de un mundo ecológico, y no, como relaciones de control y sometimiento como lo prevé las ciencias cognitivas. Transformar la vocación del conocimiento científico basado en la acumulación, por un conocimiento científico que nos permita integrarnos a los ciclos de la vida, es una demanda actual para todos los proyectos epistémicos. Resulta necesario romper con el paradigma de la homogeneidad del mercado y retornar a la integridad ecológica como alternativa al capitalismo global:

La productividad primaria neta de los ecosistemas puede aumentar a través de procesos fotosintéticos y biotecnológicos que incrementen los rendimientos ecológicos sustentables en vez de destruir el soporte ecológico de la producción, como en el caso de los sistemas agrícolas basados en la homogenización de cultivos comerciales y la aplicación intensiva de agroquímicos. El desarrollo científico y tecnológico debe orientarse para incrementar los procesos de productividad primaria y para transformar sus productos en valores de uso de baja entropía (Leff, 2004:170).

Contrario a esto, los paradigmas que gobiernan el camino científico aborda estos procesos emergentes de la vida desde “la homolatría” (naturalistas, enactivistas, cognitivista). Lo anterior lleva implicaciones epistemológicas coloniales muy profundas en lo que respecta a las relaciones espacio-cuerpo. Desde esta perspectiva, dichos procesos sensitivos y espaciales están ordenados jerárquicamente para crear la frontera teórica de la superioridad humana. Desde la mítica homolatría expandida por el conocimiento válido, el centro universal es el ser humano, éste se coloca como punto de partida a través de juicios de valor desde los cuales analiza y construye ideológicamente las relaciones ser-espacio:

El sistema nervioso humano, y particularmente el cerebro, ha desarrollado e incorporado progresivamente determinadas estructuras y sistemas neurales que han posibilitado la supervivencia y adaptación al medio. Así, en nuestra especie coexisten biológicamente

diversos niveles estructurales que permiten tipos de conductas y aprendizajes con distinto grado de complejidad y elaboración: desde los reflejos más elementales, pasando por los diferentes tipos de aprendizaje, hasta los procesos cognitivos superiores y particularmente el lenguaje.

Desde una perspectiva filogenética y una epistemología evolucionista, es razonable aceptar que la actividad mental surge y se desarrolla a lo largo de la evolución de las especies, como propiedad funcional de la organización cada vez más compleja del sistema nervioso y de una encefalización y corticalización crecientes. En la historia de la vida van apareciendo organismos dotados de mayor conocimiento, control y autonomía en el medio, hasta culminar en el hombre, que, gracias a su sistema nervioso y propiedades mentales, se relaciona con el medio de una forma peculiar. Su vida, siendo biológica, se convierte también en biográfica, esto es, autoapropiada y poseída, consciente y responsable (García 2007:9).

Dentro de estas invenciones jerárquicas, el lenguaje humano es la culminación del proceso biológico evolutivo y por consiguiente el lenguaje teórico y (más) el escrito es la cúspide de esta culminación. Este proceso de “sublimación del lenguaje” lleva un orden epistemológico profundo que se reproduce en la lecto-escritura convertida en un sistema de producción masiva de conocimiento: entre mayor bibliografía existente, mayor conocimiento. Así el conocimiento “*ya no es lo que habla, sino lo que se fabrica*” (Certeau, 2000:151).

Desde estos principios epistemológicos es que el conocimiento válido central la producción del conocimiento bajo una “ideología del lenguaje”. El lenguaje humano (bajo la dimensión del conocimiento validado por la modernidad) es para este paradigma la máxima expresión del proceso evolutivo biológico y social. A la par, las multidimensionalidades de los procesos que componen la dinámica de vida y las relaciones ser-espacio, son reducidas a expresiones lingüísticas y terminológicas intrínsecas a marcos teóricos dentre de los cuales “*la lengua sólo vive para gobernar el habla*” (Certeau, 2000:171):

Occidente volvió el lenguaje una cárcel normativa y delimitante, borro todo proceso subsecuente de su composición, convirtiendo la idea del hablar en una doctrina de control del pensamiento que desemboca en la estructura escrita, la lengua más que un proceso de contacto con el mundo se volvió un proceso que delimito el contacto con el mismo (Rivera Cusicanqui, 2015(B)).

El “lenguaje” como lo comprende este paradigma homólatra, implica la jerarquización de la vida bajo el pretexto de la teoría evolutiva: el paso de la naturaleza a los animales culmina con la capacidad lingüística de pensar (y de occidente de pensar a los que hablan). La ideología del lenguaje que nos “convierte en racionales” será para occidente la herencia y la fuente de reivindicación como “deidad” que puede “nombrar el mundo”. En otras palabras, el lenguaje crea a lo humano a semejanza de Dios:

No podría sobreestimarse la relación fundamental del Occidente con lo que ha sido durante siglos la Escritura por excelencia, la Biblia. Si se simplifica la historia (construyo un artefacto, sabiendo que un modelo no se juzga por sus pruebas, sino por los efectos que produce en la interpretación), se podría decir que antes del periodo “moderno”, hasta los siglos XVI-XVII esta escritura habla. El texto sagrado es una voz, enseña (primer sentido de documentum), proviene de un “querer decir” del Dios que espera del lector (el auditor, de hecho) un “querer escuchar” del cual depende el acceso a la verdad (Certeau, 2000: 150).

La concepción sobre “el lenguaje” que derivó de la palabra divina como “verdad”, es un elemento imprescindible del sistema de clasificación racial y político que fundó la colonialidad. La herencia ostentada por el latín como lengua del imperio, se transformará en las lenguas hegemónicas (Garcés, 2007:226)³⁹ en las que hoy reside el monopolio geopolítico racista del conocimiento.

2.3.1 Las bases lingüísticas de la epistemología Jñatio

Lo anterior no trata de negar las implicaciones importantes del lenguaje en la vida cultural de cada pueblo, sino analizar cómo se ha construido toda una ideología que justifica la forma y el contenido del conocimiento válido y del proyecto civilizatorio. Por otro lado, es posible imbrincar el problema del lenguaje desde lo

³⁹ Dirá al respecto Garcés: *Así, el conocimiento llamado científico es visto y valorado como el conocimiento, y ese conocimiento se vehicula expresivamente mediante ciertas lenguas, todas de origen europeo (el inglés, el alemán y el francés). Quien quiera hacer ciencia, filosofía, conocimiento, tiene que apropiarse de tales lenguas para moverse en dicho espacio de poder. Lenguas como el chino o el bengalí, como el quichua, el quechua, el aimara o el shuar, a lo más sirven para expresar algo de cultura y literatura. Es decir que el conocimiento del saber institucional que pasa por el Estado y la universidad está en las tres lenguas hegemónicas de la modernidad; las otras lenguas, en el mejor de los casos, sirven para la literatura y la expresión cultural de estos pueblos, pero no para hacer ciencia. El conocimiento de las lenguas subalternas (minorizadas, dirían los sociolingüistas) es algo que se puede estudiar, pero no es un conocimiento válido para incorporar como conocimiento paradigmático del pensar y del vivir (Garcés, 2007:226).*

aprendido en San Antonio de la Laguna. Desde este otro punto de vista (como quedará mejor explicado), comprendemos al lenguaje bajo las limitaciones fonéticas y semánticas del espacio y la infinidad de formas que éste implica. Con ello afirmamos que la enorme capacidad de articular y conjugar el lenguaje está definida por la enorme variedad de formas y relaciones existentes en el mundo ecológico y social. Lo anterior representa un punto de partida epistemológico de muchos pueblos originarios.

Debemos tener claro que la gran diferencia que existe entre ellos y nosotros es una filosofía profunda. La gran diferencia estriba en pensar el mundo desde el individuo y su contraparte o pensar el mundo desde la comunidad. Es decir, desde el “yo”, dueños del mundo, o desde el “nosotros”, elementos habitantes de ese gran mundo. Es muy distinto pensar el mundo desde ti que pensarlo desde el mundo (Martínez Luna, 2015(A):106).

En lengua *Jnatio* al igual que en el inglés, el verbo ser y estar se integran en una palabra “*bübü*”, pero a diferencia del inglés, a la acción de ser o estar se le agrega vivir, “*bübü*” es ser, es estar, pero también vivir: no se está y no se es “si no se vive”. Contrario al pensamiento eurocéntrico basado en la idea de ser o estar (desde Descartes a Heidegger), “*nutzgo bübü*” (yo estoy, lo mismo que yo vivo) requiere del universo, las plantas, el monte o de la comunidad para ser y trascender, pues “*el yo no existe, lo que se da es el “nosotros” como personalidad global, comunal e histórica*⁴⁰” (Martínez Luna, 2015(B):42). Por ello, para que *bübu jense, bübü hüme, bübü Xoñi-hüma* (la existencia del cielo, la existencia de la tierra, la existencia del universo) no sólo necesita estar como ente u objeto (o en un lenguaje que lo define) sino que requiere de “la vida” presente en todo el mundo ecológico.

La trascendencia de esta epistemología *Jñatio* implica re-comprender las bases míticas desde las cuales convivimos con el mundo y el proceso histórico cultural del cual formamos parte. Lo elemental de esta epistemología no serán una dialéctica histórica (como la base ideológica de la modernidad) sino una dialéctica cíclica: el cambio es elemental y reflejo de la fuerza constante del cosmos donde todo vive y se interrelaciona.

⁴⁰ Esto podría ser más profundizado en los mismos pronombres utilizados en lengua *Jñatrö*: *nutzgo* la primera persona es decir el “yo” está integrado al plural de nosotros: “*nutzgo-ji*”

Es esencial para proponer diversas fronteras epistemológicas, rescatar las precepciones profundas sobre las relaciones ecológicas y sociales entrelazadas a la dinámica universal, percepciones cotidianas a la comunidad de San Antonio. Por ello, podemos proponer un referente epistemológico básico que occidente (al crear un Dios omnipotente) dejó fuera como parte del conocimiento: el cosmos. Él (o ella en *Jñatio*), es la fuerza que imprime la posibilidad de la vida misma: la “*Xoñi-hüma*”⁴¹ es la composición de dos palabras *xoñi* - cabeza, *hüma* – tierra, es decir: el universo o la *xoñi-hüma* es la cabeza de la tierra, quien mueve, transforma y da vida al mismo territorio en una conexión cosmológica con el universo; el cosmos está y lo que está vive. Lo anterior es parte elemental de las diversas bases epistemológicas existentes en el pensamiento originario en América:

Los Iroquois entendieron el concepto de persona, o personas, para incluir plantas, animales y otras características naturales de su entorno, y su lenguaje expresó esta comprensión. Como resultado, cuando consideraron su moral y política comunitariamente, era perfectamente razonable también incluir -no personas o no humanos- plantas, animales y alguno que otro fenómeno natural como miembros de la comunidad.

Esta idea antigua es la base de un medio ambiente implícito en el ethos, un ethos que lleva una noción fundamentalmente diferente sobre cómo debemos relacionarnos con el medio ambiente, aplicado a la tecnología y en general a la vida con la tierra (Wildcat Jr. 2001(B):93).

Reordenado el punto de referencia desde el aporte *Jñatio*, es posible reconocer que no sólo la naturaleza biológica es dinámica, sino que, esta naturaleza del planeta (*tr'e Xoñi-hüma*⁴²) está integrada al universo en un cambio constante que se refleja en todos los seres y todo el mundo ecológico: el mundo, las plantas, los animales, la tierra, la montaña en una dinámica cósmica conectada con todos los seres vivos. Todos conviven bajo la fuerza que el universo imprime para el cambio. La base de

⁴¹ Entre una gran variedad de interpretaciones al respecto, yo retomo la escritura y la relación de la palabra desde la gramática desarrollada por Benítez Reyna (2002) que plantea a la *xoñi-hüma* no como el planeta sino como el universo.

⁴² *Treeshe nu roñi hüma*, podría interpretarse en una relación semántica de la siguiente manera: tree es el bosque o los árboles, de tal manera que el planeta tierra serían los bosques o los árboles del universo.

esta epistemología es definida por los intelectuales Siouxs Deloria y Wildcat *ética ambiental* (2001(B):99) .

La epistemología basada en una *ética ambiental*, tiene otros referentes comunicacionales del conocimiento. Su reproducción básicamente sucede a través de una “**atmosfera colectiva-ecológica**” donde la comunidad⁴³ y todo lo que ella implica son en sí mismo el conocimiento. Como veremos en San Antonio de la Laguna, los diferentes sistemas de comunicación del conocimiento basados en la experiencia (*conocimiento vivencial*), construyen en conjunto la dimensión cultural que permite a la comunidad ser en sí misma el conocimiento que se desenvuelve, desarrolla, toma forma y transforma el mundo desde lo colectivo: la comunidad es el conocimiento mismo que se ejerce en el trabajo social, en la organización política y en el diálogo colectivo para solventar problemas y los referentes territoriales.

Esta epistemología basada en la “*ética ambiental*” implica asumir la “*vida de seres naturales u objetos en la categoría de persona, lo cual también incluye a los seres humanos, y requiere de una noción política y ética que incluya a estos otros miembros de la comunidad* (Wildcat 2001(B):95).

2.3.2 Lo oral en San Antonio de la Laguna

Las comunidades *Jñatio* mejor conocidas como mazahua (derivado del náhuatl)⁴⁴, son la gente que habla. *Jña* en lengua *Jñatio* es hablar, lo *Jñatio* puede ser traducido a la lengua española como nosotros hablamos. ⁴⁵ Podemos notar la influencia de

⁴³Y todo lo que ella implica: a) *la naturaleza, geografía, territorio, tierra o suelo que se pisa*; b) *sociedad, comunidad, familia que pisa esa naturaleza, geografía o suelo*; c) *trabajo, labor, actividad que realiza la sociedad, comunidad, familia que pisa ese suelo*; y finalmente d) *lo que obtiene o consigue, goce, bienestar, fiesta, distracción, satisfacción, cansancio con su trabajo, labor, o actividad esa sociedad, comunidad que pisa ese suelo, territorio o naturaleza* (Martínez Luna, 2015(A):100).

⁴⁴ Gente del venado.

⁴⁵ Al igual que en las diferentes tradiciones, el lenguaje es una fuente mítica de valores y relaciones sociales: *cualquier persona puede hablar correctamente, es decir, expresar lo que es bueno para ellas y para el pueblo, pero hablar bien y de manera hermosa sólo pueden hacerlo pocas. A estas personas en tu'un savi se les nombra como taa nisaún o teé yaa nu'ú, hombres grandes porque han cumplido con todas sus obligaciones con el pueblo y por lo mismo conocen sus costumbres y*

las bases ideológicas del Zuyuá a las cuales estuvieron sometidos los pueblos *Jñatio*. Dentro de las fronteras ideológicas del Zuyuá, la tradición oral fue un sistema que organizó y ordenó las jerarquías sociales según el conocimiento: “el tlatoani” como el principal referente político del sistema Mexica significa: gente que habla. En resumen los *Jñatio* son la gente que habla, los sabios.

Sin embargo, hay otras interpretaciones sobre la palabra *Jñatio*. La palabra *Jñatio* también puede ser escrita o pronunciada como “*Jñatro*”, esto se debe a un problema entre pronunciación (según la región) y escritura que no se ha logrado solucionar en las gramáticas desarrolladas del “*Jñatio* o *Jñatro*”. Esta segunda manera de escribir el *Jñatio* es la composición de dos palabras: *Jña*-hablar y *tro*-maiz. Retomar la palabra *Jña*-*tro* nos permite otra alternativa cosmológica sobre el lenguaje, pues esta se puede traducir como “hablar con el maíz”, “quienes hablan con el maíz”, “los que hablan el idioma del maíz” o “los maíces que hablan”. Esto nos permite una aproximación profunda a las relaciones ecológicas de la comunidad y a comprender en otra dimensión el problema del lenguaje: ¿qué tipo de conocimiento es contenido en el hablar?, ¿una estructura de contenidos a transmitir o una estructura profunda a descifrar? o ¿no será que el hablar es parte de un sistema de relaciones colectivas que en conjunto reproducen las fronteras de dicha *dimensión del conocimiento*? Ya quedará mejor desarrollado, pero el hablar en las comunidades *Jñatio* no se refiere únicamente a un proceso depositario⁴⁶ de conocimientos sino a un proceso de convivencia colectiva-ecológica.

Más que comunicar datos definidos, el lenguaje representa una posibilidad de convivencia comunitaria en el territorio, pues la tradición oral implica horas enteras frente al fuego en círculo dialogando y pensando en colectivo. Así, se puede comprender que la tradición oral comienza desde la relación con el mundo ecológico que implica ir a traer la leña de la fogata en la que nos sentamos alrededor, los capulines, el maíz y lo que se come mientras se dialoga por horas enteras alrededor del fuego. Lo oral implica la comida, la bebida, la lumbre y la leña que están al

tradiciones, razón por la cual pueden dar consejos a las nuevas autoridades y al pueblo en general. (López Bárcenas, s.f:114).

⁴⁶ Como llamó Paulo Freire (1983:69) a la pasividad de quien se vuelve un objeto que recibe datos

centro y forman parte de esta convivencia que reproduce los relatos y las historias de lo que sucede en la comunidad; hablar es pues “el gozo de estar con los otros”. Por ello el “hablar” es tan relevante como referente de conocimiento en las comunidades originarias, ya que, se trata de la posibilidad de la convivencia colectiva de la que surge un conocimiento atado al mundo que lo rodea:

Diferente es cuando se aprende un lenguaje originario, nacido en el suelo que nos ve nacer y que etiqueta a las cosas y a los seres según la percepción natural. Dicho de otra manera, nuestras percepciones las expresamos en un lenguaje establecido. Esto encarcela o libera nuestras directas percepciones y empezamos a vivir atados a un lenguaje que expresa lo que interpreta los sentidos. Dichas percepciones, que se convierten en conocimiento, responden a un razonar, es lo que va determinando la epistemología en la que nos formamos (Martínez Luna, 2015(A):92).

El lenguaje está intrínsecamente internalizada a la forma de vida junto con la temporalidad y espacialidad en las que se experimentación el mundo. Por ello, el problema de la desaparición de las lenguas originarias ⁴⁷ es proporcional a la desaparición de una “*dimensión de vida y de conocimiento*” donde el mundo ecológico vive y forma parte del nosotros. Desde mi particular punto de vista, más importante aún que la desaparición fonética, es el desvanecimiento de las relaciones ecológicas comunitarias de dicha “*dimensión del conocimiento*”.

2.3.3 La transgresión oral

En 1585, en su tercer concilio, los obispos de México prohibieron que se pintaran o esculpieran serpientes en los muros de las iglesias, en los retablos y en los altares.

⁴⁷ El lenguaje *Jñatio* refleja esta dinámica de relaciones de colonialidad: *Pese a que el idioma mazahua es reconocido como lengua nacional en México, con la misma validez que el español, el número de hablantes se ha reducido en más de 12 por ciento en los últimos 15 años.*

*Cifras del Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI) señalan que, en 1990 en la república mexicana existían 127 mil 826 personas mayores de cinco años que hablan mazahua, de las cuales 46 por ciento eran hombres y 54 mujeres, para 2005 la cifra de hablantes se redujo a 111 mil 840. Sin embargo, los datos del INEGI indican que un alto porcentaje de estas personas sólo son oyentes (INAH, 2008) Si tomamos en cuenta que, según los datos de Cortés (1986: 39,40) en 1921 existían 27,952, en 1940 35,321, en 1960 85 000 y para 1970 100,000, Se puede comprender el aumento exponencial de hablantes de lengua *Jñatio* hasta 1990 cuando comienza la disminución de uso lingüístico, esto sin tomar en cuenta que las poblaciones han crecido considerablemente. Lo anterior será el reflejo del impacto que la violencia de la globalización neoliberal implicó en la reproducción de la identidad de los pueblos originarios.*

Para entonces, los extirpadores de la idolatría ya habían advertido que esos instrumentos del demonio no provocaban repulsión ni espanto entre los indios.

Los paganos adoraban a las serpientes. Las serpientes habían sido desprestigiadas, en la tradición bíblica, desde aquel asunto de la tentación de Adán, pero América era un cariñoso serpentario. El ondulante reptil anunciaba buenas cosechas, rayo que llamaba a la lluvia, y en cada nube vivía una serpiente de agua. Y era una serpiente emplumada el dios Quetzalcóatl, que por los caminos del agua se había ido (Galeano, 2012).

En San Antonio la tradición oral está intrincada a todas las relaciones cotidianas: trabajo, educación, asambleas, proyectos, etc. Como lo haremos claro, lo oral expresa la articulación de diversas experiencias, deseos, proyectos y formas en que se organiza la vida cotidiana. Entre los relatos rescatados en San Antonio, la gran mayoría expresan la existencia de ordenes internos, tradiciones y dinámicas propias enfrentadas a problemáticas que parecen venir de lo exterior.

La tradición oral expresa relaciones colectivas-ecológicas sobre lo que es valorado como proyecto de vida: la relación armónica de la naturaleza, la colectividad, la salud y la reproducción de la vida. Dentro de estas relaciones, el relato también configura sistemas semióticos de resistencia que comunican valores éticos presentes en asambleas, en sistemas de cargos o en problemas comunitarios. Así, la tradición oral comunica un sistema de valores colectivos que se manifiestan en la defensa y lucha por la reproducción de la vida de la comunidad.

Con lo anterior no hacemos referencia a que las relaciones armónicas con la naturaleza, la colectividad, la salud y la reproducción de la vida, sean la totalidad de relaciones cotidianas en San Antonio de la Laguna. Por el contrario, la tradición oral (en muchos casos) se organiza como una crítica que pareciera un remordimiento por la aceptación de la dinámica violenta y economicista de la modernidad. Lo oral manifiesta las aspiraciones sociales y las bases míticas de un proyecto civilizatorio atravesado por diversos proceso hegemónicos y de poder que lo truncan (y en muchos casos) o lo sustituyen (relaciones sociales aceptadas por la propia comunidad). Hablamos de un proceso *“hermenéutico colectivo”* que permite la trascendencia histórica y espacial de sensaciones, emociones y referentes semióticos y cognitivos que emergen de lo que llamaremos *“cultura profunda”*:

Mi abuela me platicaba:

-Nosotros enterrábamos el dinero, quitábamos el cuero a una vaca o un toro, le poníamos una jarrita de oro y lo enterrábamos, teníamos dinero, pero no teníamos nada.

-¿Y porque no lo gastaban? - le pregunté

-porque el dinero te pedirá un familiar, al que más quieres, está el mal en el dinero, por eso un día ustedes lo tendrán todo, pero dejarán de estar juntos.

Jóven de la comunidad.

Desde el psicoanálisis y el estructuralismo, el mito o la tradición oral pueden ser analizados como redes relacionadas dentro de la coherencia lógica que dan sentido al relato oral, es decir, significante sobre significado (Balmés, 1999:61). Estas perspectivas analíticas tiene como base teórica el análisis de relaciones eróticas domésticas muy íntimas e integrales a la formación del sujeto (el falocentrismo). Desde esta perspectiva, el sujeto al integrarse a las relaciones cotidianas es cohartado y violentado por el sometimiento al orden social que crea el deseo, deseo que a su vez organiza el ingreso al mundo simbólico (Butler, 2006:289). Esta violencia podemos ubicarla en lo que Grosfoguel define como la “*zona del ser*” (2012:94), aquí, “la violencia que construye el yo”, es producto del deseo no satisfecho interno a las relaciones eróticas y cotidianas.

Sin embargo, la sociogenia propuesta por Franz Fanon (2009:45) abre un abanico de opciones para recomprender estos procesos. Para Fanon (Maldonado, 2005:170), la violencia colonial es totalmente distinta a la violencia o castración psíquica que sujeta al individuo, lo que también es diferente a la biopolítica desarrollada por las fuerzas del Estado. Para él, la violencia bajo la línea del “*no ser*” (Grosfoguel, 2012:94) es directa sobre su cuerpo y espacio del colonizado. Esta violencia es latente en genocidios, en esclavitud, en racismo, en hambre y en la explotación de quienes no alcanza los “beneficios de la biopolítica”.

En este sentido, la forclusión como esencia “problemática de la psíquica del ser” es cuestionable o totalmente distinta (Segato, 2013:200) a las propuestas por occidente. Por lo tanto, debemos teorizar el “*acatamiento de la modernidad colonial como síntoma*” (Segato, 2013:202). Por ello, hablar de “*cultura profunda*” implica

recomprender el problema de la forclusión binaria estructuralista enfocada a la masculinidad, y abrir diversos panoramas sobre la irrupción de la violencia colonial en el deseo y proyecto histórico de la comunidad y su articulación simbólica. Con ello nos referimos a reconocer las diversas violencias de la colonialidad, violencias que son parte del proceso ontogenético que construye la experiencia sensible de cada proyecto socioterritorial.

A diferencia del “sub o inconsciente o colectivo”, la “*cultura profunda*” no puede retomar la forclusión o la castración desde una violencia universal que occidente ha promovido como única, sino por las diversas violencias vividas y experimentadas en el cuerpo social y físico de los pueblos y las comunidades. Por lo anterior podemos afirmar que la represión violenta propuesta por occidente (como la violencia que crea el deseo y arroja al ser dentro del mundo simbólico), no puede ser universal y aplicable a toda dinámica histórica y cultural.

Por el contrario, la violencia de la colonialidad que irrumpe en la dinámica histórica de la gran diversidad de pueblos, se ejerce precisamente por la existencia histórica de un “yo” no sometido al significante occidental; es decir, se vive la violencia “no por la negación” sino precisamente por la persistencia de otros patrones de desarrollo y comportamiento de diversos pueblos que no han sido castrados por la forclusión paterna (y por la existencia de comportamientos y valores muy distintos al significante masculino occidental como representación de poder). En el caso de San Antonio, el encuentro entre la colonialidad y la dinámica propia de la comunidad se reflejan en la organización de un relato oral enfrentado a un proyecto que históricamente pareciera ajeno:

Ya lo habían dichos los abuelos:

Llegará el día en que todo va a cambiar: las mujeres usarán unos vestidos brillantes, toda la gente tendrá dinero y no les hará falta nada. Les regalarán dinero, vestirán con ropas caras, y tendrán casas grandes, pero todo eso se los estará dando el mal para que dejen de estar juntos. Eso me lo dijo mi abuela hace muchos años, y hoy todo eso se está cumpliendo: nos dan Oportunidades, casi todos tenemos casas y casi todos tienen dinero.

Señor de la comunidad.

A este proceso presente en la tradición oral nos referimos cuando hablamos de *transgresión*. La transgresión trata la manera en que la tradición oral o el mito, enfrentan la temporalidad y espacialidad que irrumpe como totalidad (la modernidad) negando la existencia del proyecto propio de la comunidad:

En el agua existe una víbora enorme (menyehe), como una anaconda, la han visto muchos. Ella vive en todo el tra-reje (el agua grande) y su trabajo es cuidar el agua. Por eso dicen que cuando maten a esa víbora el agua se va a terminar, ella protege el agua

Historia de la comunidad.⁴⁸

En la anterior narración se hace explícita la crítica a la destrucción de la naturaleza y el mundo ecológico. Es por ello que podemos comprender parte de la naturaleza del relato oral como un sistema de conocimiento que transgrede y crítica al proyecto civilizatorio neocolonial. Ella nos permite reconocer que la colonialidad es la experiencia impuesta y violenta de un proyecto ajeno a la comunidad (y más aun cuando el orden neocolonial es impulsado por los propios miembros de la comunidad).

La transgresión surge desde una “*cultura profunda*” comprendida como las bases culturales que le dan sentido a la vida en San Antonio. Así la forclusión de la violencia desplegada por las relaciones modernidad/colonialidad en San Antonio, tendrá que ver (más que con el deseo nacido de la relación fálica) con el control territorial frente al poder histórico que transforma el mundo ecológico en objeto. El relato oral articula un relato contra-hegemónico en un lenguaje contra-objetivo que en una “*hermenéutica colectiva*” tiene significados emocionales, lógicos, sensitivos y colectivos en la vida y participación comunitaria.

Junto a esta narración, las múltiples formas de relatos orales en San Antonio relacionados a los sueños, las animas (muertos), el agua o el territorio, llevan implícita la relación mítica donde la ecología toma voz y se comunica haciendo un llamado desde los valores que guían el camino social violentado. En medio de esta

⁴⁸ Las relaciones con el agua y este tipo de relatos orales son muy comunes en la cultura Jñatio, y representan una constatación muy común: *Ményehe también se le conoce con el nombre de “la sirena” o como “como espanto de agua”* (Oehmichen, 2002:137).

dinámica de cambio social, la transgresión expresa la relación entre el mito y los cimientos culturales sobre los que se construyen los cambios y transformaciones de la comunidad y su sentido de existencia. Tomando en cuenta los análisis anteriores, reconocemos que la modernidad/colonialidad será una experiencia que marcará (será el momento de despliegue de la “forclusión o represión sociogenica”) de manera importante la “*cultura profunda*” en San Antonio de la Laguna:

A partir de la conquista y la influencia del cristianismo en el proceso de evangelización, los pueblos originarios han adoptado esas tradiciones como una manera de resistencia cultural para que persista el sentido, la función y la espiritualidad de los relatos prehispánicos en la tradición oral (Alvarez, 2011:66).

Esta “*hermenéutica colectiva*” será un aporte imprescindible para proponer otras fronteras epistemológicas. Ella permite transgredir los tiempos y espacios de la modernidad y nos permite comprenderla a ella misma como un mito: el mito derivado del racionalismo y la verdad objetiva (o subjetiva) que han hecho de la modernidad/colonialidad una realidad totalizada como ideología hegemónica. La metodología utilizada para aprender de los mitos en todo caso, es a través de transgredir los mitos espaciales y temporales de la modernidad (Hegel), la razón verdadera (Kant) y la idea de humanidad misma (ilustración):

En este sentido, la historia oral india es un espacio privilegiado para descubrir las percepciones profundas sobre el orden colonial, y la requisitoria moral que de ellas emana: a pesar de cambios de gobierno, de los mecanismos diversos de dominación y neutralización, se descubren constantes históricas de larga duración (Rivera Cusicanqui, 1987:9).

De tal manera que la comunidad entendida como la vida colectiva y ecológica integrada como parte del cosmos vivencial de San Antonio, se hace presente a través de un relato oral donde el planeta y quienes lo componen están vivos, hablan y se comunica con lo humano. Por ello la “*cultura profunda*” está marcada por una perspectiva de vida en la cual el espacio y los objetos viven, sienten y experimentan la ruptura de la integridad colectiva-ecología. Es decir, es justamente por la dicotomía entre la modernidad y el rompimiento armónico de la comunidad que tienen sentido y forma los relatos. Vemos que el deseo como proyecto político surge cuando se han roto las relaciones de equilibrio aspiradas por la comunidad.

De esta manera, abordamos la tradición oral como un medio de transgresión. No buscamos el control de su significaciones, sino, cómo esta otra frontera interpretativa de la vida permite recomprender la dimensión sobre la que se desarrolla el conocimiento. Lo que tratamos aquí, es abrir la posibilidad a otras “dimensiones de vida” y no violentar el sentido de los relatos orales a través de “descifrar su contenido”. Más bien, nos apoyamos en su contenido para repensar nuestras fronteras epistemológicas. En este sentido, no tratamos de hacer del mito oral una traducción validada para la academia:

Al comenzar a examinar la ciencia de la fábula, se echa mano de todas las hermenéuticas doctas o elitistas del habla -habla salvaje, religiosa, loca, infantil o popular-, como las que se elaboran desde hace dos siglos a través de la etnología, las "ciencias religiosas", la psiquiatría, la pedagogía y los procedimientos políticos o historiográficos que buscan introducir en la lengua autorizada la "voz del pueblo" (Certeau, 2000:172).

Capítulo 3: Para comprender lo festivo

3.1 la regulación mítica

Nosotros, indios de los Andes y de América, decidimos aprovechar la visita de Juan Pablo II para devolverle su Biblia, porque en cinco siglos no nos ha dado ni amor, ni paz, ni justicia.

Por favor, tome de nuevo su Biblia y devuélvala a nuestros opresores, porque ellos necesitan sus preceptos morales más que nosotros. Porque desde la llegada de Cristóbal Colón, se impuso a la América, con la fuerza, una cultura, una lengua, una religión y unos valores propios de Europa.

La Biblia llegó a nosotros como parte del cambio colonial impuesto. Ella fue el arma ideológica de ese asalto colonialista. La espada española, que de día atacaba y asesinaba el cuerpo de los indios, de noche se convertía en la cruz que atacaba el alma india.

Máximo Flores (Movimiento Indio de Kollasuyo)

Emmo Valeriano (Partido Indio)

Ramiro Reynaga (Movimiento Indio Tupac Katari)

Los análisis anteriores nos permiten un acercamiento introductorio a la dinámica de lo festivo en San Antonio de la Laguna, ya que en los temas anteriores (quedarán más dimensionados en el resto del documento) existe una fuerte relación con la festividad en cuanto a “*sistema vivencial de comunicación del conocimiento*”. Ellas serán el espacio reproductor y productor de un conocimiento basado en la reproducción de la vida.

Por otro lado, valdría la pena situar el contexto de lo festivo y como sus relaciones políticas hacen posible comprender la modernidad y sus propias fronteras del conocimiento (científicas, filosóficas y tecnológicas) como parte de la “mitología” o la forma “mítica” instaurada por el proceso colonial. En ese sentido, cabría señalar al colonialismo como un proyecto de dominación basado en la “tecnología del

mito”⁴⁹. Lo anterior puede ser más ejemplificado desde el concepto utilizado por intelectual afroamericano Robinson: “*la regulación espiritual*”(Robinson 2000:182).

Esta regulación espiritual no se construyó únicamente como un método para someter a los pueblos colonizados bajo las relaciones lógicas de un catecismo memorizado e impuesto, sino que se organizó como un proyecto de Estado colonial que sumergió y se impuso como realidad a poblaciones enteras. Lo anterior va desde la construcción de enormes iglesias sobre ciudades prehispánicas, la reconstrucción de todos los horizontes espaciales de las ciudades según el diseño de tableros o ciudades letradas, las grandes universidades hasta la formación de distintivos muy marcados entre clases sociales y razas.

Con el transcurrir de la historia y el desarrollo de la colonialidad, la “*regulación espiritual*” se volvió una “*regulación mítica*” (la regulación de lo que sentimos y experimentamos por vida), esto implica la reproducción de una hiperrealidad (Leff, 2004:130) que sustituye la diversidad de experiencias socioterritoriales como fundamento de la forma de percibir la vida. Actualmente “la regulación mítica” sigue funcionando como el proyecto donde la hiperrealidad del capitalismo (la modernidad) define y dirige lo que apreciamos y experimentamos del mundo ecológico y social.

Por lo anterior, es necesario entender la expansión de la colonialidad más allá de los supuestos económicos y disciplinarios, se requiere comprender profundamente la sociogenia que instauró la realidad o la dimensión del proyecto social que hoy gobierna la dinámica global. En otras palabras, el proceso de colonialidad a través del cual la “*regulación la mítica*” limitó la diversidad de dimensiones sociales y culturales. Lo anterior demanda un análisis de todos sus niveles de violencia y

⁴⁹ En analogía con lo que Michel Foucault describe como la “tecnología del yo” como producto de los procesos biopolíticos. Lo que este estudio define como “mítica” fue el principal proceso de construcción de la domesticación del comportamiento y el conocimiento no cristiano, en ese sentido dicha tecnología se puede comprender como: *los impedimentos y las restricciones con que estaba relacionada, mi objeto no eran simplemente los actos permitidos y prohibidos, sino los sentimientos representados, los pensamientos, los deseos que pudieran ser experimentados, los impulsos que llevaban a buscar dentro de sí cualquier sentimiento oculto, cualquier movimiento del alma, cualquier deseo disfrazado bajo formas ilusorias* (Foucault 1990:45).

destrucción que sobre otras formas del conocimiento hicieron posible la dimensión de vida actual:

Pero si los efectos macro-estructurales-epistémicos, ambiental, geopolíticos, y geoeconómicos de la conquista y la colonización de “América” son harto conocidos como el puntos de génesis del “orden civilizatorio” del capital, la organización colonial del mundo y la colonialidad de la razón (Dussel, 1992), los efectos micro-(bio)políticos (es decir los atinentes a la política de la estructuración de los cuerpos, las emociones y los sentimientos) no han sido, todavía, suficientemente destacados. Aludimos con ello a los efectos que el ejercicio sistemático y brutal de variadas formas históricas de violencia ha tenido y tiene como vector constitutivo las subjetividades que “nacen” en entornos coloniales. No estamos refiriendo sólo ni principalmente de los “factores psicológicos”, sino que hablamos –en términos propiamente eco-biopolíticos-, de los distintos estados corporales y societales que la violencia colonial es capaz de producir. De los efectos de larga duración de esa violencia sobre los territorios y los cuerpos; de cómo esa violencia impacta en las poblaciones; en los cuerpos de sus individuos, acá considerados como agencialidades afectivas, emotivas, sensitivas, y de cómo esas formas de violencia emergen como elemento configurador clave de los habitus coloniales.

*Desde esta perspectiva, es posible vislumbrar hasta qué punto el mundo moderno contemporáneo está hecho de cuerpos educados en la violencia y hasta qué punto también el colonialismo resulta un objeto especialmente esquivo para la razón. La propia naturaleza colonial de la razón moderna se hace parte esencial de su invisibilización/encubrimiento (Dussel, 1992;2000). Y las dificultades no sólo estrictamente “cognitivas”; sino más bien afectivas. **Es decir, tiene que ver con las amputaciones radicales que a través de las cuales la razón definió el conocimiento: con la escisión abismal que introduce entre mente-cuerpo, razón y emoción/sentimiento** (Machado, 2012:20 negritas mías).*

Y uno de esos espacios de ejercicio sistemático de violencia sin el cual no hubiera sido posible la construcción de la dimensión imaginaria de la modernidad, fue lo festivo-ritual en sus muy diferentes formas existentes en Mesoamérica. Así, la modernidad al perseguir lo festivo (al demonizar al otro)⁵⁰ construyó las bases de la

⁵⁰ Parece importante retomar el pensamiento de Romero Flores que resume de manera muy importante dicho proceso: *Fueron casi tres siglos en los que se enajenaron los procesos celebratorios, se transformaron sus nombres y se modificaron sus representaciones. Todo esto fue desplegado para la producción de una nueva idea de verdad que sería impuesta a la población de aquellas tierras, las mismas que fueron apropiadas por los conquistadores. Una de las nociones fundamentales de aquella idea de verdad impuestas se desprendió de la política de extirpación de idolatrías (Romero, 2015(A):107)*

dimensión de vida caracterizada por el “*intento fáustico de someter la vida entera al control absoluto del hombre bajo la guía segura del conocimiento*” (Castro Gómez, 1993:145).

El colonialismo que se desarrolló bajo el proyecto de cristianizar el mundo, nos permite ubicar el tema de lo festivo como el principal espacio de violencia y domesticación de la realidad (y el conocimiento) en América. Lo festivo y sus formas de conocimiento míticas (y sus sistemas de *comunicación vivencial*), permite transparentar las fronteras del conocimiento en pugna. Es el espacio donde la colonialidad (como limitación de lo posible civilizatorio) despliega la dimensión sobre la cual se desarrollará las relaciones hegemónicas y subalternas desde más de 500 años⁵¹.

Es por ello que lo festivo-ritual y las “prácticas míticas” tendrán una profunda relación de legitimación o reconfiguración de los órdenes imaginarios hegemónicos de la colonialidad. Así, es posible comprender al centro de las relaciones “político-espirituales”, el despliegue del imaginario colonial comprendido como la imposición de “formas míticas” que limitan el sentir, la sensaciones, emociones y lógicas que produce la diversidad de dimensiones. Ello fue un proyecto de control poblacional que inicia con la aspiración de la “*regulación espiritual*” como una “*pedagogía de la enajenación*” (Romero 2017:35).

Esta “regulación” será entonces el mecanismo que organizó todo un orden de persecución a otras formas y manifestaciones del conocimiento. Esta misma “*regulación*” tuvo por función delimitar los parámetros y paradigmas científicos, políticos y sociales de manera sistemática. Así inician las relaciones geopolíticas de “*regulación mítica*” del sistema mundo/moderno/colonial que hoy han hecho posibles las relaciones de consumo y fetichización económicas de la globalización mercantil.

⁵¹ En palabras de Anibal Quijano: *Por lo tanto, sea lo que sea lo que el término modernidad mienta, hoy involucra al conjunto de la población mundial y a toda su historia desde los últimos 500 años, a todos los mundos o ex-mundos articulados en el patrón global de poder* (Quijano, 2000:215)

Lo que aquí hemos llamado “*regulación mítica*” paso a ser un proyecto de construcción de la realidad que implicó denigrar y destruir las bases míticas de una población explotada y colonizada por la violencia. Para estas poblaciones su realidad se convirtió en un delito y un pretexto para la muerte. Por lo anterior, podemos comprender el paso que va de la “*regulación cristiana espiritual*” a la “*regulación mítica*” como la base de la modernidad y de su retórica. Este proceso inició con la formación de instituciones y estructuras sociales que aun hoy reproducen sistemas pedagógicos para introducir al sub-alterno a la modernidad (el trabajo de “*los misioneros conceptuales*” dirá Betancur (2013):

Fue un proceso de adoctrinamiento forzado. Aquella orfandad se refugiaba en un nuevo universo contenido en el sistema de representaciones del conquistador, que se alimentaba con nuevos contenidos histórico, ético y político. Aquello era posible porque sus dioses habían sido derrotados, sus espacios habían sido expropiados, sus familias habían sido desestructuradas y sus sistemas de representaciones estaban siendo reemplazados por otro. Entonces la pedagogía consistía en la implantación de un proceso de dominación ideológica. Este mecanismo, como pedagogía para el disciplinamiento, debería producir sujetos sumisos y dominados. El impacto del momento político en el que se impuso la violencia y la humillación sería el antecedente del método pedagógico (Romero 2017:42).

El problema que va de la “*regulación espiritual*” a la “*regulación mítica*” tendrá que ver directamente con la instauración del paradigma de la modernidad. En esta transformación de todos los órdenes sociales sometidos al colonialismo, se reproduce y experimenta como realidad “*la separación judeo-cristiana entre Dios (lo sagrado), el hombre (lo humano) y la naturaleza*” (Lander, 2000:5) que luego acompañó la organización de la vida social a través de clasificaciones raciales, políticas y económicas del sistema mundo (Quijano, 2000:204)⁵².

Por ello es necesario señalar que el fundamento y la posibilidad del despliegue de la modernidad y el imaginario de la colonialidad (que hoy reproduce un sistema genocida y ecocida como el capitalismo), sólo fue posible a través de la guerra

“espiritual” que derivo en la imposición de una la “mítica homólatra”⁵³ que hoy representa las fronteras imaginarias y tangibles del orden social.

Dicha mítica es la base constitutiva del complejo ideológico-cognitivo del paradigma de la “conciencia”⁵⁴. Éste significó la configuración de las clasificaciones raciales y sus subsecuentes fronteras discursivas de la modernidad salvífica separada del mundo ecológico. Con ello, el proyecto de “la modernidad” no entabló ningún diálogo con otras epistemologías que permitiera abrir la posibilidad mítica de otra forma de encontrarse con el mundo:

Si él hubiera preguntado, y pensara sobre eso, quizá el habría comprendido eso que él y otros misioneros cristianos concebían como idolatría era realmente una epistemología en la cual pacha era uno de los conceptos centrales. Pachamama, cuya función epistémica era similar a la Gaya griega, era más que una diosa de la tierra y la fertilidad, ella era también la manifestación de la energía de la fertilidad de la tierra y de la vida: un concepto en el cual espacio, tiempo, y fertilidad de la tierra (también la Madre Tierra) se encuentran todo junto (Mignolo, 2011:165).

Frente a lo anterior, lo festivo-ritual en San Antonio de la Laguna es una posibilidad a través de la cual es posible desligarnos del “*paradigma de la conciencia*” (Romero, 2017:10). Se trata de construir opciones frente al “*continuum colonial*” (Romero, 2017:12) que sumerge la vida humana bajo un paradigma donde “la razón” distanciada del mundo y de la diversidad cultural define el camino civilizatorio. La consecuencia será una frontera de vida donde lo utilitario, el poder y las relaciones sociales se definen por las fronteras intelectuales de la racionalidad. Aquí lo humano y su proyecto social se limitan a relaciones definidas por una razón fría

⁵³ Como lo puntualiza perfectamente Martínez Luna: *los valores homólatras que dan sentido y acrecientan la montaña de capitales que en la actualidad de modo hegemónico se apellidan: capitalismo liberalismo, marxismo; que son cara de una sola moneda: la homolatría cuantitativa.* (Martínez Luna, 2010:161)

⁵⁴ Lo que se ve reflejado en las organización teórica y curricular del pensamiento válido: *por ejemplo, proporcionan una reveladora lectura de lo que está detrás de Kant, sobre “que es la ilustración” así como su teoría de la razón pura y práctica sublime. Eso es muestra de un doble movimiento de las reflexiones teóricas de Kant: por un lado, la organización espacial de la gente por el color de piel, y su localización planetaria en los cuatro continentes que Kant desarrolló en sus conferencias sobre Antropología desde un punto de vista pragmático* (Mignolo, 2000:63)

(descorporizada y des-ecologica) y egoísta (individual y sin colectividad) que guía el camino social:

Partiendo de un ser humano individual, solipsita, naturalmente egoísta, agresivo en la lucha por su exclusiva sobrevivencia, tenemos todos los supuestos para que se establezcan otro tipo de reducciones en la esfera formal de la política igualmente limitantes. Es decir, una visión reductiva de la esfera material produce igualmente distorsiones formales en el nivel político procedimental, discursivo y consensual (Dussel, 2009:263).

Comprendemos que dicho sujeto es producto de esta “*pedagogía de la enajenación*” emprendida como un orden jurídico/eclesial/militar que dio origen a toda la forma orgánica y funcional del sistema moderno. De esta manera, se configuraron las formas toleradas de “supersticiones” a las cuales desde conceptos “posmodernos”, el conocimiento válido les asigna “cierta racionalidad” interna. Dicha folklorización esencialista hacia el conocimiento de los pueblos originarios, significa el desplazamiento de otras fronteras del conocimiento e imaginación social que no se desarrollan a través del racionalismo:

Así, el conocimiento imperial occidental, lanzado en lenguas imperiales occidentales, fue ego-política y geo-políticamente fundados. Tales fundamentos legitimaron los supuestos y las afirmaciones de que el conocimiento estaba más allá de los cuerpos y lugares, y que la teología cristiana y la filosofía secular y la ciencia eran los límites de la formación del conocimiento, más allá del cual todo era carente de conocimiento: Folklor, mito, el conocimiento tradicional fue inventado para legitimar la epistemología imperial (Mignolo, 2011:142).

Las bases del orden lógico racionalista⁵⁵ requiere de la invención del “otro irracional”. Estas relaciones permitieron la organización de campañas ideológicas y la persecución directa a demonios, brujerías o “racionalidades subterráneas” (supersticiones) que se aseguraba existían como sentido de lo festivo-rituales.

⁵⁵ Esta violencia es la posibilidad material para el despliegue de las formas de conocimiento actuales: *El ego conquiro es la condición de posibilidad del ego cogito de Descartes. Según Dussel, la arrogante e idólatra pretensión de divinidad de la filosofía cartesiana viene de la perspectiva de alguien que piensa en sí mismo como el centro del mundo porque ya ha conquistado el mundo. ¿Quién es este ser? Según Dussel (2005), es el ser imperial (yo pienso, por lo tanto, conquisto?). El “yo conquisto” que comenzó con la expansión colonial europea en 1492 (Grosfoguel, 2013: 38)*

Parece necesario sintetizar de forma breve, como el sistema reproductor del conocimiento válido (las universidades), se organiza en torno a la noción unívoca del conocimiento que sólo fue posible en referencia “al otro irracional”. Con lo anterior no sólo se reproducen ciertos parámetros racionalistas, sino que (y es aun más importante), quedan fuera cientos formas alternas de conocimiento. Hablamos de las relaciones campesinas con la tierra o convivencias colectivas de trabajo y organización política que van de la mano con cosmovisiones espaciales-temporales que se reflejan en las relaciones agrarias con el universo, etc.

Contrario a rescatar la variedad de formas culturales y de convivencia con el mundo, el pensamiento válido se enfoca a contruir una estructura pedagógica, arquitectónica e ideológica reproductora de la dimensión de la “racionalidad”. “*La regulación mítica sigue funcionando*” desde su orden básico (colonial) que implica salvar al otro de su irracionalidad:

Es evidente que los “salvajes americanos” se defenderán, y con armas. Estamos así en un tercer “estado”, que para Hobbes era el “estado de naturaleza” en mismo, que Spinoza nunca propuso y que Locke inteligentemente precisa en cuanto “estado de guerra”. En el “estado de guerra” el enemigo es tal porque niega la razón humana y la ley de Dios. Por supuesto, la “razón humana” es la europea, la ley de Dios es el dios europeo (un autismo cultural que transforma el argumento en una tautología). El europeo que lucha contra los indios se ve obligado a realizar una guerra justa (Dussel, 2009:273).

El problema sobre descolonizar el conocimiento y descentralizar el pensamiento válido, tendrá que ver con el análisis sobre las formas y maneras en que éste justifica y ha hecho posible desde la época colonial “los valores idolatrados (fetichizados en palabras de Marx)” de un imaginario construido sobre la violencia asentada entre “sociedad y conocimiento” (barbaros y cristianos), relaciones que siguen siendo el transformo geopolítico “norte-sur”⁵⁶. Ello permite a los Estados

⁵⁶ El Norte Global descrito por De Sousa Santos en referencia al Sur Global: *Un Sur que no es geográfico, sino metafórico: el Sur anti-imperial. Es la metáfora del sufrimiento sistemático producido por el capitalismo y el colonialismo, así como por otras formas que se han apoyado en ellos como, por ejemplo, el patriarcado. Es también el Sur que existe en el Norte, lo que antes llamábamos el tercer mundo interior o cuarto mundo: los grupos oprimidos, marginados, de Europa y Norteamérica. También existe un Norte global en el Sur; son las elites locales que se benefician del capitalismo global. Por eso hablamos de un Sur anti-imperial. Es importante que observemos la perspectiva de*

Nación hegemónicas agenciar el derecho de la violencia y la guerra: fue el racionalismo y el cristianismo la justificación ideológica de conquista y la colonización⁵⁷ (reflejada en la discusión entre Sepúlveda y las Casas) las que hoy permiten la edificación de “idolatrías políticas” (irracionalidad política)⁵⁸. Así la ONU es guiada por los mayores productores y consumidores del armamento (Charasse, 2013) dispuesto a expandir la democracia y los derechos humanos⁵⁹:

Y esto fue precisamente el presupuesto que subyace al ideal de Kant de concebir un orden global que él concibió como cosmopolita. Vitoria contribuirá a dar forma a la matriz colonial en el ámbito del derecho internacional; Kant a los principios de la organización social. Ambos estaban elaborando el cosmopolitismo en la gestión de la esfera de autoridad (Mignolo, 2015: 267).

Las bases de estas relaciones epistemológicas (su funcionamiento y organización discursiva), puede ser analizadas desde los sucesos relacionados con el “señor de Tezococo” (para este estudio el primero sujeto global). El señor de Texcoco (Don Carlos Ometochzin) fue protagonista del primer proceso inquisitorio en “América”. Sus supersticiones giraban en torno a negar “*las tesis tan difundidas de que la llegada de los españoles fuera anunciada por los profetas*” (Lienhard, 1992:16). Sus argumentos fueron el pretexto para que se ejerciera el primer proceso inquisitorial y de demonización del conocimiento al rechazar este fundamento colonialista:

Pues hágote saber que mi padre y mi abuelo fueron grandes profetas y me dijeron muchas cosas pasadas y por venir, y nunca dijeron cosa ninguna de esto (la futura llegada de los

las Epistemologías del Sur desde este punto de partida. Desde la conquista y el comienzo del colonialismo (De Sousa Santos, 2011:16)

⁵⁷ Parece aclarar el punto Mignolo: *para el resto del mundo (con excepción de cada una de las elites de los países en el círculo occidental) La mutación ha sido desde la civilización hasta el desarrollo: la salvación mediante la conversión al cristianismo hasta aceptar a la civilización occidental que se transformó en desarrollo económico, fue una conversión a los principios económicos occidentales (Mignolo, 2015:14)*

⁵⁸ Me parece que el expresidente de Uruguay José Mujica hace muy transparente dicho problema al referirse a uno de los valores supremos del humanismo occidental “la democracia”: “*si reconocemos la prioridad absoluta de la democracia representativa sobre la autodeterminación de una sociedad nos parece que equivales a suicidar la paz en el mundo. Sería como reconocer válido que el cristianismo aplastó a los pueblos aborígenes en nuestra América Latina en nombre de Dios y de una fe.* (Mujica, 2017)

⁵⁹ Al respecto de estas idolatrías políticas Bonaventura de Sousa Santos menciona: *¿Cuáles serían estas respuestas? Derechos humanos, democracia, desarrollo, es decir, conceptos que debemos utilizar y que son centrales en mi trabajo; pero no podemos obviar que éstos fueron los conceptos que impidieron una alternativa real al capitalismo (De Sousa Santos, 2011:14)*

españoles) ¿Quiénes son éstos que nos deshacen y perturban y viven sobre nosotros y los tenemos a nuestra y nos sojuzgan? Oíd acá: aquí estoy yo y ahí está el señor de México, Yoanitzí, y Allí está mi sobrino Tezapilli, señor de Tacuba, y allí está Tlacauepantli, señor de Tula, que todos somos iguales y conformes, y no se ha de igualar nadie con nosotros: que ésta es nuestra tierra y a nosotros pertenece. Y si alguno quiere hacer o decir alguna cosa, riámonos de ello. ¡Oh, hermanos, que estoy muy enojado y sentido! ¿Quién viene aquí a mandarnos y prendernos y sojuzgarnos, que no es nuestro pariente ni nuestra sangre, también se nos iguala? Piensa que no hay corazón que lo sienta y sepa, pues aquí estamos y no ha de haber quien haga burla de nosotros, que allí están nuestros sobrinos y nuestros hermanos. ¡oh, hermanos! Ninguno se nos iguale de los mentirosos, ni estén con nosotros, ni se junten de los que obedecen y signen nuestros enemigos (Lienhard, 1992:16).

El primer proceso inquisitorial en América permite comprender la trascendencia del uso de la religiosidad como las bases ideológicas de la modernidad en relación a un proyecto salvífico contenido en la “razón”. La inquisición condenó a Don Carlos Ometochtzin como idólatra por rechazar la tesis de que los españoles eran “deidades”, con ello fundo la relación entre la disidencia del pensamiento no europeo y la modernidad⁶⁰. En este suceso se construyeron las bases de las relaciones interestatales y el despliegue de la modernidad como totalidad en siglo XVI:

El primer diseño global del mundo moderno/colonial fue el cristianismo, la causa y la consecuencia de la incorporación de las Américas dentro de la visión del orbis cristianus, esto precede la misión civilizatoria, al intento para civilizar el mundo bajo el modelo de Europa-moderna nación-Estado (Mignolo 2011:256).

El problema de la violencia hacia la mítica no occidental (o no moderna) expresado en lo festivo-ritual de los pueblos originarios, tendrá que ver (aún hoy) con la sociogenia colonial (violenta y genocida) sobre otros conocimientos que se organizan desde otras perspectivas, sensibilidades y proyecciones civilizatorias:

⁶⁰ Existe una fuerte diferencia entre disidencia interna y una externa. La interna es la protagonista del discurso de rebeldía mientras que el disidente externo (no europeo) estará olvidado y enterrado como sujeto de cambio y productor de pensamiento, marcado por una profunda diferencia de violencia y espacios para reproducir el proyecto epistemológico: *el racismo epistémico se refiere a una jerarquía de dominación colonial donde los conocimientos producidos por los sujetos occidentales (imperiales y oprimidos) dentro de la zona del ser se consideran a priori como superiores a los conocimientos producidos por los sujetos coloniales no occidentales (Grosfoguel, 2012:98)*

Yo, yo hablo de sociedades vaciadas de ellas mismas, de culturas pisoteadas, de instituciones minadas, de tierras confiscadas, de religiones asesinadas, de magnificencias artísticas aniquiladas, de extraordinarias *posibilidades* suprimidas.

Me refutan con hechos, estadísticas, kilómetros de carretera, de canales, de vías férreas (Césaire, 2006: 20).

Desde la reflexión anterior surge la demanda por una apertura epistemológica que éticamente debe comenzar a reordenar las posibilidades teóricas y reflexivas, posibilidades que permiten plantear alternativas socio-territoriales tanto económicas, de orden político y ecológico necesarias para la realidad actual.

3.2 La re-existencia

Después de todo el análisis realizado hasta aquí, parece claro que no debemos abordar el tema del conocimiento sub-alterno en San Antonio de la Laguna con las bases lógicas y míticas de la modernidad contenidas teóricamente en el “paradigma de la conciencia”⁶¹. Antes de abordar el conocimiento contenido en lo festivo-ritual, es necesario reconocer dicha manifestación como un espacio reproductor de otras formas de conocimiento no “domesticadas” o “definidas” en “la regulación mítica”. En estas prácticas están implicadas una gran variedad y pluralidad de sentidos que se expresan y experimentan como un medio para influir en el espacio vital de la comunidad:

En este despliegue, el nombrar o clasificar no es relevante, lo fundamental es el hacer, pero se trata de hacer creyendo, sintiendo y pensando, porque lo que se produce en este proceso es un estado de éxtasis espiritual consiente que involucra fe, sensibilidad y razón, de manera compleja y articulada. El sujeto festivo se despliega en el proceso de producción festiva y esto le permite reproducir la vida, por su manera particular de ser parte de ella, es decir, por

⁶¹Lo anterior tendrá que ver con un proyecto de control de significados que son las bases de la antropología. Tratar de “comprender” racionalmente los significados del “otro” es sinónimo de controlar, de tal forma que uno de los primeros aprendizajes que podemos vivir y experimentar de lo festivo, es el proceso del sentir y apreciar la vida justo ahí donde lo racional no alcanza: *Cuando uno despliega una aproximación racional o razonada a esta dinámica, no alcanza a situarse en la complejidad de sensaciones y sentidos producidos, entonces surgen descripciones o interpretaciones parciales, sesgadas, que finalmente reflejan una intencionalidad, que sólo es razonada, desde la que se ha desplegado una forma de aproximación como dominación colonial* (Romero, 2012:242).

aquello que los antropólogos llamamos cosmovisión. No se desprende de la realidad para contemplarla, comprenderla, conocerla y nombrarla, lo cual significaría también objetualizarla para dominarla, sino que fluyen con la danza, la música, el ritual y el éxtasis festivo, entre lo local y lo global (Romero, 2017: 119).

En resumen, el proceso de regulación mítica surge de la demonización a lo festivo-ritual y por lo tanto, fue la violencia a “*la mítica*” de los diferentes pueblos (originarios, africanos, judíos o musulmanes) lo que definió e hizo posible la modernidad como proyecto de expansión global. En este sentido, lo festivo-ritual se define como un espacio donde la resistencia política y cultural se organiza en torno a procesos de reproducción y resistencia cultural:

Puede hablarse aquí de una cultura de resistencia, para caracterizar la orientación de las culturas indias hacia la permanencia, que no es inmovilidad sino adopción de los cambios indispensables con el fin último de permanencia. La dinámica de las culturas indias, y más, ampliamente de las culturas de México profundo sólo puede entenderse en el marco de la dominación colonial que limita y distorsiona sus posibilidades desarrollo y que se trata de imponer elementos culturales ajenos y contrarios a las necesidades de permanencia del grupo. Ante esas fuerzas dominantes, la creación y el reforzamiento de los mecanismos de resistencia se convierte en una estrategia de vital importancia (Bonfil, 1989:191).

Lo festivo es el espacio por excelencia de las relaciones de poder entre la hegemonía del mundo/moderno/colonial y las realidades despreciadas y expulsadas como formas y alternativas de vida existentes. Dicha práctica tendrá una doble dimensión de organización del poder: por un lado se hace presente todo el orden jerárquico y coercitivo de la modernidad como método para expandir la mercantilización, y por otro, es un espacio desde el cual la comunidad ejerce el poder que hace posible el despliegue de una “reinterpretación interna del nosotros y nuestra historia”.

Lo festivo será un espacio de “re-existencia” y ejercicio político y organizativo desde el cual la comunidad reorienta la semiótica de su existencia frente al orden racista, colonial, excluyente y estratificado. La re-existencia será la base de la dinámica festiva y el proyecto de resistencia social que de ella se desarrolla:

Concibo la re-existencia como los dispositivos que las comunidades crean y desarrollan para inventarse cotidianamente la vida y poder de esta manera confrontar la realidad establecida

por el proyecto hegemónico que desde la colonia hasta nuestros días han interiorizado, silenciado y visibilizado negativamente la existencia de comunidades afro-descendientes. La re-existencia apunta a descentrar las lógicas establecidas para buscar en las profundidades de las culturas – en este caso indígenas y afrodescendientes. Las claves de formas organizativas, de producción, alimentarias, rituales y estéticas que permitan dignificar la vida y re-inventarla para permanecer transformándose. La re-existencia apunta a lo que el líder comunitario, cooperativo y sindical Hector Daniel Useche Berón “Pájaro”, asesinado en 1986 [en el municipio de Bugalagrande en el centro del Valle de Cauca, Colombia, alguna vez planteo: “¿Qué nos vamos a inventar hoy para seguir viviendo?” (2013, p.455) (Romero, 2017:78)

Por los objetivos y metodología del presente estudio, lo festivo-ritual será abordando *“prestando atención preferente a aquellos elementos o instituciones que han sido útiles para enfrentarse, en el pasado, a los enemigos de las clases explotadas.* (Fals Borda, 2014:246). Por lo anterior, retomamos el aspecto político que hace posible una reconfiguración semiótica de la dinámica colonial y neocolonial que surge del imaginario de los colonizados. Esto implica enfocarnos a los procesos festivos-rituales como dinámicas de re-existencia y re-inención del “nosotros” (*nutzgoji*) que desplieguen una reformulación de los procesos políticos y raciales que fundaron la modernidad⁶².

Parece importante reconocer que la modernidad como expansión imperial, fue posible por el despliegue de una microfísica del poder (Foucault, 1979:146) y una sociogenia (Fanon, 2009:45) que controla la vida humana (procesos que van del cristianismo al sistema mundo/moderno/colonial (Grosfoguel, 2013:40). Frente a ello, un elemento principal de lo festivo- ritual en San Antonio de la Laguna, será la forma en que nuestra comunidad ha creado órdenes de comunicación intrínsecos a la vida cotidiana. Vemos que a través de esta comunicación íntima se organiza un cauteloso sistema de reproducción cultural intrínsecamente relacionado con su *“dimensión de vida”*. Es lo que llamamos *“micro-semiótica”*.

⁶² Otros nombres que Nathan Haymes asigna a este proceso será el de resistencia pedagógica que *“consistía en el esfuerzo desesperado del esclavo de acordar y asumir su patrimonio, mediante cuentos, las canciones y los rituales de confirmación y el auto-nombramiento”* (Nathan, 2006:224).

La “micro-semiótica” es una configuración histórica que nace cuando los “cuerpos de los indios se fueron convirtiendo en el único lugar que podía facilitar la presencia de las deidades locales” (Romero, 2017:65). Ella estará definida por diversos sistemas de “comunicación vivencial” que en principio formaron parte de ordenes de resistencia al sistema colonial y hoy lo hacen frente a los diferentes procesos de colonialidad.⁶³

Ídolos minúsculos, recipientes rituales, hierbas y plantas alucinógenas, objetos que habían sido escogidos por un antepasado, el “cabo del linaje”, debían quedarse en el seno de la casa y dispersar con su sola presencia los beneficios de la fuerza que contenían. Memoria del grupo doméstico, en competencia directa con las imágenes cristianas, esos paquetes sagrados perdieron poco a poco, ante el embate de las guerras, de la dispersión de las familias, del olvido y de la clandestinidad, la función que antes era suya (Gruzinski, 1994:176)

Como será analizado en San Antonio de la Laguna, este proceso de clandestinidad sigue siendo el centro de la articulación de lo festivo-ritual. Lo festivo es el espacio donde se conjugan varias formas “micro-semióticas” de “comunicación vivencial” que se organizan en la vida cotidiana y convergen en espacios y momentos de primera importancia para la comunidad.

El no comprender estos procesos desarrollados en la vida íntima familiar (que organiza una disidencia “cultural”⁶⁴) es lo que ha construido todo un lenguaje u órdenes teóricos que asignan diferentes adjetivos que indirectamente descalifican dicho conocimiento: supersticiones, cosmovisiones, ordenes mágicos o la existencia de cierta racionalidad interna. Tales referentes no permiten una

⁶³ La colonialidad se hace presente de diferentes formas en el desarrollo de las prácticas festivo-ritual: sobre la colonialidad del poder instalada en 1492 en el continente y en 1532 en los Andes, fue iniciada con la demonización de lo festivo y transformada en el siglo XIX, como explicaremos más adelante, en Folklorización de lo festivo. Esto se complementa en el siglo XX con el surgimiento de la mercantilización y patrimonialización de lo festivo. Todos estos dispositivos específicos que sirven para vaciar de contenido epistémico de los distintos campos de la realidad, consolidan el modo colonial de reproducción de las prácticas culturales (Romero, 2017: 81)

⁶⁴ Dicha disidencia cultural será el referente externo de otra posibilidad de vida, será a la par una construcción desde la resistencia al desarrollo colonial: éste, así como el proceso colonial fue el resultado de un proyecto articulado como consecuencia de la conquista y tuvo la posibilidad de producir un sujeto distinto al ego conquiro, aquel que desde ahora estamos denominando sujeto descentrado. Por su intento de reproducir acciones, prácticas y representaciones que fueron parte de un proyecto también distinto a la colonial (Romero, 2017:14)

comprensión de esa “*dimensión del conocimiento*” donde las formas festivas-rituales forman parte de un lenguaje clandestino históricamente articulado.

Es sumamente importante reconocer que lo festivo-ritual se organiza en los núcleos familiares, es decir, se organiza en la intimidad del hogar como sistemas “*comunicación vivencial*”. Será este espacio de experiencia cotidiana el lugar por excelencia de la comunicación y reproducción de dichas fronteras culturales. Por ello, reconocemos que lo festivo ritual y su micro-semiotica son producto de la herida colonial que persiguió encarnizadamente las diferentes formas míticas y festivo-rituales:

Hasta que poco a poco se va refugiando en los recónditos espacios de las comunidades más alejadas de los centros urbanos, en su latencia cíclica, en los márgenes, donde es casi inexistente para las élites y las poblaciones urbanas. Así, aguardará por próxima coyuntura para ser des-encubierta u desplegar su insurgencia. Sin embargo, el proceso de des-encubrimiento, para hacerse factible, debía estar situado políticamente en la exterioridad. Esto significaba conocer y ser parte del proceso de encubrimiento y conocer y hacerse parte de la necesidad de des-encubrimiento, es así como se puede dar cuenta de los límites de la ontología moderna occidental, para comprender otros horizontes de sentido, y de la necesidad de tránsito hacia otras posibilidades de pensar el presente (Romero, 2017:71).

Dicha “*micro-semiótica*” es ejemplificada de forma clara en los oratorios históricamente existentes en San Antonio de la Laguna. Apenas hace una década, las casas tenían a su costado unas pequeñas capillas donde contenían imágenes de santos⁶⁵. Las capillas estaban organizadas bajo los mismos sistemas festivos-rituales de la iglesia principal. Ellos (los



Foto tomada del trabajo de Cortés Ruiz (1972)

oratorios) llevaban eventos festivos-rituales periodizados según las formas

⁶⁵ Aun hoy, se siguen realizando diferentes altares al interior de los hogares.

temporales de la comunidad y de igual forma involucraban el padrinazgo y la relación con ciertas imágenes y santos.

Un estudio que refleja dicho tema en relación a San Antonio de la Laguna, será el trabajo de Cortés (1972) con el subtítulo: la organización familiar y lo mágico religioso en el culto al oratorio. En su estudio podemos ver reflejados dos temas de suma importancia para este estudio: el primero es la clasificación y etiquetación de tales prácticas como supersticiones o magia. El segundo será la manera en que su estudio hace claramente visible cómo es que se organiza la “micro-semiótica” en la intimidad de la vida familiar. Como veremos más adelante, esta “micro-semiótica” sigue constituyendo la base principal de articulación comunitaria en lo festivo-ritual del santo patrón el 13 de junio. Dicho proceso es descrito de la siguiente manera en el caso de San Simón y San Antonio de la Laguna:

Por todo lo expuesto se comprueba que la multitud de imágenes, existentes en los altares de los oratorios de la región de Ixtlahuacan, encierra en cierto modo reminiscencias de las primeras formas que guardaban el culto indígena, de cuando ocurrió la sustitución de deidades. El propio Soustelle hace alusión de que, alrededor de una treintena de años antes en su estudio -1906-, se llevaban a cabo ciertos ritos en honor de unas estatuillas de barro; en torno a eso, dice: “El tío y el abuelo de mi informante, ya desaparecidos, hacían pequeñas estatuas de barro cocido las que decoraban con cal; eran representaciones de hombres y mujeres generalmente desnudos...(esto no constituye un hecho moderno sobre un rito, sin arcaico)...cada año o cada dos años se celebraba un “fandaguito” (Tibaskwa) en honor de estos ídolos (Cortés 1972: 95).

En estas manifestaciones festivas-rituales es posible observar la manera en que, la ritualidad clandestina va de la mano con procesos históricos de transformación semiótica de los contenidos, figuras y formas existentes en los oratorios y en la iglesia principal. Hablamos de transformaciones históricas graduales producto del contacto entre la comunidad y la dinámica global⁶⁶.

Como vemos, las formas semióticas a comienzos del siglo XX eran radicalmente diferentes a las actuales configuradas directamente como la imagen de los santos

⁶⁶ Lo que Rivera Cusicanqui llama en el caso Aymara “desplazador semiótico” que crea un método de traducción e integración de entidades presentes y futuras que pueden ser incluso ajenas a la cultura (Rivera Cusicanqui, 2015(A):207).

católicos. De lo anterior es posible cuestionar las macro-narrativas que plantean “la decapitación de los pueblos originarios” y la “desestructuración completa de sus órdenes simbólicos” tras la consumación de la conquista. Es el caso descrito por Rivera Cusicanqui en el problema del barroco Andino:

Un caso entre muchos es el de las pinturas coloniales del barroco antiguo andino, ideadas por la iglesia de la contrarreforma como medio de conversión de los indios al catolicismo, que, al integrarse a los ritos agrícolas y fiestas patronales, son reinterpretados en un sentido autónomo y hasta subversivo (Rivera Cusicanqui, 2015(A):71).

Habría que comprender el proceso colonial bajo la gran diversidad de formas en las que se desarrolló. Es factible pensar que en ciertos espacios (sobre todo los centros políticos prehispánicos)⁶⁷ la violencia política y militar hizo central la figura de los santos en lo festivo-ritual, pero, por otro lado, también es válida la reflexión sobre las transformaciones transculturales vividas en el proceso histórico. Parece



Foto tomada del trabajo de Cortés Ruiz (1972)

importante también tener en cuenta un doble proceso de transformación semiótica. Por un lado, la semiótica europea al contacto con “América” reconfiguró todos sus órdenes y relaciones espaciales (O’Gorman, 1977:147); por otro lado, esta transculturación se hizo presente en el contacto gradual e histórico de los pueblos originarios en su más importante expresión estética: los santos patronos.

Ambas sociedades confrontaron el reto de transmutar la geografía en alguna forma de lo inteligible. Los unos entendieron su tarea como la de dominar y extirpar, los más entendieron

⁶⁷ Dirá López Austin: *todo iba muy bien, hasta que algunos engaños fueron descubiertos: se encontró bajo Santa Ana, e la Sierra de Tlaxcala, el Toci; bajo San Juan Evangelista, en Tiaquizmanalco, a Telpochtli Tezcatlipoca; y el más grave, bajo la Virgen de Guadalupe, en el Tepeyac, a Tonatzin, con gran indignación de quien denunció los hechos (...)* (López Austin, 1973:76).

como un gesto de restitución y reconstitución. Los unos trajeron cultos sincréticos ya hace mucho, atados a la letra de la palabra divina y a la escolástica de un Dios patriarcal. Los más transitaron por los siglos coloniales y postcoloniales caminando, bailando y produciendo vida sobre esa densidad semántica inscrita en el paisaje, en el cosmos, en el/la pacha (Rivera Cusicanqui, 2015(A):228)

Comprender la presencia de los santos católicos en San Antonio de la Laguna como parte de un proceso gradual de transformación semiótica, nos permite aproximarnos más a su naturaleza y relaciones de comunicación “micro-semiótica”. Primeramente, dichos oratorios han contenido en las últimas



Foto tomada del trabajo de Cortés Ruíz (1972)

décadas santos católicos, pero hasta hoy, tales espacios míticos continúan siendo definidos como supersticiones exteriores a la religiosidad católica oficial. Por ello cuando hablamos de los oratorios, estamos hablando de un espacio clandestino de reproducción cultural en la vida íntima de la familia donde la transformación semiótica ha sido un cambio paulatino.

Otro elemento que muestra esta transformación semiótica gradual e histórica, tendrá que ver con la raíz lingüística que relaciona la palabra *kimi* con la imagen de la cruz⁶⁸. La palabra *kí-mí* será la palabra utilizada para lo que en español es definido como cruz, pero en lengua Jñatio, la palabra es utilizada para señalar a una serpiente. En ello se refleja una línea directa sobre la influencia que la ideología que Zuyuá ejerció sobre dicha población y muestra claramente el cambio gradual de la semiótica actual en las últimas décadas.

⁶⁸ Vale la pena retomar un fragmento de dicho trabajo: *Como ha de comprenderse, en la constitución y presencia de las cruces e imágenes en los oratorios, hay tendencias a la invariabilidad en sus formas, dimensiones y números. Cuando las cruces son sustituidas se requiere que la “nueva” sea copiada exactamente de la “vieja” para lo cual se recurre a un carpintero de Donato Guerra a donde se lleva la cruz que ha de ser cambiada. Se dice, además, que la cruz debe ser siempre de madera de cedro (Cortés, 1979:111).*

Vemos primeramente que el oratorio representa una transformación gradual de los referentes semióticos de la comunidad, referentes que aún siguen transformándose en relación con los nuevos órdenes globales, valores e ideologías surgidas en las dinámicas interculturales (esto se refleja en nuevas formas religiosas cristianas y pentecostales que no abordo por espacio). No hablamos simplemente de imposiciones violentas que consiste en la decapitación de los órdenes simbólicos prehispánicos, sino, de transfiguraciones semióticas que reflejan la dinámica a través de la cual la capacidad autónoma y cultural de la comunidad se enmarca en las relaciones globales.

Hablamos de una dinámica que ha transformado sus referentes ideológicos bajo procesos de comunicación interminables, *“Así, Jesucristo, el desarrollo, la democracia, la historia y otras figuras son permanentemente integradas en la estructura dinámica cosmológica”* (Rivera Cusicanqui, 2015(A):207).

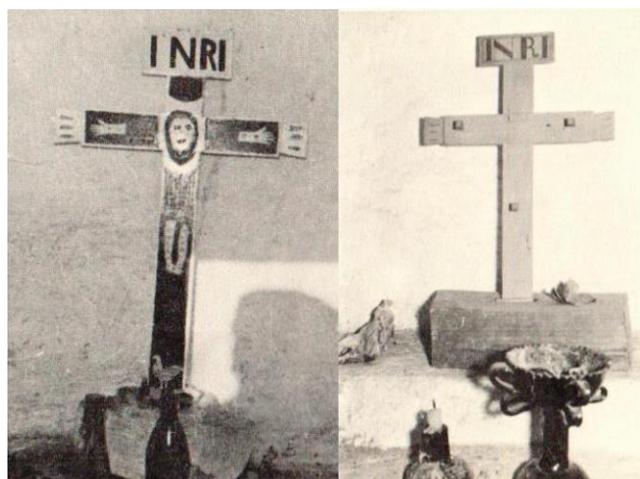


Foto tomada del trabajo de Cortés Ruíz (1972)

Como ya ha sido mencionado en otro espacio del texto, es posible pensar una *“cultura profunda”* que se integra a la dinámica mundial. Lo anterior es un factor esencial para comprender el proceso de integración y transculturación a través del cual se organizan las adopciones, decodificaciones y reordenamientos semánticos que se configuran en referencia al *“la cultura profunda”* (y la marca histórica de la violencia colonial).

Desde lo expuesto anteriormente, encontramos una doble naturaleza que ordena los oratorios-rituales de San Antonio de la Laguna: primero son configuraciones *“micro-semióticas”* producto de la persecución y demonización del conocimiento, ellos se articulan como un sistema injertado en la intimidad familiar que reproduce los referentes culturales de la comunidad. Segundo dicha *“micro-semiótica”* está

inmersa en una dinámica de comunicación global que ha hecho posible la transformación de los referentes semióticos y órdenes semánticos en relación directa con la “*cultura profunda*” de la comunidad. No comprender estas dos naturalezas en los oratorios de San Antonio de la Laguna, es la causa por la que se ha construido un sinfín de adjetivos discriminatorios hacia dichas prácticas. Vale la pena retomar el siguiente ejemplo que hace referencia a dichos espacios:

De acuerdo a lo anterior pensamos que una de las diferencias fundamentales entre el culto a los altares de las viviendas y el de las capillas u oratorios es que: los primeros encierran aspectos más encaminados a lo religioso; en cambio, en los segundos existe la inclinación más hacia lo mágico-religioso tanto que, en unos, el ámbito familiar es más reducido que en los otros (Cortés, 1972:97).

Los análisis basados en la “racionalidad” que busca controlar las significaciones y el comportamiento de la diferencia cultural, son un reflejo de los constantes proyectos de investigación emprendidos desde lo que Romero describe como “*la situación de exterioridad*” (2017:71). Desde la exterioridad a los procesos culturales de San Antonio, se crea un sinfín de interpretaciones externas y descomprometidas con la comunidad, esto sucede a través de diferentes acercamientos que reducen dichas manifestaciones rituales a conceptos como los de magia o supersticiones. Estas fronteras teóricas permiten satisfacer las demandas epistemológicas que han edificado la hegemonía del pensamiento válido.

En el caso de las prácticas festivas-rituales, Romero llama a dichos acercamientos como “*folklorización*” (2015:31)⁶⁹, esto quiere decir que dentro del análisis teórico se eliminan los aspectos míticos y sensitivos que componen dichas manifestaciones. Así, esos referentes de conocimiento que forman parte de un complejo orden de convivencia con el mundo (podríamos hablar de un sentir-pensar) son reducidos a manifestaciones “mágicas o significados subterráneos” que

⁶⁹ Así, describirá Romero Flores la profunda relación entre la extirpación y la folklorización: *al tomar conciencia de que cada uno de nosotros está reproduciendo la práctica <<extirpadora>> como enajenación, fundada en el siglo XVI como <<idolatría>> por el régimen colonial y restituida como <<folklore>> , <<turismo>>, <<identidad>> y <<cultura>> por el régimen republicano, debemos darnos cuenta de que es nuestra propia subjetividad la que se está manifestando desde nuestro interior reproduciendo la colonialidad en nuestro mundo y desde nosotros mismos (Romero, 2014:111).*

refuerzan la idea de totalidad de la dimensión de la modernidad. El control sistemático de significaciones antecede su reducción a formas mágico-religiosas:

De San Simón de la Laguna, también podemos afirmar que aquellos aspectos mágico-religioso pueden darse en su mundo de lo sobrenatural. Estudio de otras comunidades nos muestran esta situación; así, se afirma para la cultura tzotzil que “como su sistema cosmológico está construido sobre bases mágico-religiosas”, las causas y las curaciones de la enfermedad en su opinión son en gran medida inteligibles por medio de principios sobrenaturales y atribuibles a ellos (Cortés, 1972:96).

Si comprendemos al conocimiento únicamente desde la racionalidad que “*ha subsumido al conocimiento como sensibilidad, ha degradado al conocimiento como fe y ha glorificado al conocimiento como razón*” (Romero, 2012:237), entonces negamos el conocimiento que es “*convivencia con el mundo*” y todo relacionado al mismo queda definido como un proyecto de control: control sobre la naturaleza, control sobre lo significados, control sobre la vida, control sobre lo que no se comprende. Bajo esta lógica, la epistemología de la colonialidad parte de “*las relaciones sujeto objeto*” que “*reproducen el paradigma de la conciencia*” (Romero, 2017:10).

El racionalismo fue posible gracias a la extirpación que hoy se organiza como folklorización (Romero, 2015:18). Las implicaciones de ello se reflejan en una reducción teórica sobre estas prácticas convertidas en supersticiones o elementos “inconscientes” a descifrar”. Bajo estas relaciones teóricas se configuran las nuevas dinámicas ideológicas de persecución y discriminación a toda manifestación alterna o diferenciada al paradigma de la razón donde se pensó que “*el conocimiento del sujeto era posible más*



Foto tomada del trabajo de Cortés Ruiz (1972)

allá del objeto de conocimiento” (Mignolo, 2000:60).

El término de “magia” alineado con el de “brujería” (que han sido la base descriptiva de la mayoría de acercamiento teóricos al respecto de los oratorios) lleva una relación directa con el origen occidental de su sentido⁷⁰. Los análisis de Grosfoguel muestran que dicho término nació enmarcado como un sistema que justificó ideológicamente la persecución y el ejercicio de métodos violentos de extirpación idolátrica, todo ello se organizó con la finalidad de controlar y destruir la diversidad de formas de conocimiento diferenciadas al orden colonial cristiano (2013:35). Por lo tanto, catalogar de esta manera dichas formas de “comunicación vivencial”, implica una desustancialización de la profunda forma de comprender la vida interna a dichas manifestaciones. Estas prácticas festivo-rituales han sido de forma milenaria un referente de resistencia a las “verdades” producidas por los diferentes modos y momentos de imposición imperial, colonial y neo-colonial:

Con esto queremos decir que el momento festivo es el momento de la reproducción por excelencia de los saberes construidos milenariamente por los pueblos.

Entonces, la colonialidad del saber, en su forma de aproximación a las prácticas generales y a lo festivo en particular, se ha ocupado de vaciar aquellos contenidos profundos que eran parte del modo de ser y vivir la vida (Romero, 2017:102)

Más que magia, lo que se hace presente en las relaciones míticas de los oratorios, son los referentes cognitivos de una base epistemológica que comprende a la vida humana inmersa a la dinámica cosmológica universal (Rivera-Cusicanqui, 2015(B). Epistemológicamente, esto representa un referente profundo de conocimiento que tiene como valor fundamental “*la producción y reproducción de la vida*” (Romero, 2012:238). En estas relaciones cosmológicas básicas de la epistemología Jñatio, el

⁷⁰ En este sentido, dichos referentes conceptuales se fueron constituyendo y organizando como bases ideológicas a través de las cuales el poder hegemónico del Estado colonial, hizo latente la persecución a otras posibilidades de vida: *millones de mujeres fueron quemadas vivas bajo acusaciones de brujería en el periodo moderno inicial. Debido a su autoridad y liderazgo, el ataque contra estas mujeres era una estrategia para consolidar el patriarcalismo cristiano-céntrico y para destruir las formas comunales de propiedad de la tierra. La inquisición estuvo a la cabeza de esta ofensiva. La acusación era un ataque contra millones de mujeres cuya autonomía, liderazgo y conocimiento amenazaba la teología cristiana, la autoridad de la iglesia y el poder de la aristocracia, la cual se había convertido en una clase capitalista trasnacional en las colonias, así como en la agricultura europea (Grosfoguel, 2013: 51)*

cosmos se hace presente en la transformación ecológica de la cual es parte la vida social⁷¹. Lo que ha sido muy bien descrito por Romero en otras prácticas festivas con similares aspiraciones de vida:

Esto implica otro lugar de enunciación, un lugar en el que la realidad no está escindida y a partir de la cual se pueden generar formas diferentes de comprensión de la realidad, en la que razón, fe y sensibilidad se mueven articuladas en dirección de la producción y reproducción de la vida. En el caso específico de los Andes, no se trata sólo de la vida humana, se trata de la vida de la comunidad humana, de la comunidad de deidades y de la naturaleza, esto implica pensar en una idea de totalidad en la que el planeta y la biosfera también son parte (Romero, 2012:239).

3.2.1 La “fe”, los oratorios y articulación de lo festivo-ritual (llego la baxcua)

Es inevitable cuando se aborda el problema de lo festivo-ritual o de los oratorios, tratar el problema de la “fe”, ella da sentido a la organización y participación comunitaria que existe en estas manifestaciones rituales. A grandes rasgos y de manera introductoria, podemos simplificar que cuando se habla de fe hacemos referencia al cambio constante que existe en la vida. La “fe” como conocimiento (Romero, 2012:238) implica la posibilidad de transformar la vida en conexión con la fuerza universal del cosmos.⁷²

Como ya ha sido bastante analizado, el proceso festivo-ritual está configurado por las relaciones de poder que atraviesan todo el cuerpo social de la comunidad; en este sentido, la “fe” será el conocimiento donde se inscribe la posibilidad de cambio

⁷¹ Parece importante retomar la reflexión de Martínez Luna: *El ser y nacer en un ámbito natural, permite a la persona hacerse entender su dependencia de la naturaleza que la rodea. El pensamiento que se ejercita está directamente vinculado con lo natural, porque se vive y rodea de ello, no únicamente de seres humanos establecidos. Tiene relación directa con la tierra de la que se obtiene el alimento y, por lo mismo, se comprende que es de quien se depende (2010: 32)*

⁷² La fe que será uno de los elementos esenciales para hablar de lo festivo-ritual que, en las relaciones de fe, sensibilidad y razón, es un elemento de transformación es primordial: *Esta dinámica es un movimiento ordenador. Se trata de un proceso en el que lo festivo ordena el movimiento y el ritmo de la vida de los Andes y es, entorno a lo festivo, que se definen las diferentes actividades que irán cambiando en función dinámica y son las diversas actividades las que, desde sus diferentes formas posibles, se orientan en función de la alimentación de la vida (Romero, 2012: 240)*

frente a esas relaciones de poder y problemas en la armonía de la vida cotidiana. Esas diversas relaciones entre poder y fe permiten la articulación de lo festivo-ritual:

“lo festivo no es el pasado, es el presente y sus problemas, sus conflictos y sus disputas, nos están comunicando los conflictos del presente, más allá de lo festivo, y son estos los que nos pueden ayudar a proyectar las posibilidades de un futuro otro” (Romero, 2012: 9).

En este caso, la “fe” como un proceso de re-existencia frente a las relaciones de poder que se hacen presentes en la vida de la comunidad, hace referencia al lugar que ocupan los sujetos dentro de las relaciones de explotación social y sus consecuencias reales en sufrimiento humano: pobreza, enfermedad, dolor, machismo, violencia etc. Desde la “fe”, dichas relaciones son proyectadas como parte de una temporalidad transitiva en la cual las formas de prepotencia, imposición o problemas de salud no son eternas. La lógica que se desprende de esta manifestación colectiva, tendrá que ver con un universo jamás terminado y en una dinámica que se refleja en todos los elementos constitutivos de la vida humana y ecológica: la fe es la expresión colectiva que reconoce las fuerzas no comprendidas, no controlables, no definibles que rodean la vida y que hacen posible el cambio constante (es el conocimiento de los de abajo).

Hemos descrito una parte sustancial de las relaciones internas contenidas en los oratorios y el orden festivo. Con lo anterior reconocemos que la idea de “magia” está totalmente desubicada de las relaciones reales que dan sentido a los oratorios. Por el contrario, reconocemos las relaciones que en el caso andino y muchos otros pueblos originarios representa la imagen y la fe:

La devoción no se profesa específicamente a los cuadros, sino a los númenes que representan. La Virgen y los Santos echan raíces en el cosmos andino y se asocian con las energías contradictoras de cada lugar, en un palimpsesto que descubre diversos horizontes de sentido a lo largo de cada ciclo anual. Desde la materialidad del yeso o la pintura al óleo, la imagen santa es a la vez singular, polifacética y múltiple. No es epifenó de una deidad única y abstracta. Vírgenes y santos abriga diferencias y conexiones peculiares, significados y relatos míticos trajinados, transformados y releídos, la trama territorial se inscribe finalmente en los cuerpos, en las formas de beber, danzar y compartir la comida y la cama. Este es el modo en que cada quién siente en su carne y en el espacio circundante, la poderosa fuerza de lo sagrado. (Rivera Cusicanqui, 2015(A):223)

En San Antonio como ya lo he hecho notar, *la xoñi-huma* (el universo o el cosmos) tendrá una fuerte relación con el referente semántico que traducido al español podría indicar la presencia del universo en la tierra (la tierra como planeta como *tr'e-xoñi hūma*). Lo anterior se refleja en las hierbas medicinales que deben cortarse según los ciclos de la luna, en los tiempos agrarios que dependen de las estrellas, las lluvias y las relaciones entre *jiarü* y *säna* (entre el sol y la luna) que se entretajan como parte de una dimensión del conocimiento donde las relaciones con el cosmos son un proceso cotidiano que conglera una mítica que da sentido al vivir. Dentro de estas relaciones, lo que llamamos “fe” es la manifestación o la materialización de una experiencia cognitiva que nos relaciona con el mundo social y ecológico como parte de la dinámica universal presente en la vida diaria, tanto que aun los viejos de la comunidad juran en nombre del sol: Tzi jiarü, los antiguos referentes lingüísticos sobre lo sagrado: Säana (luna), Jiarü (sol).

En este sentido, la fe no se refiere a un dios (padre machista patriarcal y racista) nombre colonialista y monopólico con el cual se justificó el proceso de colonización de las sensibilidades (Grosfoguel y Dussel , 2014) ⁷³. Por el contrario, la convivencia mítica cotidiana de la “fe” es una relación con la dinámica infinita de la vida que en lengua Jñatio tiene sentido como la “*tr'e xoñi-huma*” (el planeta) y las fuerzas universales que se hacen presentes en los procesos emergentes de la vida (la autopoiesis) en todas sus magnitudes.

Muy por el contrario a comprender la “fe” como un orden fatalista y determinista de la vida, la fe de los oratorios y su articulación en lo festivo-ritual en San Antonio de la Laguna, tendrá que ver con la forma en la cual la comunidad (ya quedará más

⁷³ La idea de Dios nace en el proceso de expansión del poder imperial Romano, lo que es bien descrito por Grosfoguel: *Absorbe y coopta o intenta cooptar este movimiento espiritual, y entonces ahora se fetichiza el Estado, porque ahora si usted critica el Estado, y si usted critica las estructuras representativas de Dios en la tierra, usted pasa a ser inmediatamente parte de las fuerzas del mal, o parte del demonio. Entonces, ese mecanismo fue muy útil para los poderes de la época para poder irse entonces contra los movimientos que le contestaban, sobre todo movimientos anti-imperialistas, entonces tu transformas el cristianismo en cristiandad, transformas la teología, fetichizas el poder, lo sacralizas en el poder del imperio Romano de Constantino y de ahí en adelante cualquier cosa que amenace los dogmas de la iglesia y los dogmas de la cristiandad entonces se transforma en parte de ese mundo material que es sospechoso, siempre sospechoso, porque ese mundo material tiene las manos del demonio por ahí caminando. Se establece entonces la imagen, una imagen que no existía antes de dios en la cristiandad* (Grosfoguel y Dussel 2014).

desarrollado) influye en la vida, en el mundo ecológico y en sus propios problemas colectivos. Cuando hablamos de “fe”, no hacemos referencia a la ideología impositiva de la religiosidad que claramente se relaciona con lo que Marx describió hace casi 150 años cuando afirmó que la “religión es el opio del pueblo” (Marx, 1968:4),⁷⁴ sino a la forma en que la comunidad se integra en diversas relaciones de esperanzas frente a la exclusión, la pobreza, la violencia o la enfermedad.

La “fe” será un “dispositivo” que junto con los demás órdenes “micro-semióticos”, actúa sobre las condiciones creadas por la estratificación y las imposiciones violentas desde la época colonial. Así, es factible comprenderla como un dispositivo que permite un reordenamiento de re-existencia que ha sido bien descrito por Javier Romero:

No hay duda, de que las comunidades interiorizadas por aquel proyecto han ido produciendo una serie de dispositivos y “formas” que han activado reacciones contra la dominación colonial. Sin embargo, aquí es importante hacer una aclaración de fondo. Como menciona Albán, la re-existencia implica inventarse la vida, pero no con cualquier sentido de invención, se trata, como intuye el autor de la cita, de un sentido de re-elaboración de la vida. Pero este sentido no aparece de la nada. Como mencionamos en las líneas anteriores, las acciones de un determinado sujeto están directamente relacionadas con un proyecto, en términos políticos, y si bien existen distintas acciones, circunstancias y procesos que se activan a partir de determinados dispositivos, cada dispositivo diferente puede activar una acción particular o una circunstancia o proceso distinto, y así muchos dispositivos pueden servir para que la realidad se mueva con determinado sentido y una determinada dirección (Romero, 2017: 78).

Contra el conocimiento que busca controlar la vida (el racionalismo), la “fe” es un medio (dispositivo en términos de Romero Flores) esencial para “la reproducción de la misma”, ella implica la posibilidad de cambio que cuestiona la estabilidad social, sus órdenes y jerarquías que como ha sido muy bien estudiado por Bourdieu se presuponen eternas en una dinámica de conservación (Bourdieu, 1990:137). Podemos reconocer que la “fe” se ordena como un “contra discurso” ya que el discurso hegemónico del hábitus reproducidos en las diferentes esferas de la vida

⁷⁴ Dirá Marx: *La religión es el sollozo de la criatura oprimida, es el significado real del mundo sin corazón, así como es el espíritu de una época privada de espíritu. Es el opio del pueblo* (1968:4).

(los campos), se autorepresenta como eterno y reproduce las relaciones asimétricas que permiten el control del capital simbólico.

Por el contrario, este dispositivo hace referencia a nuestra existencia como algo no terminado y con la posibilidad infinita de cambio. Por ello podemos comprender que las relaciones sociales son inconclusas y siempre en una constante transformación, esto se refleja en la fuerza del *xoñi-hüma* como la posibilidad dinámica de la vida, es la vida con un camino por andar.

Comprender que la “fe” como posibilidad de cambio por la presencia de la fuerza cósmica de la “*xoñi-huma*”, se materializa con la participación colectiva en diferentes manifestaciones comunitarias esenciales para la reproducir la vida. Es importante señalar que es a través de la “fe” que se organiza la coordinación comunitaria que participa colectivamente en lo festivo-ritual. Por ello, no es un dispositivo autoreferente que puede ser ejercido por el individuo sino que, demanda el consenso colectivo que acepta sus presupuestos y comparte dicha visión de cambio. Así notamos que, el medio de ejercicio para la “fe” como conocimiento es la colectividad.

Estas relaciones con la fuerza de la vida no se definen bajo la lógica individualidad (cristianismo eurocéntrico), sino en la relación comunidad-mundo-universo que ordena el camino que la comunidad aborda para intervenir en la vida a través de la colectividad. En San Antonio, la “fe” es acción y transformación del entorno, por ello, lo festivo será el momento, espacio y medio a través del cual la “fe” influye en la reproducción de la vida. Esto retrata de manera perfecta el papel de los oratorios en la re-existencia de San Antonio de la Laguna.

Dichos recintos ubicados al costado de los hogares tenían una característica muy particular. Apenas hace una década ayudaban a construir en la intimidad familiar los referentes de “fe” que han sido perseguidos y discriminados históricamente. Dichas prácticas de “fe” (y culturales) darán sentido y permitirán la articulación de lo festivo-ritual como espacio donde se conjugan la “*micro-semiótica*” (el trabajo de Cortés cita la siguiente información recabada por un informante de la comunidad):

Aquí en el pueblo de San Simón se cuenta que los “abuelos” no tenían “que hacer”, en los tiempos que no se trabaja la “milpa”, pues había mucho “lugar de descanso”; entonces, los abuelos –que eran muy alegres- dijeron: vamos a hacer fiesta para bailar, para comer mole y para beber Sénde. Pero a honor de qué, dijeron; entonces fue que hicieron los oratorios para a ellos hacerles fiesta. (Cortés, 1972:113)”

Por lo anterior es claro que la “fe” contenida en los oratorios junto a sus formas e imágenes (que habrán de desarrollarse como referentes de “*comunicación vivencial*”), serán las bases que permite ordenar la manifestación festiva-ritual ya que “*la ausencia de fiesta es sinónimo de muerte*” (Romero, 2012:242). En resumen, podríamos afirmar que la vida se alimenta en lo festivo cuando la colectividad comparte y se reproduce culturalmente. En medio de esto, la “fe” es un espacio productor de colectividad que reproduce los ciclos de la vida, pues ella se reproduce en la alegría comunitaria que permite su existencia y trascendencia. No hablamos de sistemas simbólicos únicamente, sino, de conocimientos reales y tangibles sobre la manera en que una dimensión del conocimiento se hace efectiva sobre el mundo (*Tré xoñi-huma*) y su espacio de vida, lo cual será la base de otro referente mítico de organización social frente al homólatra de la colonialidad:

La espiritualidad es una expresión identitaria que se reproduce según el contexto; la religión es lo contrario, se impone en sociedades que ven en el hombre el centro del todo. Es por esto que la vida, la economía y la cultura de los pueblos originarios se orientará a la sobrevivencia digna, mientras que la vida de los pueblos impuestos se dirigirá hacia la eficiencia, la rentabilidad y tendrá como instrumento central la acumulación de capital en beneficio de pocos y en perjuicio de la mayoría. (Martínez Luna, 2010:99)

3.2.2 Comienzo de la fiesta

Comprendemos que los oratorios reflejan la manera en que la fe y las formas de relacionarse con la vida, se articulan de forma “micro-semiótica” en la intimidad y cercanía de la vida colectiva construida por núcleos familiares, los cuales (como se verá más adelante) convergen el 13 de junio: el día de San Antonio, espacio donde se celebra la reproducción de la vida.

Pero además de la “fe” esta micro-semiótica circula por toda la realidad social en San Antonio de la Laguna. Esto es muy latente en muchos y diferentes sistemas de “*comunicación vivencial*” que van desde la alimentación, la artesanía y el lenguaje desconocido por las formas institucionales o la religiosidad oficial.⁷⁵ Lo anterior podremos corroborarlo en el caso del “saludo” (el zengüa) que funciona como un elemento esencial de “*comunicación vivencial*” y es una parte elemental la atmosfera creada en la dinámica festiva. “*El zengüa*” comunica de forma experiencial relaciones cotidianas y valores que hacen referencia a la trascendencia de la colectividad como valor primordial. Esta micro-semiótica es un proceso muy presente en la gran mayoría de pueblos originarios en América.

La iglesia y el dinero, nuevas wak'as coloniales, se inscriben así en un tejido semántico denso y laboriosamente construido, conectando espacios distantes en un marco panandino que reactualiza los gestos, motivos y prácticas de sentido, que descifran y penetran por las grietas de la violencia colonial, rearticulando lo desquiciado, juntando fuerzas para remendar la “red de agujeros” en que se transformó el cosmos (Rivera Cusicanqui, 2015(A):222)

Entre estas prácticas re-articuladas dentro de la comunidad está el saludo. “*El zengüa*” en San Antonio es una relación de respeto y una práctica diaria y cotidiana. Al cruzar por la calle el saludo se constituye en un símbolo de reconocimiento colectivo que articula una organización discursiva contra hegemónica presente de manera ejemplar en la atmosfera festiva (como ya lo haremos claro). El saludo es un elemento muy importante en la socialización, al cruzar el camino se debe saludar apenas tocando la palma de las manos una vez al encontrarse y otra más al despedirse (cada persona que se encuentra en el camino realiza dicha actividad).

Podemos precisar que el “*zengüa*” forma parte de una práctica de “re-existencia” articulada en torno al orden festivo-ritual. En este sentido, el saludo es un reconocimiento “del nosotros” (“*nutzgoji*”) o de quienes componen la comunidad. El “*zengua*” será una manifestación que implica “reconocer” al “otro” como parte de la

⁷⁵ Dicho proceso ha estado siempre presente en el desarrollo histórico. Como ya lo hemos hecho notar, si hay alguna característica generalizada de las prácticas de resistencia de los pueblos originarios en toda América será la clandestinidad que constituye sus referentes organizacionales, podemos tomar el siguiente ejemplo: *hacia 1949 existían 898 escuelas indígenas mayormente autónomas, sostenidas y financiadas por comunidades y gremios de aymaras, rurales y urbanos, en un movimiento que Larson considera “semiclandestino”* (Rivera Cusicanqui, 2015(A):99)

comunidad y por lo tanto parte del nosotros mismo. Lo anterior se organiza en un lenguaje corporal basado en el reconocimiento y reciprocidad acompañado del “*has-maha*” (buenos días) “*tec-maha*” (buenas tardes-noches) además que los jóvenes llaman a los adultos “tíos” como una forma de respeto.

El “*zengüa*” es una actividad cotidiana de respeto que implica el reconocimiento como parte de nuestra comunidad y de nuestro círculo familiar. Es imprescindible señalar que este reconocimiento se da frente a un orden racista y discriminatorio cotidiano que ordena la vida social en modernidad, un orden que lleva como mensaje tácito el desprecio y discriminación a las propias formas culturales y una invención estereotípica de las características físicas. Pero cuando se desarrolla el saludo en San Antonio, va implícita una práctica de “*re-existencia*” donde el referente que construye el parteaguas del imaginario social es “el nosotros” (nutzgoji). En el “*zengua*” se reconoce a todos los miembros de la comunidad como valiosos, diversos y parte importante de la colectividad. Es a lo que en mixteco se le ha llamado el Na Kundeku:

Na Kundeku tnaae (convivamos un rato) es símbolo de aceptación pero también es una invitación a que el otro se muestre como es, oportunidad de que sea el mismo y lo demuestre. De esa manera el conocimiento será mutuo y después de él, no antes (López Bárcenas, s.f. 97).

Esta re-existencia que implica el reconocimiento como parte del nosotros (nutzgoji) es esencial para la reproducción de la comunidad:

Na Kundeku fortalece las relaciones humanas porque permite acercamiento, refrenda lazos humanos que fortalecen la comunidad y permiten al otro ser y desarrollarse, en un proceso recíproco de ida y vuelta, donde ganan los individuos, pero también la comunidad. Permite ser hospitalario y entender al otro en sus necesidades y aspiraciones. Hospitalidad conlleva solidaridad, la fundamenta, porque entiende que todos necesitamos de todos, nadie es autosuficiente por el mismo (López Bárcenas, s.f.:99)

El “*zengüa*” es una “*micro-semiótica*” que se realiza en la vida cotidiana con una doble naturaleza: por un lado, refuerza los lazos de convivencia, por otro, funciona como sistema de “*comunicación vivencial*” que permite una reinterpretación o “*re-existencia*” del nosotros frente al orden racial contenido en el imaginario social del

sistema mundo/moderno/colonial. Lo anterior se ve reflejado de manera ejemplar en lo festivo-ritual.

Las relaciones del imaginario social que enfrenta el “zengüa” las hemos descrito a manera de introducción en el tema sobre “la regulación mítica”. En dicho abordaje tratamos de mostrar que las prácticas rituales fueron el eje central de las relaciones de poder y expansión del proyecto de la colonialidad, por ello una de sus principales influencias en cuanto a características y organización de lo festivo-ritual, serán los procesos históricos de persecución y la represión a las diversidades míticas. Por lo analizado hasta aquí, es que podemos señalar que lo festivo-ritual tendrá como una de sus principales características la articulación de un espacio donde se ejerce un pronunciamiento comunitario frente a esas relaciones definidas por la micro-física del poder.

En otras palabras, *el “zengua” funciona en contra del ordenamiento coercitivo que define y sujeta a los individuos que componen el orden social” (Butler, 2001:103)⁷⁶. El reconocimiento colectivo que el “zengüa” cotidianamente realiza, revaloriza la existencia como parte de la comunidad, y de esta manera, enfrenta los escalafones sociales construidos por el proceso racista a través de una práctica de “comunicación vivencial” basada en la comunalidad:*

Lo comunal se manifiesta en forma y contenido en la vida comunitaria, es un modelo asociativo que sobrevive y se reproduce en regiones apartadas, olvidadas, y gracias a ello en la actualidad son veneros de oxígeno y de carbono, biodiversidad alimentaria, forestal y medicinal. Es asimismo reservorio de comportamientos, de normas asociativas que representan un modelo distinto de pensamiento (Martínez Luna, 2010:150)

Como tratamos de mostrar en el tema ¿Quién es San Antonio de la Laguna?, dicho proceso reproduce la colonialidad interna de los órdenes sociales y políticos de la modernidad enfrentados a su contraparte: lo indígena sinónimo de atraso; ello será un problema a resolver para el desarrollo del progreso y el Estado criollo uninacional (roto hasta 1994). Todo este orden estatal y global organizó en México las

⁷⁶ Por sujeción se comprende: *la transformación del alma en el marco encarcelador del cuerpo vacío. Por así decir, la interioridad de éste, convirtiéndola en superficie maleable que recibe los efectos unilaterales del poder disciplinario (Butler, 2001:99).*

relaciones y perspectivas racistas contenida en diferentes referentes ideológicos y políticos como el sistema de castas⁷⁷ (Montemayor, 2010:45), el positivismo (Zea, 1943:234) y el nuevo orden institucional del Estado moderno reflejado en sus fundadores ideológicos. Un caso ejemplar es el de Vasconcelos:

“ni a Washington, ni a Hamilton, ni a Jefferson a ninguno de los padres de la independencia yankee les pasó por la cabeza la idea absurda de que una piel roja debía ser el presidente o de que los negros debían ocupar los puestos desempeñados por los ingleses. Lo que nosotros debimos hacer es declarar que todos los españoles residentes en México debían ser tratados como mexicanos (Vasconcelos, 1998:193).

Durante lo festivo-ritual se verá reflejado “un contra orden discursivo de re-existencia” donde el “zengüa” despliega relaciones significadas y formas de convivencia que construyen una “comunicación vivencial”. En esta práctica se comunican valores colectivos y la resignificación “del nosotros” a través de una experiencia o una vivencia articulada en el saludo. Hablamos de una “micro-semiótica” de resistencia que va de la vida íntima y cotidiana hacia la manifestación masiva de lo festivo-ritual.



La fiesta inicia el 12 de junio con la “llamada víspera” que manifiesta el deseo de la llegada al día de la comunidad. Un primer elemento que es coordinado en la “víspera”, es el proceso en el cual las familias se reconocen unas a otras con un ciclo de visitas ordenado para recorrer la espacialidad de la comunidad. La tradición implica que las familias después de lanzar los

cohetes que anuncian la salida hacia otros hogares, llevan una canasta contenida con flores de color rojo.

⁷⁷ Será importante la forma en que Carlos Montemayor describe el proceso: *pero las diferencias con los pueblos indios no se asumieron como un dato cultural, sino predominantemente racial. Quedaron sometidos a un régimen de tutela y protección. Se les prohibió la igualdad de trato con los españoles e incluso con las castas. Otros hechos discriminatorios se agregaron: no podía vestir traje español ni tener caballas con silla y freno; tampoco armas (Montemayor, 2010:44).*

Al llegar a los hogares visitados, la familia que vive en esa casa está esperándolos para invitarlos a pasar, el encuentro comienza con el “*zengüa*” por parte de todos los que se reconocen miembros de la comunidad; todos y cada uno tocará las palmas de sus manos. En lo anterior existe un doble proceso de re-existencia semiótica o de re-invencción del nosotros. En primer lugar, las visitas a los hogares suceden en un mutuo respeto y llevando las flores rojas que serán la parte esencial que adorna el altar. En segundo, la recepción va acompañada de una hospitalidad donde el “tu” (nutzque) es de suma importancia para el “nosotros” (nutzgoji).

Después del saludo por tradición se entra al hogar y se toma asiento, se comparten algunos tamales, atoles o refrescos que será la forma en que el representante de cada hogar hace latente el interés por la visita. En este espacio se ofrece el elemento central de la convivencia comunitaria: el gusto de los alimentos producidos en la comunidad. Así *“se pone en evidencia la centralidad de la comida y de su labor productiva en el orden cósmico indígena”* (Rivera Cusicanqui, 2015(A):177).



En esta interacción se despliega una resignificación del “nosotros” frente a los estratos sociales desplegado por la colonialidad (con su trasfondo racista). La comunidad reordena los valores y reconoce a ese otro (otra familia) parte de la comunidad y por lo tanto como parte del nosotros (nutzgoji). Así, el acto de reconocernos construye las bases de una descolonización semiótica que rompe la hegemonía descriptiva de los polos antagónicos “indio-modernidad” e invierte tal relación 180 grados cuando en el reconocimiento mutuo revaloriza el ser, la cultura y las perspectivas espirituales. La visita y *“el zengüa”*, es el espacio semiótico en el que se produce “el nosotros” (nutzgoji) como fundamento básico de la comunalidad.

El “reconocernos” será una práctica de re-existencia frente a un orden que ha negado históricamente esta forma de vida y que ha inventado y creado una

caracterización de nuestras prácticas sin reconocer las profundas relaciones colectivas que ellas implican:

Los homólatras portan la bandera de la democracia, de la revolución, del cambio, del desarrollo, de la libertad, de la igualdad, de la fraternidad, de la solidaridad, sin ver que hay comunalicracia; y que debido a la complejidad de su pensamiento homólatra terminan nombrando “usos y costumbres”, sin advertir la sabiduría que porta la representación comunitaria, sin entender el trabajo y responsabilidad que esto implica, sin comprender el murmullo asambleario (Martínez Luna, 2010:159).



Dentro de los valores principales de los pueblos originarios, la comunidad es un orden social donde el “nosotros” es el valor primordial que hace posible la organización comunitaria y la reproducción de la vida. “El reconocimiento como parte de la comunidad” y “parte de nosotros” será una subversión semiótica por la cual *“reconocemos que lo indígena es una particularidad cultural del hacer comunitario”* (Martínez Luna, 2010:110). El ser parte de la comunidad implica referentes semióticos que reorganiza las fronteras de hegemonía y condensa una nueva geografía y cartografía de las relaciones de poder. Aquí se construye una revalorización profunda donde el reconocimiento a la dignidad humana es una herramienta para enfrentar el orden individualista, racista, sexista que organiza los escalafones sociales del capitalismo. El nosotros “nuztgoji” es el reconocimiento entre los de abajo.

Al visitar el hogar se ofrecen alimentos a quienes han llegado: refrescos, tamales, moles, etc. Las visitas por su parte lleva su ofrenda de flores que es colocada al centro del espacio de convivencia. A ello le sigue que ambas familias se unen y se acompañan hacia el otro hogar donde se realizará el mismo ritual ahora con 2 familias, después 3, 4 o 5 según sea planeado el recorrido. Así, las familias se acompañan y crean el “nosotros” como práctica que nos encamina hacia la iglesia (mitizimi). La comunidad se congrega poco a poco en una pequeña peregrinación donde se reconocen los hogares y los rostros que construyen el “nosotros”. Al

caminar y refrendar la tradición se dialoga, come y se reconocen. No es una expresión simbólica sino una verdadera práctica que construye comunidad:

La fiesta crea un ambiente propicio para la convivencia y esto muchas veces da pie a la resolución de problemas, ya sean privados o públicos, por el ambiente místico que se vive, es el momento del perdón.

De igual manera genera una red de apoyos que afianza la organización social, ahí es donde se muestra el tan'a donde los pueblos conviven y fortalecen sus lazos de unidad⁷⁸ (López Bárcenas, s.f: 110)



Al llegar a cada hogar las familias se saludan y comparte los tamales, refrescos y conviven unos momentos mientras se realizan pequeños bailes. Le sigue la peregrinación que va acompañada de la banda y cohetes que hacen saber “donde camina la comunidad” donde “estamos”. Al centro de cada hogar que recibe a la comunidad, en una mesa con diferentes alimentos, toman lugar los jefes o los mayores que representan a cada familia, lo que bien

recuerda el consejo de ancianos que hoy constituye el orden político autónomo de la comunidad: los comuneros que se asignan por vía de herencia. Los mayores serán el referente de prudencia y sabiduría que guía a la familia y a la comunidad bajo una perspectiva en la cual, la sabiduría es una necesidad primordial para el ejercicio político a diferencia de la plutocracia occidental:

Los consejos de ancianos han resuelto problemas esenciales no sólo para la vida comunitaria sino también regional. Un consejo, se supone, que tiene una visión especial: es el depositario de la comunalidad y defensor de los principios de convivencia social y de las determinaciones más importantes (Martínez Luna, 2010:88)

⁷⁸ En lengua miteca la palabra Tan'a hace referencia a la palabra comunidad (nutogoji): *En el Tan'a es donde se dan los primero lazos organizativos, especialmente para la producción a través del sa'a, el trabajo que se realiza en común entre los miembros del tan'a, para beneficio de sus miembros, en donde la persona beneficiada queda obligada a retribuir el trabajo recibió de manera gratuita.* (López Barcenás, s.f. 103)

Los jefes de cada familia llegan al convivio y toman el lugar central en cada visita. No sólo es reconocido como “parte de la comunidad” sino que también su autoridad es escuchada, respetada y bienvenida al hogar donde charla con los otros líderes familiares en un espacio para la reconciliación. Aquí podemos notar que lo festivo no es sólo una revalorización del nosotros en cuanto a nuestras formas de vestir, comer o convivir sino también de organizarnos políticamente.⁷⁹



Por lo anterior comprendemos que lo festivo-ritual no es una manifestación únicamente religiosa, en ella están contenidos los procesos históricos y sociogenicos desplegados por el proyecto de “regulación espiritual”. De esta manera reconocemos que (como ya ha sido lo bastante expuesto en este trabajo) lo festivo-ritual fue el centro de persecución y violencia hacia otros referentes culturales. Esta violencia históricamente se organizó en diversas formas de control del conocimiento que justificaron (científicamente o antropológicamente) las políticas del Estado moderno que buscaron desaparecer a los pueblos originarios, ya sea a través de la integración o de la violencia directa.

Es imposible aproximarnos a lo festivo-ritual sin tener en cuenta que los procesos antes descritos tendrán una fuerte influencia en la mayor manifestación cultural reconocida por la comunidad; más aún, lo festivo-ritual como el espacio donde ha sido posible el ejercicio de los propios referentes míticos frente a la homolatría occidental, podemos reconocerlo como el momento y lugar de participación comunitaria que organiza una insurgencia-festiva (Romero, 2017:158), pues ha sido esta práctica donde por excelencia se enfrentó la “regulación espiritual” y hoy

⁷⁹ Como lo describe Martínez Luna: *De esta manera se logra que la fiesta se llene de colorido y música, de solidaridad; quizá el acto comunitario que más concentra el significado de su acción y la institucionalidad comunitaria o la comunalidad sea la fiesta. Ésta es el resultado del trabajo agrícola, artesanal o comercial que cada un desarrolla durante un año.*

La fiesta es parte de la identidad comunitaria, es el reflejo del espíritu de todos. Todos trabajamos para ella, lo mismo sembrando que coordinando las actividades, lo acumulado en un año se usa para el goce de todos. Lo organizado durante el año se muestra en la fiesta. (Martíenz Luna, 2010:91)

“la regulación mítica” (cuando permite apreciar otros referentes experienciales de la vida).

También es importante reconocer que esta insurgencia festiva se configura gracias a la “micro-semiótica” organizada en la red cotidiana de reafirmación “comunitaria”. En este sentido, reconocemos que la “micro-semiótica” ha enfrentado históricamente la violencia del sistema mundo/moderno/colonial (reflejado en el zengüa cotidiano que se explaya en las visitas ya propiamente dentro del marco festivo-ritual). Por ello reconocemos que las prácticas sub-alternas llevan una transformación constante en lo que respecta a los órdenes hegemónicos que son recibidos y reconfigurados a los propios referentes de la comunidad, una dinámica histórica constante de transformación inerte a dicha práctica:

Por otra parte, las poblaciones locales, a lo largo de la historia colonial al asumir ciertas denominaciones y algún tipo de práctica específica de modo estratégico político, también resignificaban o transformaban otras, para dar continuidad a su propia lógica y su propia racionalidad. Esta modificaba los contenidos de la nomenclatura colonial. El ejemplo paradigmático fue expresado en la década de los setenta en Bolivia, en el capo político, en una frase que decía: “como indios nos han dominado, como indios nos vamos a liberar” (Romero, 2017:82)

Un proceso de resignificación muy latente en la práctica festiva de San Antonio, tendrá que ver con una reconfiguración de las prácticas de género dentro de lo festivo. Anteriormente, una práctica perdida consistía en que los hombres vestían de mujer y visitaban cada hogar tomando cualquier cosa que encontraban a su paso. Los jóvenes de la comunidad trataron de recuperar esta práctica como una forma de “recuperar las raíces de la comunidad”, es decir, reconocernos a través de revalorar lo que hacemos. La actividad tuvo diferencias sustanciales: en la visita a las casas, ellos vistieron de mujer y organizaron un baile donde sacaban a bailar a otros hombres, la tradición no es la misma de antaño pero es el reflejo de la transformación de la práctica festiva guiada por la re-existencia: ¿Por qué recuperar lo que se hacía anteriormente? Porque lo festivo se desarrolla frente a la imposición de la hegemonía que dicta lo que deberíamos ser. Recuperar es reinventarnos.

Así podemos afirmar que una de las principales características de lo festivo-ritual es la transformación y dinámica constante junto a una gran diversidad de procesos transculturales. Uno de los ejemplos es la presencia de “chinelos de Morelos” que fueron traídos por migrantes que trabajan en Tepoztlán. Esta dinámica se alimenta de un diálogo intercultural presente en la organización y realización festiva, no sólo por la visita de comerciantes provenientes de diferentes pueblos originarios de los cuales este estudio reconoció mínimamente 6 lenguas además del Jñatio de San Antonio: náhuatl de dos variantes, otomí, wirrarika, jñatrö de San Felipe y el español, sino también por la presencia de turistas que interactúan en diferentes formas en lo festivo. Encontrar todos estos procesos interactuando dentro de lo festivo-ritual, permite comprender a dicha práctica en un constante cambio relacionado con la dinámica local y global.⁸⁰

De la misma manera en que interactuaron dichas lenguas, la danza festivo-ritual ha desarrollado una transformación sustancial y constante. A diferencia de las primeras danzas rituales hoy se han agregado listones, colores y cambios sustanciales al vestido (querrë). Después de danzar con el violín y la guitarra como se ha hecho tradicionalmente, luego se realizaron bailes que fueron ensayados en la comunidad. En esta actividad se hicieron presente lenguas como “mixteco” en la canción de lagrimitas de cristal de Lila Downs y el Wirrarika en canciones de “Huicholes musical”. Así lo festivo-ritual fue acompañado por la música de banda en español, junto con las clásicas interpretaciones de viento en jñatio pero además con canciones modernas que hacen referencia a la identidad de pueblos originarios (el caso de Lila Downs y “Huicholes musical”).

La danza será un elemento imprescindible para la reproducción festiva. La dinámica descrita anteriormente donde lo tradicional está presente pero también una gran gama de alternativas como: la banda de chinelos de Morelos, las nuevas

⁸⁰ Como lo describe Javier Reynaldo, lo festivo es un acompañante de “*los procesos políticos y la movilidad social en el país*” (2014:114), de tal manera que si hay alguna característica relacionada con lo festivo-ritual no será el estatismo “milenarista” o la “folklorización” enajenante de sus sentidos, haciendo referencia a un producto exótico relacionado con la edad de piedra o el hombre natural. Se trata de una transformación cotidiana conectada con la dinámica social y política, será el espacio que refleja las nuevas configuraciones sociales, es decir: un elemento central de la comunicación con lo global

modificaciones en el traje y uso de listones junto con la integración de nuevos sistemas musicales, reflejan una dimensión dinámica sobre “la danza” o el baile ceremonial: ¿Se vuelve ceremonial la música moderna de Lila Down y Huicholes musical?, ¿Es ceremonial los elementos que han transformado el “*querre*” y los listones y bailes ensayados que modifican la tradición? Estas preguntas nos invitan a reinterpretar que comprendemos por lo ceremonial, por danza y por ritual desde la perspectiva Jñatio.

Nara-negüi es la palabra que se utiliza para invitar a alguien a bailar, “gui ne nara-negüi” podemos traducirlo al español como ¿Quieres bailar? pero puede tener otra traducción: ¿Quieres jugar? La danza festiva-ritual que interactúa con el misterio, la que es ofrecida a los santos patronos o la que permite la integración al movimiento de la vida como parte del mundo ecológico, es un espacio de convivencia que hace posible el “nosotros” a través del gozo que nace en la interacción colectiva. Por ello, el baile será un elemento fundamental en la reproducción de la vida, pues la vida crece y se desarrolla en relación a la existencia de la comunidad: la alegría es vida pues es cohesión social, la envidia y los problemas sociales serán muerte. En jnatio la palabra *Chübi* tiene dos significados “pelar” y “morir”, el romper la armonía de la comunidad es sinónimo de muerte.

Por el contrario bailar es armonía, es bailar con el santo patrón y estar bien y felices con él, es integrar la alegría al cosmos natural que hace posible una buena cosecha, un buen clima o unas buenas relaciones sociales, lo que López Bárcenas ha descrito en el caso mixteco de la siguiente manera: *los principios anteriores permiten que entre el ñuú savi no reine el caos, el desorden o la oscuridad* (López Barcenás, s.f.110). Así respondemos a una pregunta histórica que va a la profundidad de toda epistemología: ¿para qué estamos o venimos al mundo? estamos y venimos para bailar, es decir para estar bien con él⁸¹.

⁸¹ El estar bien es reconstituir nuestro ser con el mundo: *Pero es la vivencia de esa ritualidad en el presente la que otorga fuerza intuitiva a nuestro deseo de reconstitución. Es el sentir la presencia de las montañas, escuchar las voces del paisaje, los sustratos de memoria que nos hablan desde sus cumbres, lagos y ojos de agua o desde múltiples apachitas y caminos.* (Rivera Cusicanqui, 2015(A): 221).

De lo anterior podemos desarrollar otra reflexión sobre las bases míticas de las formas de conocimiento que hoy son denominadas como “brujería”, pues contrario a la estigmatización que recae sobre esas prácticas, las relaciones de armonía son un sentimiento colectivo donde el daño a alguien perteneciente a la comunidad es el rompimiento de la armonía que reproduce la vida: el fin de la armonía es “el fin del nosotros” donde descansa el propio sentido de existencia:

El razonamiento individualista occidental nos ha conducido a la desaparición del otro, del que necesariamente se depende para forjar la vida. Pero la vida es concreción, no existe solamente cuando tomas conciencia que la tienes, <<pienso, luego existo>> es un lema que individualiza, que oscurece la existencia al convocarte a tomar conciencia de que la tienes. Desde el origen, la existencia es concreta, incluso esta fuera de ti, de ahí que entender, comprender, sentir la existencia del otro que nos convierte en “nosotros” es fundamental para hacer la vida (Martínez Luna 2015:35).

Con lo anterior no hacemos referencia a que en la comunidad de San Antonio reine la armonía, o que no existan problemáticas profundas y relaciones de poder de una violencia impactante. Por el contrario, estos valores han permitido el desarrollo de la comunidad aun frente a fuertes procesos de rompimiento entre los miembros de la misma. Es decir, la armonía como “**paradigma del conocimiento**”, no exenta a la comunidad de violencia, rencores o relaciones de poder, pero si ha funcionado para que las relaciones culturales y lo que se aprecia y valora colectivamente siga existiendo aun frente a esas rupturas. Me parece importante señalar que (después de haber vivido 10 años en la comunidad) el referentes de conocimiento que hemos definido como “armonía”, es una bocanada de oxígeno frente a la violencia, la codicia impulsada por el capitalismo y la segregación existente dentro de la misma comunidad.

3.2.3 La baxcua

Cuando las diferentes familias que componen a la comunidad llegan a la capilla de “San Antonio”, los jefes de familia llevan las flores que adornan el altar y los santos, detrás de ellos va la peregrinación de la comunidad, la banda, las dianas y cohetes que anuncian la vida: la vida es movimiento y “*lo festivo ordena el movimiento y el*

ritmo de la vida” (Romero, 2012:240). Por ello comprendemos el movimiento de las danzas, la banda, y el caminar por la comunidad no sólo como la masa física que se percibe, sino junto a los sonidos, los ritmos y los espacios de silencio que acompañan a la comunidad hacia el lugar mítico que los conecta con el misterio.

Lo festivo continua con la expresión católica religiosa de la misa. Para este momento ya se encuentran ubicados los juegos, la comida, la cerveza, los puestos que venden dulces y los mayordomos y fiscales han comenzado su servicio de vestir a los santos-patronos con el B'ítu yo siño (vestirlos con las prendas realizadas artesanalmente en la comunidad). Así, el tequio⁸² tendrá una referencia mítica de servicio a la comunidad a través de las imágenes (siño) como parte viva de la comunidad. Por ello no se hace referencia a una deidad celestial que habita otra dimensión de vida, por el contrario son un elemento integral al “nosotros” (como sujeto colectivo) junto con el mundo ecológico, la comunidad y las tradiciones que ellos mismos disfrutan.

La fiesta es el gozo comunal y como tal, son de vital importancia para la vida y la organización de las comunidades indígenas. Contra la idea falsa de que las fiestas sólo contribuyen al empobrecimiento de las comunidades por las grandes cantidades de dinero que se derrochan en ellas, cualquiera que haya participado en su realización puede dar testimonio de su importancia en la vida social, no solo para la estabilidad política de la comunidad sino de la misma región.

Siempre hay alguien que organiza las fiestas populares, normalmente un grupo de ellos porque se trata de organizar el gozo de todos los habitantes de la comunidad, así como los habitantes de los pueblos vecinos que sean invitados o que voluntariamente lleguen. Hay que organizar las danzas, la música, la comida, las bebidas para brindar. (López Bárcenas, s.f. 109)

Los altares y a los Santos (Siño) disfrutan de lo festivo y todo lo que ello implica: flores, los dulces, el mole, los colores o la música. A diferencia de algunas perspectivas donde las deidades son superiores a los seres que viven y habitan ese

⁸² Comprendido como un elemento imprescindible en la existencia de la comunidad: *todo el quehacer comunitario tiene relación con el trabajo, por ello el mantenimiento físico del pueblo es un trabajo específico, éste se denomina “tequio”* (Martienz Luna, 2010:88)

espacio, los santos patrones en San Antonio viven junto con la comunidad la atmosfera festiva y son parte integral del nosotros (*nutzgoji*).⁸³

Como ya ha sido demasiado elaborado por este estudio, los santos patrones representan un proceso gradual de transformación semiótica (Nos referimos a transformación semiótica y no a sincretismo para señalar la importancia de la dinámica histórica constante), esto quiere decir que siguen transformándose bajo una doble dimensión: la estructura hegemónica promovida por la religiosidad oficial y la dinámica cotidiana de comprensión de la vida. Por ello, cuando hablamos de una transformación semiótica gradual hacemos referencia a la dinámica histórica constante, actual y posible.

La transformación semiótica gradual se refleja en el proceso de apropiación de ell@s a través de vestirl@s y compartir con ell@ el disfrute de lo festivo-ritual. Así la fiesta es un momento que convierte a los “siño” en parte esencial de la reproducción de la vida: renovando los vestidos e invistiéndolos con las flores, los alimentos y el gozo que nos da sentido, se vuelven una utopía donde la fuerza de la vida se articula y está ligada al nosotros: *Esto quiere decir, por una parte, la vida de las deidades, de la naturaleza y la comunidad humana y, por otra, la vida como creencia, como pensamiento y como sensibilidad, articuladas en una dinámica compleja.* (Romero, 2012:245)

El animismo presente en esta profunda filosofía corporal-colectiva como una realidad vivida e incorporada a la forma de experimentar la vida, es esencial para comprender estas relaciones festivo-rituales; por ejemplo, cuando ha habido tiempo de sequía al santo patrón se le realiza una pequeña peregrinación alrededor de la



⁸³ Lo anterior serán las bases de una mítica diferente desde la que se desprende otro orden y proyecto civilizatorio y social: *las religiones monoteístas encuentran en el hombre la deidad que puede guiarles en su vida y la posibilidad de salvarles en la muerte. De esta manera, la monarquía y el monoteísmo encuentran coincidencias para su reproducción en tiempo y espacio. Es esta mentalidad, creencia, ideología, comportamiento, que viste a los conquistadores.* (Martínez Luna, 2010:26)

iglesia, con ello afirman los miembros de la comunidad que siempre ha llovido⁸⁴. Lo anterior está conectado con una “*dimensión del conocimiento*” donde los ciclos de la tierra⁸⁵ son el elemento principal de “*comunicación vivencial*” de una dimensión que basa el conocimiento en la influencia que el cosmos y el universo imprime en la existencia de plantas, ciclos agrícolas, curaciones, nacimientos y la asignación de nombres, todos entrelazados por la temporalidad definida por el universo (la *xoñihuma*).

Estos fundamentos animistas⁸⁶ donde el universo es la fuerza de la vida y lo que la hace posible, nos aproximan a una relación en la cual el santo patrón será el protector del equilibrio entre el universo y los seres vivos cuando son rotos ciclos de la vida, esto se refleja en la unión y armonía comunitaria o en la existencia del

⁸⁴ Ello pude hacer referencia a las relaciones festivo-ritual periféricas al sistema mexicana en la época prehispánica. Como ya ha sido expuesto en el tema ¿Quién es San Antonio? las relaciones de las comunidades agrarias y excluidas del sistema central mesoamericano (“el zuyuá”) hacían referencia a númenes acuáticos relacionados al agua en los montes y bosques. En ese sentido la relación entre el Toño y la lluvia nos permite pensar a dicha población como sectores agrarios periféricos al sistema imperial del Zuyuá, aunque de manera muy general, López Austin lo describe de la siguiente manera: *El señor de los dioses acuáticos estaba en el monte de Tláloc, y en dicho promontorio, para representarlo, había un templo en el que la imagen del divino gobernante estaba rodeada de otras más pequeñas, sus subordinadas, los cerros circundantes* (López Austin, 1973:64).

⁸⁵ Los ciclos definen el calendario ritual de muchos pueblos en América: *El calendario ritual que escribió al principio se puede ver entonces desde otra perspectiva: su basamento es, de igual manera, el sostener una relación equilibrada con la tierra y con el orden cósmico representado por los astros, la montaña y los elementos* (Rivera Cusicanqui, 2015(A):178)

⁸⁶ Cuando hablamos de animismo nos referimos a: *Dicha praxis es cósmica en la medida en que reconoce la participación de colectividades compuestas de actores humanos y no humanos en la configuración de los mundos que cohabitan, sin segmentar lo cultural aparte de lo natural. De acuerdo con Philippe Descola, la ontología animista compartida por muchos pueblos indígenas del ecosistema amazónico, de otras partes de Sudamérica y las regiones Subárticas de Norteamérica y Siberia, identifican como personas, es decir como actores conscientes con interioridad e intencionalidad propias no sólo a los seres humanos, sino a multitud de animales, plantas, instrumentos, artefactos, seres supervitales, fenómenos físicos, meteorológicos, hidrográficos, topográficos y otros entes no humanos capaces de conformar juntos a los humanos colectividades en las cuales contraen todo tipo de relaciones y compromisos mutuos* (Duchesne, 2014)

nosotros⁸⁷ frente a: “*el peligro siempre presente, que se percibe en lo social como riesgo de disolución y estancamiento*” (Rivera Cusicanqui 2015(A):212).⁸⁸



La reproducción de la vida se materializa en el movimiento y renovación que se hace presente en la imagen del santo patrón cuando cambian su vestir y es adornado con flores, panes y dulces. Esta renovación está integrada a la dinámica de los ciclos ecológicos de la vida y los ciclos agrarios que definen el ambiente festivo.⁸⁹ ***El santo patrón a través de diferentes manifestaciones que suceden dentro de ciclos ecológicos y humanos (las lluvias cuando faltan, en la salud,***

⁸⁷ Romero Flores lo describe de la siguiente manera en lo festivo-ritual de los Andes: *en el caso específico de los Andes, no se trata sólo de la vida humana, se trata de la vida de la comunidad humana, de la comunidad de deidades y de la naturaleza, eso implica pensar la idea de totalidad en la que el planeta y la biosfera también son parte.* (Romero, 2012:239)

⁸⁸ Es lo que en Bolivia y Ecuador han llamado Suma Qamaña: *la renovación y realización del potencial humano pleno, el bienestar de la gente y del mundo en su conjunto* (Rivera Cusicanqui, 2015(A):212)

⁸⁹ El ciclo será esencial en estos rituales, así que la temporalidad será un elemento de transformación constante: *a pesar de que adopta el calendario gregoriano, esta secuencia nos muestra el orden de relaciones entre los humanos y el mundo sagrado que acompaña tanto las labores productivas como la convivencia comunal y los rituales estatales. Pero luego de haber detallado los daños de la conquista, los abusos del corregido y las brutales usurpaciones y daños perpetrados por la ambición del oro y la plata, vuelve el tema del calendario, pero esta vez despojado de la ritualidad pagana. Así muestra un orden productivo no exento de ritualidad y devoción, en el que se suceden los meses y las labores y se enlazan el santoral católico con las rutinas del trabajo.* (Rivera Cusicanqui, 2015(A):177)

en la producción agraria) serán el referente de una “comunicación vivencial” donde el ser vivo y la dinámica cósmica del xoñi-huma conviven en un planeta que hace posible la reproducción de la vida.

Las anteriores relaciones no son únicamente referentes simbólicos de sentido, sino una realidad que hace posible el despliegue epistemológico *Jñatio*. Esto construye una “*dimensión del conocimiento*” donde las relaciones entre *el tr’ee xoñi hūma* (el planeta) y su dependencia a los ciclos cósmicos del *xoñi-hūma* (el universo) permiten que los árboles, las plantas y el mundo ecológico reproduzcan la dinámica que hace posible la vida y la necesidad de equilibrio en ella. Así todo el ecosistema comunitario es posible por la misma fuerza cósmica que permite la vida al ser humano; por ello el Toño, la Dolores, el Mayo, como esos elementos que interceden por la comunidad, serán el reflejo de un equilibrio entre lo humano y la *xoñi-hūma*, un equilibrio que es posible por la existencia de la naturaleza, los bosques, el agua, los ríos y la integridad comunitaria, integridad comunitaria que representa simbólica, emocional y cognitivamente la reproducción de la vida. Todo lo anterior hace referencia a una mítica donde el ser humano no es el centro del universo:

La identidad y la espiritualidad son procesos de expresión que van de la mano en los pueblos originarios. Espiritualidad es lo opuesto a religiosidad. La espiritualidad implica reconocer que la naturaleza que nos rodea tiene vida y, por lo mismo, que se habita en un mundo animado. La montaña, la cueva, la barranca, el río, adquieren presencia y significado para los humanos. La espiritualidad deviene de una comprensión politeísta de la vida. Esta visión explica la compartencia integrada a la tierra; por lo tanto, es naturolatría que encuentra variedad de deidades (Martínez Luna, 2010: 98).

3.2.4 Y sigue la baxcua (la fiesta)

Al terminar la peregrinación le sigue la presencia de los tradicionales toritos y los castillos que van haciendo de lo festivo-ritual una **atmósfera** que comunica el valor del “nosotros” y de nuestra comunidad: el sonido de los juegos pirotécnicos, la música y la bebida junto a los alimentos y la diversión de los juegos mecánicos, será

el espacio de reconciliación comunitario, de re-existencia o re-invencción y de armonía con el mundo ecológico. Así lo festivo-ritual es “*un movimiento ordenador*” (Romero, 2012:240) que al reproducir el equilibrio comunitario reproduce la vida:

Y es, entorno a lo festivo, que se definen las diferentes actividades que irán cambiando en función a esa dinámica y son las diversas actividades las que, desde sus diferentes formas posibles, se orientan en función de la alimentación de la vida. En este contexto racional, sensible y mítico al mismo tiempo, se concreta la presencia interrelacionada de la comunidad humana, de las deidades y de la naturaleza, las dos primeras producto de la tercera, (Romero, 2012:240)



Todas estas manifestaciones que circulan alrededor de la iglesia como una **atmosfera festiva** que celebra el día de la comunidad, serán una “*comunicación vivencial*” donde “la vida y la reafirmación del nosotros (como parte integral del mundo ecológico ⁹⁰) son las bases de un **paradigma epistemológico y social basado esencialmente en la integridad y “la armonía” cíclica de la vida.** El día

⁹⁰ De manera muy similar, esta re-existencia se hace presente en el problema de la esclavitud de africanos que organizaron la re-existencia como una pedagogía disidente: *el significado pedagógico existencial de los mitos religiosos de los esclavos afroamericanos, expresado mediante himnos espirituales o canciones sobre Dios y los héroes míticos, supone que lo sagrado funcionaba como un proceso que incorporaba a este mundo al dominio del mundo espiritual. Los esclavos africanos crearon un nuevo mundo interior al trascender los espacios angostos en los que estaban forzados a vivir* (Nathan, 2006:214)

festivo será el día de la inmigración, rencuentro, el espacio para lo prohibido socialmente (amor, rencor, bailes) como un proceso de libertad humana donde “*el éxtasis de lo festivo*” (Romero, 2017:121) permite transgredir las medidas, tiempos e identidades creadas dentro de los procesos hegemónicos internos y externos. Será un espacio donde se puede saltar los mandamientos, las reglas y normas morales.



Es en esta integración y organización de la atmosfera festiva que la “*micro-semiótica*” cotidiana se organiza y reorganiza la configuración del espacio festivo. Ella se hace presente en diversos procesos de re-existencia que implican el mutuo reconocimiento.

Así la “fe” como vivencia íntima clandestina se conjuga con muchos otros componentes “micro-semióticos” (La perspectiva de autonomía, los roles sociales, los sistemas de cargos, la forma de hacer comida, las relaciones con la tierra y el bosque etc.) y circulan como formas de “*comunicación vivencial*” dentro de la atmósfera festiva (que comprende los juegos pirotécnicos, la comida, los juegos mecánicos, la posibilidad de saltar las normas sociales). Lo anterior se articula y hace posible la principal manifestación y práctica reproductora del conocimiento y de la cultura en San Antonio, el 13 de junio. Lo festivo puede ser comprendido como un orden de “*resistencia pedagógica*” (Nathan 2006:224) a través de medios experienciales desde los cuales los pueblos colonizados aprecian y luchan por la vida:

“El goce (negro) fue fundamental para los mecanismos de identificación y reconocimiento que desacreditaban los reclamos de dolor, pero también real lo que producía un sentimiento de posibilidad” (1997:58). La posibilidad que producía el placer negro consistía en mitigar la aflicción a medida que facilitaba un sentimiento de pertenencia (Nathan, 2006:224).

Por lo anterior podemos definir a lo festivo-ritual como un espacio de libertad centrado en la existencia de un sujeto colectivo en torno a quien giran las representaciones, las experiencias, los alimentos, las diversiones y sobre todo las

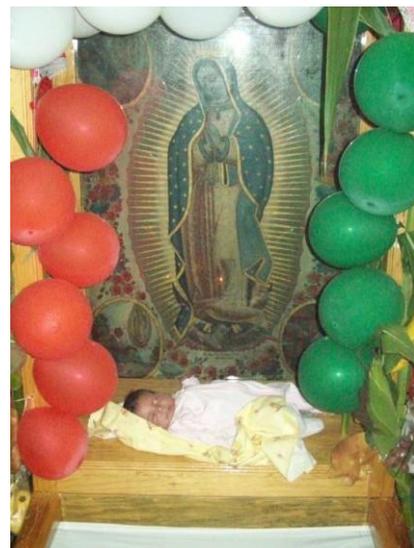
tareas o el tequio al servicio de la comunidad. Todas estas prácticas integradas dan sentido y organizan la atmósfera festiva que logra la trascendencia existencial de la comunidad y de esa manera se reproduce al vida. Por ello, comprendemos a lo festivo-ritual como el momento y espacio donde todo el capital organizativo de la comunidad “no renuncia” a intervenir en la dinámica que genera la vida, muy contrario a la biopolítica y el estado de bienestar del mercado capitalista con su vocación salvífica:

La fiesta le da significado al trabajo; por ello subrayamos que el trabajo es la comunidad en todas sus dimensiones. Sólo que en la fiesta encontramos la solidaridad lo mismo que la comunidad en un punto culminante.

La comunalidad no nos viene de este siglo ni del pasado. Esta necesidad de armonía que las sociedades modernas han roto de manera dramática la heredamos desde mucho antes (Martínez Luna, 2010:92)

La participación también será el reflejo de las actividades organizadas durante todo el año, así, lo festivo es la frontera temporal y el punta de partida hacia la renovación. Esta renovación será un elemento profundamente marcado en lo festivo pues en este espacio se renuevan autoridades, vestidos y se presentan los nuevos rostros de la comunidad a los santos patronos. Más que estructuras simbólicas la renovación es un hecho: la comunidad cambia y en el cambio es posible la emergencia de la vida y la trascendencia de la comunidad.

La renovación viene de la mano con la abundancia “de vida” que implica la comida, la bebida, la danza y el gozo festivo. Por lo anterior afirmamos que en lo festivo-ritual se producen fronteras semióticas dentro de las cuales la vida es movimiento, color y olor (la danza, la comida, la bebida, el vestir, el transformar la iglesia). Por ello la semiótica desde San Antonio de la Laguna requiere reconocer el valor de la vida (entendida como la trascendencia de las relaciones



comunidad-ecología) como el centro de todo el trabajo, significados y rituales.

La vida se “reproduce” cuando se “reproduce” la comunidad. La renovación de la comunidad permite que la vida se regenere, reproduzca y se transforme en una dinámica cíclica de armonía colectiva. Lo festivo-ritual es el espacio por excelencia donde la vida se reproduce de forma tangible, es por ello que después de la misa



se organiza el convivio donde fiscales y mayordomos ofrecen mole y demás alimentos (como tamales) a las familias que conviven en el atrio de la iglesia. Aquí es tangible sentir y saborear que la comunidad existe y por lo tanto la vida continua.

La forma de vivir y experimentar lo festivo-ritual sucede a través de la integridad colectiva que renueva todos los órdenes sociales comenzando por los santos, las autoridades, la ropa y los propios miembros de la comunidad. Todas estas transformaciones reflejan la emergencia de una nueva etapa íntimamente relacionada con los ciclos ecológicos. Lo anterior es notorio en los adornos que ostentan los santos: los alimentos, los dulces y lo que se disfruta en la convivencia de lo festivo-ritual, todo emerge como un ritual basado en la reciprocidad que reproduce la fuerza de la vida (“la xoñi-hüma”), una reciprocidad sagrada que hace posible el equilibrio entre los seres y el cosmos (la xoñi-hüma) como la base de una profunda filosofía corporal-colectiva:

En los pueblos indígenas y naciones originarias el momento de la fiesta-ritual es aquel en el que se hace evidente el conocimiento profundo de la espiritualidad, como práctica de reciprocidad con lo sobrenatural. Pero también como conocimiento que ha hecho posible, a lo largo de siglos, la reproducción de la comunidad humana, esto es, la producción, reproducción y transformación del alimento en comida y en bebida, fundamental para la reproducción de la vida como momento festivo. (Romero, 2017:112)

Los adornos ostentados por los santos patrones proyectan referentes semánticos y semióticos organizados en una “utopía” basada en la reciprocidad como valor fundamental para la reproducción de la vida. Como bien lo describe Bourdieu (1978:227), las expresiones estéticas han sido construidas por diversas relaciones de fuerza⁹¹ que organizan su sentido y definen “*las categorías de percepción*” (Orlando, 2002:449).



Su marco teórico ejemplifica la cohesión que el “hábitus” ejerce sobre los diferentes “campus” de la vida social. Esto nos permite comprender las relaciones de colonialidad como el hábitus que condiciona a los campus bajo el paradigma de la modernidad.

Por lo anterior podemos reconocer a la modernidad como la forma estética implícita al capitalismo global, estética y utopía que define las aspiraciones sociales del proyecto civilizatorio. En resumen, la modernidad es la estética de un orden ideológico hegemónico que construye el sentido de realidad:

La construcción de la realidad social no opera en un vacío social, sino que está sometida a coacciones estructurales que a su vez son ya estructuras que tienen una génesis social. La construcción de la realidad no es un acto individual, sino que está colectivamente organizada, sin ser por ello el producto de una acción organizada.

Es en ese sentido que “la manifestación” aparentemente, más que libre de un sujeto, el gusto o, mejor, las categorías de percepción de lo bello, se dan como resultado del modo en que

⁹¹ Retomando lo que el propio Bourdieu describe: *La dialéctica de las condiciones y de los habitus se encuentra en la base de la alquimia que transforma la distribución del capital, resultado global de una relación de fuerzas, en sistema de diferencias percibidas, de propiedades distintivas, es decir, en distribución de capital simbólico, capital legítimo, desconocido en su verdad objetiva. En tanto que productos estructurados (opus operatum) que la misma estructura estructurante (modus operandi) produce al precio de unas retraducciones impuestas por la lógica propia de los diferentes campos, todas las prácticas y todas las obras de un mismo agente están objetivamente armonizadas entre sí, fuera de toda búsqueda intencional de coherencia, y objetivamente orquestadas, fuera de toda concertación consciente, con las de todos los miembros de la misma clase: el hábitus engendra continuamente metáforas prácticas, esto es, en un lenguaje distinto, transferencias (de las que la transferencia de costumbres motrices no es más que un ejemplo particular) o, mejor, transposiciones sistemáticas impuestas por las condiciones particulares de su puesta en práctica (Bourdieu, 1998:172).*

la vida de cada sujeto se adapta a las posibilidades estilísticas ofrecidas por su condición de clase. (Orlando, 2002:450)



Es en este sentido que la re-existencia festiva frente al ideología estética de la modernidad, se presenta como una alternativa de orden social reflejado en los adornos festivo-rituales de los santos patronos y el altar principal del Toño. La estética festiva de San Antonio de la Laguna lleva una aspiración y un paradigma muy claro que guía el sentido social: la reproducción de la vida.

Esta estética construida por diversos referentes míticos, semióticos y semánticos junto con proceso cognitivos corporales-colectivos, forman parte de un paradigma de vida propio de nuestra comunidad. En esta práctica estética los principales

referentes semióticos de la comunidad (los santos patronos) nos permiten organizar una utopía disidente basada en la reproducción de la comunidad integrada al mundo ecológico. Lo anterior podemos afirmarlo tomando en cuenta que cada forma estética ésta incertada en el sentido existencial que la produce:

Si se admite que la utopía no es meramente una quimera, o un constructo arbitrario, y por eso prescindible y aún desdeñable, sino un proyecto de reconstitución del sentido histórico de una sociedad (Quijano, 1988), no se implica solamente que aquella ocupa ese peculiar territorio de las relaciones intersubjetivas que reconocemos como imaginario de la sociedad, donde lo estético tiene su reino. Eso sólo ya sería muy importante. Pero lo que está en juego,

ante todo, es que hay un sentido estético en toda utopía, sin el cual no sería posible tensar las antenas del imaginario de la sociedad hacia otro sentido histórico (Quijano, 1990:737).

Los santos son adornados con los elementos que reproducen el goce social: diversos dulces, panes realizados para la ofrenda, frutas y variadas flores que pertenecen al entorno ecológico, a estos los acompañan artesanías muy elaboradas que los revisten de la “identidad comunitaria” (entre estos elementos está el “*querre*”, la faja o diversos bordados) en una cercanía que permite al santo patrón ser parte de la comunidad. Así se condensa y comunica comunitariamente una utopía donde la diversidad de formas, seres, alimentos, flores y colores que existentes en el medio ambiente hacen posible la vida comunitaria .



La utopía que da sentido a la estética de la comunidad tendrá que ver con la presencia de la fuerza cósmica que hace posible la reproducción de la vida. Como podemos ver en las imágenes y en las descripciones anteriores, el gozo que da sentido estético a los altares refiere a la vida natural en todas sus formas y a la manera en que la fuerza de la *xoñi-huma* renueva el mundo ecológico y social que hace posible el orden de la vida comunitaria. Por ello el trabajo, los cargos políticos y la propia colectividad, giran en torno a una aspiración civilizatoria que se refleja en la estética de los altares como un orden social-ecológico de equilibrio colectivo con el universo. Así el equilibrio y la reproducción de la vida se aloja en el reino de la estética como sentido civilizatorio que nos permite pensar un orden contra hegemónico a la modernidad:

En ese sentido, toda propuesta estética que no se resigna al comentario de lo existente, que se dirija a liberar la producción imaginativa, esto es, el imaginario real, sus modos de

constituirse, sus formas de expresión y sus modos de producirlas, subvierte el universo intersubjetivo del poder. Es un momento y una parte de la constitución de una nueva racionalidad, de un nuevo sentido histórico de la existencia social, sea esta individual o colectiva. Porque sólo dentro de o en referencia a ese proceso puede, en verdad, producirse la liberación del imaginario. Es, precisamente, de esa manera que la utopía emerge y se aloja, primero, en el reino de la estética. (Quijano, 1990:735)

Vemos que una estética colectiva-ecológica se configura dentro del recinto ritual de la iglesia. Esta estética se ordena bajo referentes semióticos nacidos en la mítica ecológica comunitaria e integrados a los referentes religiosos cristianos católicos. La simbiosis cultural se construye con los elementos del paraíso prometido del cristianismo y “los bosques del universos que hacen posible la vida” (*tré-xoño-huma*, el planeta) en una transfiguración hacia una utopía basada en la reproducción de la misma. Lo anterior parece un aporte fundamental del pensamiento *Jñatio*, ello nos permite construir una utopía epistemológica que sustituye el paraíso celestial por un mundo natural donde la armonía ser-universo-planeta deben ser posibles:

La espiritualidad no debe entenderse como una expresión religiosa sino como una comprensión diferente de la vida. Esta es la gran diferencia entre lo que es un pueblo originario portador de una filosofía comunal y un pueblo portador de una filosofía individual. Comprenderse integrado en la naturaleza no es lo mismo que sentirse contra o el amo de ésta (Martínez Luna, 2015:98).



3.3 Espacialidad y temporalidad

El problema de lo espacial y lo temporal como dos elementos esenciales del conocimiento toma relevancia con Emmanuel Kant. El filósofo parte de una concepción del espacio-tiempo como “lo dado” o como categorías universales (Kant, 2002:67,74). En la estética trascendental existen referentes a priori (espacio-tiempo) que son arquetipos naturales del conocimiento, por otro lado, también existen referentes a posteriori (las cualidades y la experiencia) desde los cuales se construyen las diversas subjetividades sobre la realidad. Aunque para él la razón humana no podría comprender lo “universal”, su forma de aproximarse a la realidad será la experiencia que se desenvuelve en el espacio-tiempo. Ello representa la inauguración de un proyecto contenido en el racionalismo donde “la realidad” pertenece a la unicidad de un espacio-tiempo que es recipiente de una única realidad.

Kant elimina la posibilidad de otro espacio-tiempo (pues ellos son referentes innatos) y acompaña la construcción de una realidad de la cual debemos distanciarnos para lograr conocerla. Como ya hemos descrito en otros temas,⁹² la relación naturaleza-humano quedó construida desde los fundamentos del racionalismo como un proceso que separa la civilización de los seres aborígenes o “salvajes,⁹³ ello codifica la idea de modernidad ya definida en Hegel desde las bases ontológicas de la dialéctica (Dussel 2009:143)⁹⁴.

⁹² Y que vale la pena recordarlo desde una percepción clara como la de Walter D. Mignolo: *eso significaría solamente reproducir dos de las distinciones a las que el “tiempo” contribuye también: la distinción entre naturaleza y cultura, y la distinción entre modernidad y tradición* (Mignolo, 2001:151).

⁹³ Estas relaciones temporales-espaciales tendrán una fuerte carga racista constitutiva de sus referentes filosóficos: *Kant afirma que “todas las capacidades naturales de las criaturas están destinadas a evolucionar completamente para su fin natural”. La su segunda tesis principal, “las capacidades naturales del hombre son el uso directo de su razón que están únicamente desarrolladas en la raza y no en el individuo* (Mignolo, 2001:163).

⁹⁴ Describe Dussel de la siguiente manera: *Hegel tenía un instinto filosófico –histórico agudo y captó esta experiencia reciente -sólo unos decenios- de la supremacía europea. Es el primer filósofo eurocéntrico que celebra con optimismo la hipótesis de que <<la historia universal va de oriente al occidente; Europa es absolutamente el fin y cumbre de la historia universal>>, y , repito, <<Europa es absolutamente el centro y el fin del mundo antiguo>>, Además <<la Europa del sur>> ha dejado de <<portar>> (traeger) el Espíritu, función que le toca en esa etapa final de la historia sólo al <<corazón de Europa >>, la Europa germano-anglosajona del norte* (Dussel 2009:380).

Bajo esta ideología hegemónica del capitalismo global, la modernidad se constituye como el fin de la historia y organiza las relaciones de tiempo y espacio bajo una mítica que, por un lado, toma al tiempo como una dinámica lineal acumulativa y por otro, lo espacial implica posesión y capacidad para manipular lo material como objeto fuera de sí:

Hombres que están simplemente en el mundo y no con el mundo y con los otros. Hombres espectadores y no recreadores del mundo. Conciben su conciencia como algo especializado en ellos y no a los hombres como “cuerpos conscientes”. La conciencia como si fuera una sección “dentro” de los hombres, mecánicamente separada, pasivamente abierta al mundo que la irá colmando de realidad. Una conciencia que recibe permanentemente los depósitos que el mundo le hace y que se va transformando en sus propios contenidos. Como si los hombres fuesen una presa del mundo y éste un eterno cazador de aquellos, que tuviera por distracción hechizarlos (Freire, 1983:78).

El tiempo-espacio epistémico eurocéntrico será el grillete que esclaviza la posibilidad de otras relaciones y dimensiones de la vida en lo que respecta al conocimiento. El tiempo-espacio innato esclaviza la vida humana “no racionalista” dentro de una dinámica lineal y materialista sometida a la experiencia de una modernidad definida, terminada e inmutable, lo anterior sujeta la existencia de otras realidades o de otras “*dimensiones del conocimiento*” a una única posibilidad existencial y ontológica . Así, al negar otras relaciones espaciales y temporales a la par se elimina como posibilidad epistémica las alternativas que construyen otros referentes para el desenlace de la vida. Por lo anterior notamos que toda esta mítica espacial y temporal de la modernidad emerge de un modelo eurocéntrico que junto a un ordenamiento geográfico y temporal, no cuestionó los fundamentos coloniales que le dieron sentido:

La colonización del tiempo fue creada por la invención renacentista de la edad media, la colonización del espacio por la colonización y la conquista del nuevo mundo. Sin embargo, modernidad viene con la colonialidad: América no fue una entidad existente para ser descubierta. Ésta fue inventada, mapeada, apropiada y explotada bajo la bandera de la misión cristiana (Mignolo, 2001:6-7).

Parece importante señalar que hablar sobre la existencia de otra dimensión de vida en San Antonio, podría ser catalogado como esencialista o como una perspectiva

que niega la dinámica global presente en la comunidad. Pero si volteamos el referente enunciativo hacia San Antonio, reconocemos la lucha ideológica que por un lado implica aceptar que el proceso de la globalización define la temporalidad y espacialidad en la que vive la comunidad o por otro lado, el tiempo-espacio de San Antonio influye en la dinámica global y crea la apertura de posibilidades alternas a la globalización neoliberal.

El problema sobre descolonizar la espacialidad y temporalidad implica voltear el referente de pensamiento: si comprendemos a la modernidad como “terminada” y “total” que acompaña “*el fin de los tiempos*” (Zizek, 2012:336), la globalización y la resistencia cultural se harán presentes en procesos híbridos donde la modernidad “ha llegado con la globalización a las comunidades”. Lo anterior crea la idea de minorías que alimenta el mismo referente de la “globalización moderna/colonial” como totalidad. Desde esta perspectiva, toda la humanidad vive bajo un único referente espacio-tiempo: la globalización y el mercado.

Pero si la totalidad del tiempo-espacio de la modernidad es parte de un orden discursivo hegemónico interno al capitalismo global, entonces el punto de análisis es otro, tendremos que comprender los diferentes referentes espaciales-temporales dentro las particularidades territoriales que se han construido por diversos procesos de lucha y resistencia social. Por lo anterior, es sumamente importante hacer visible los procesos de colonialismo externo e interno (González Casanova, 2006:188) que definen las diversas relaciones espacio-temporales. Así es posible comprender las relaciones espaciales-temporales como procesos dinámicos, mutables y diversos.

Innegablemente la espacialidad-temporalidad de la globalización toca todas las realidades mundiales como parte de un proceso iniciado en 1492 (Dussel, 2009:145) (y no en el neoliberalismo), pero ello no define todas las relaciones espacio-temporales como tampoco supone la existencia de un único conducto de diálogo intercultural, sino que forma parte de proceso regionales, locales, culturales que interactúan a través de diversas manifestaciones y dinámicas de resistencias, referentes ecológicos, proceso políticos, míticos, simbólicos y cognitivos que dan forma a relaciones sociales e imaginarios colectivos que se transforman a través de

desplazamientos y apropiaciones (Bonfil, 1991:177) con los múltiples procesos de vida.

Reconocer la existencia de diversos referentes espacio-temporales que despliegan diferentes dimensiones de la vida, implica comprender que la hegemonía de la modernidad global no significa el triunfo del “proceso de acumulación” ni de la “percepción racionalista del eurocentrismo”. La experiencia de otras espacialidades-temporalidad hace posible articular diversos caminos sociales desde la enunciación histórica de los colonizados en resistencia.

El espacio-tiempo de la modernidad irrumpe en la vida cotidiana como parte de la discursividad sociogénica que controla las muchas posibilidades de vida. Estas vidas “otras” dan forma a diversos y constantes referentes epistemológicos sobre: el uso de la tierra y su relación con la reproducción de la vida, las formas arquitectónicas diversificadas según los referentes ecológicos y climáticos, la comunalidad como un colectivo filosófico profundo, el *suma qamaña*, el *suma kawsay*, la educación colectiva etc.

La razón subalterna abre lo contramoderno como espacio de contención desde el inicio de la expansión occidental (la nueva crítica y buen gobierno de Waman Poma de Ayala terminado en 1615) hace posible impugnar ese espacio intelectual de la modernidad y la inscripción del orden mundial en el cual occidente y este son lo mismo que civilizados y barbaros (Mignolo, 2000:96).

Como veremos en lo festivo-ritual de San Antonio, la comunidad no está definida ni vive bajo la dimensión del tiempo-espacio de la globalización de manera total, ello es la razón por la que dichas manifestaciones y prácticas festivas no tienen referencia directa a la racionalidad de la modernidad/colonialidad. No hablamos de procesos híbridos en los cuales la modernidad nos conecta con la comunicación global, sino de diversos procesos históricos (hasta milenarios) que no han nacido con la globalización y que en San Antonio son parte integral de una diversidad de manifestaciones y apropiaciones culturales a lo largo de su historia (apropiaciones africanas, europea, musulmanas, asiáticas y sobre todo de otros pueblos en México), todo ello queda integrado al orden cultural de la misma forma en que se hace presentes los procesos del orden neoliberal.

En San Antonio lo festivo comienza recorriendo el territorio en “las visitas” a las casas de los que componen la comunidad, ello hace referencia al reconocimiento del “nosotros y nuestro espacio vital”. No sólo se reconoce de manera vivencial la territorialidad, sino que el territorio “*es memoria, es el testimonio de la existencia y las (sobre)vivencias de colectividades que defienden su derecho de pertenencia y permanencia*” (Handelsman, 2016:240).

Desde otra perspectiva, el territorio comunal ha sido para los pueblos indígenas no únicamente un patrimonio para su sobrevivencia, sino la fuente misma de su realización cotidiana. La tierra para la comunidad no significa una mercancía, es la expresión profunda de su visión del mundo. La tierra no es una cosa sino la madre misma de la comunidad. El territorio es sagrado y además el espacio para la reproducción de la diferencia (Martínez Luna, 2010:61)

El territorio toma relevancia como espacio que permite la materialización de lo festivo-ritual: las bandas, los cohetes y la convivencia son viables en esa espacialidad que hace posible el nosotros y nuestras decisiones, por ello notamos la profunda relación de resistencia frente al proceso histórico de expansión de la colonialidad⁹⁵. Al recorrer la comunidad, al beber en la comunidad, al decidir las actividades dentro de la comunidad, la comunidad reafirma sus relaciones de mutua pertenencia en un territorio-colectivo que será un referente de re-existencia construido históricamente.

Para comprender lo anterior se requiere tomar en cuenta los elementos históricos que influyen en la definición de los límites espaciales-temporales de los diferentes proyectos socioterritoriales. Desde la perspectiva del presente estudio, es necesario evaluar estos procesos en relación al despliegue de la colonialidad y la subsecuente

⁹⁵ Hablamos del modo en que la violencia militar, política y discursiva se hace presente en el ordenamiento espacial de la vida social y de los territorios: “*La explotación de unas regiones por otras sólo se entiende cuando en las regiones se estudian las relaciones de producción y dominación con sus jerarquías y beneficios. De llevarse a cabo ese análisis aparecen, entre otros fenómenos, los del colonialismo interno tanto en la intensificación de la dominación de capital nacional e internacional como en la ocupación de los espacios territoriales y sociales de un país a otro o en el interior de un mismo país*” (González Casanova, 2003, pág. 16).

división racial del trabajo.⁹⁶ Esto puede ser mucho más claro desde los estudios que Wallerstein (2013:26) realiza sobre el proceso de formación del sistema inter-estatal constituido por centros y periferias en el sistema mundo. Estas nuevas dinámicas políticas fueron el resultado de un emergente sistema (el capitalismo) basado en una dinámica extractivista sobre el territorio. Así, el proceso colonial que dio origen al sistema mundo, a la par configuró las dinámicas espaciales de las actuales delimitaciones territoriales, en otras palabras, la espacialidad fue creada por el extractivismo en los territorios “*sacrificables*” (Machado, 2012:36).

En el caso de San Antonio, lo territorial y lo espacial deben analizarse como producto de la distribución de relaciones de poder que también se hace presente en lo festivo-ritual. Para exponer lo anterior necesitamos preguntarnos por el problema de los límites espaciales del territorio en relación directa al orden político de la autonomía comunitaria, para ello se vuelve necesario tomar en cuenta un proceso histórico muy importante, las repúblicas de indios construidas sobre dos elementos principales: a) la herencia de los derechos territoriales prehispánicos y b) la cohesión política de la iglesia colonialista en una correlación de fuerzas que marcó la dinámica de convivencia de la modernidad y los pueblos originarios:

Las “políticas de indios” de la colonia y el “indigenismo” del México moderno constituyen, pues, no precisamente un conjunto ordenado y etiquetado de planes y programas de gobierno de la colonia o del México independiente para beneficiar a los pueblos indígenas, sino parte de un proceso político y social conflictivo. En el seno de las sociedades dominantes de la Nueva España y del México moderno, este proceso ha sido tenido como eje recurrente del cuestionamiento de la condición política de los pueblos indígenas y sus derechos agrarios y se han caracterizado por la resistencia de los pueblos indios a los interés

⁹⁶Vale la pena retomar los propios presupuestos de Quijano: *El control del trabajo en el nuevo patrón de poder mundial se constituyó, así, articulando todas las formas históricas de control del trabajo en torno de la relación capital-trabajo asalariado, y de ese modo bajo el dominio de ésta. Pero dicha articulación fue constitutivamente colonial, pues se fundó, primero, en la adscripción de todas las formas de trabajo no pagadas a las razas colonizadas, originalmente indios, negros y de modo más complejo, los mestizos en América y más tarde a las demás razas colonizadas en el resto del mundo, oliváceos y amarillos. Y, segundo, en la adscripción del trabajo pagado, asalariado, a la raza colonizadora, los blancos.*

Esa colonialidad del control del trabajo determinó la distribución geográfica de cada una de las formas integradas en el capitalismo mundial (Quijano, 2000:208).

de un actor principal que se llamó sucesivamente conquistador, encomendero, corona española, administración virreinal, pueblo colonizador, modernización económica, nación, estado mexicano, gobierno revolucionario o de la transición democrática (Montemayor, 2000:49).

No hablamos entonces de una forma única de ejercicio del poder sobre las comunidades sino de “*un proceso complejo e ininterrumpido*” (Montemayor, 2000:49) presente en diferentes dinámicas de convivencia entre la hegemonía de la colonialidad y los órdenes de resistencia social: por un lado, desde el discurso hegemónico “todas las comunidades adoptaron el catolicismo romano en la organización de su orden comunitario”, pero por otro, en el discurso de re-existencia, “las comunidad siguen realizando sus propios referente festivos-rituales”.

Entre ambos, la transformación gradual semiótica y la “*micro-semiótica*” cotidiana, constituyen elementos imprescindibles para comprender la dinámica histórica (y no sólo “global”) de lo festivo-ritual. La transformación semiótica y la “*micro-semiótica*” permiten a San Antonio ejercer el poder de realizar la fiesta según “sus propias decisiones ” y bajo sus propias relaciones comunitarias y míticas. La resistencia cotidiana se conglera y expresa su reivindicación a ser y sólo puede ser en relación a la autonomía ejercida en el territorio.

Lo festivo será el ejercicio y uso político de la identidad. Hablamos de la expresión de existencia en el territorio que es una parte intrínseca del “nosotros” y no una concesión condicionada a la adopción de la ideología católica. Las entrañas de la relación espacio-temporal internas a lo festivo-ritual serán la posibilidad de que San Antonio de La Laguna puede ser, creer, y vivir como jnatio en esa espacialidad. Por ello se manifiesta la banda, la bebida, los juegos, la organización de la fiesta, el ordenamiento de los cargos y los referentes que relacionan a la comunidad con el territorio que reproduce la temporalidad cíclica del nosotros.

Cuando se recorre con cohetes, banda y ofrendas, se muestra toda la comunidad conglomerada a través de su propia organización política estructurada en núcleos familiares que juntos (nuca separados) se visitan unos a otros. El llegar sólo a la

casa es visto como falta de familia, el llegar con todos los miembros es un elemento muy importante, es mostrar lo que somos, quienes somos y como nos manifestamos. Por ello el territorio será el espacio donde el nosotros (nutzgoji) es posible. Desde la posibilidad territorial del “nosotros” es que fuera de la comunidad podemos trascender y ser:

El territorio es memoria, es el testimonio de la existencia y las (sobre)vivencias de colectividades que defienden su derecho a la pertenencia y la permanencia. Como señala Juna García en su conversación con Catherine Walsh, “las comunidades saben que sin territorio como testigo histórico, los derechos colectivos, la reparación histórica y otros derechos particulares que las comunidades de raíces ancestrales pudieron ganar, no tiene cabida real (Handelman,2016: 240).



Si comprendemos que la vida se alimenta en lo festivo cuando la colectividad comparte, el territorio es el espacio que hace posible la existencia de la comunidad. Estas relaciones espaciales proveen a la comunidad del “nosotros” que se ejerce frente a un orden colonial extractivista y violento, un

orden construido bajo la persecución idolátrica de los referentes rituales y míticos que históricamente han intentado desenraizar.

Por lo anterior es imprescindible citar que el territorio ha hecho posible la existencia de la propia espiritualidad de la comunidad⁹⁷, una espiritualidad diferenciada a la homolatría (el cristianismo, el racionalismo, el neoliberalismo) que se construyó en

⁹⁷ Como es definido por Martínez Luna: *la espiritualidad le adjudica un alma a la naturaleza y la religiosidad la cosifica, la hace mercancía, la somete. La espiritualidad integra, la religiosidad separa. La espiritualidad y la comunalidad unifican y reúnen la diversidad; y la religiosidad separa y parte en pedazos el conocimiento, la política y la sociedad. Por ello de la espiritualidad deviene la comunalicracia y de la religiosidad la democracia. La primera es calidad, la segunda cantidad (Martínez Luna 2010:98).*

una persecución directa a sus referentes míticos. La profunda relación con el territorio tendrá que ver con una convivencia histórica en la cual, únicamente en dicho territorio es posible el despliegue de las propias relaciones míticas, rituales y de “fe” con las que trasciende el sentido de existencia. Por ello, es el territorio un espacio mítico que da sentido a los valores morales más importantes que han permitido la existencia de la comunidad:

Un espacio espiritualizado comparte, consensa, acuerda; un espacio religiozado compite, confronta, disiente. En síntesis, el espacio espiritualizado conduce a la comunalicracia, y el religiozado se orienta a la democracia (para muestra analicen la labor de papas, monseñores y beatas). La primera tiende al trueque la otra al mercado. La primera busca el respeto la segunda el sometimiento. La primera logra y genera autoridad, la segunda forma y genera poder. La primera se identifica como región, la segunda como Estado-nación. A una la define la naturaleza, a la otra el hombre y la sociedad. La espiritualidad reproduce la ayuda mutua y la reciprocidad, la segunda el comercio y el plusvalor. Una es interdependentista, la otra independencia. Una es integración, la otra desintegración.
(Martínez Luna 2010:99)

Ello explica por qué el recorrer la comunidad lo transforma en un espacio “espiritualizado” donde el orden político, social y ecológico giran en torno a los referentes de “fe” que dan sentido a la transformación del propio espacio ligado al proyecto como sociedad⁹⁸. Por ello, cuando la comunidad ha sido recorrida, ahora se dirige a la iglesia (mitizmi) que será el espacio donde lo festivo-ritual se manifiesta de forma concluyente: es en la iglesia donde el baile, los adornos, las comidas, los santos y los vestidos toman sentido, sin este referente espacial no se llevaría a cabo lo festivo-ritual. Todo gira en torno a la comunidad que se hace presente en la iglesia que congrega.

Así, después de haber pasado la víspera, la fiesta culmina ritualmente con el elemento principal de lo festivo-ritual en San Antonio: la “vuelta”. Alrededor de esta práctica festiva-ritual se organizan todas las otras manifestaciones, sistemas de

⁹⁸ Rivera Cusicanqui lo describe de la siguiente manera en el caso andino: *las dimensiones espacio/temporal están también muy claras en el significado de la crucial noción filosófica de pacha (cosmos, espacio-tiempo) que resulta ser la bisagra articuladora de una serie de conceptos simétricos y estructuras espaciales o metáforas para el ordenamiento de la vida social y del espacio público* (Rivera Cusicanqui 2015(A):207).

“comunicación vivencial” y ordenes políticos, todo se entreteje y se coordina para que sea posible la “vuelta”: los mayordomos cambian de ropas al santo patrón, se organiza la fiesta, se trabaja días enteros en la comida y mole artesanal (único de las comunidades jñatio), se colocan puestos de juegos, se organizan los bailes, se lleva la banda, se danza, se convive y se realiza la misa: todo en torno a la vuelta.

La vuelta hace efectivos los ciclos de la vida que son necesarios para el florecimiento de ésta (como ya lo hemos descrito, el Toño hace posible en esta dimensión del conocimiento que llueva cuando hay sequía). Frente a las relaciones míticas del sistema mundo/moderno/colonial donde la temporalidad tendrá que ver con una línea de acumulación (acumular conocimiento, propiedades, títulos, experiencia,



donde “el tiempo es oro”), la temporalidad-espacialidad que se despliega en el conocimiento de San Antonio, tendrá que ver con la armonía que permite la reproducción de la vida. El espacio y el tiempo se relaciona con la armonía que debe existir entre el universo y el planeta que hacen posible la existencia humana. El espacio-tiempo es un ciclo donde el pasado se hace presente en el futuro, donde lo que siembras cosechas (ya quedará mas desarrollado en el próximo tema).

Reconocemos que la espacialidad (donde lo que siembras cosechas) tiene que ver con la armonía entre ser-planeta-universo, de tal manera que la temporalidad se entreteje con un sentido de espacialidad que permite dicha armonía: el planeta (“tré xoño-huma”) donde se reproduce la vida, requieren de esta dinámica cíclica temporal que brinda el universo y que hace posible la existencia en nuestra

espacialidad. Ello es el mensaje vivencial incluido en la vuelta del del santo patron alrededor de la iglesia.

Estas percepciones sobre las relaciones espaciales-temporales que reproducen la vida, nos permiten plantear una direccionalidad epistemológica invertida a la hegemónica válida: lo espacio-temporal no tiene como referente una relación del hombre hacia el mundo⁹⁹ sino del mundo hacia el hombre, el mundo y la fuerza del universo es quién da la vida, la permite y sin la cual el ser humano no es. Esta forma de percibir la vida de muchos pueblos originarios será fundamental para proponer otro horizonte civilizatorio y epistemológico:

Hasta ahora los humanos hemos sido prisioneros de las fuerzas del capitalismo desarrollista que coloca al hombre como el dueño absoluto del planeta; ha llegado la hora de reconocer que la Tierra no nos pertenece, sino más bien que nosotros pertenecemos a la Tierra; ha llegado la hora de reconocer que nuestra misión en el mundo es velar por los derechos no sólo de los seres humanos, sino también de la Madre Tierra y de todos los seres vivos.
(Morales Evo, 2009)

3.3.1 La vuelta

La vuelta consiste en lo siguiente: al terminar la misa todos los santos patrones se sacan de la iglesia y se colocan en fila para posteriormente ser levantados y llevados hacia fuera y dar una pequeña peregrinación alrededor de la iglesia; detrás va la banda, los cohetes, los que tengan cargos y los miembros de la comunidad interesados en acompañar el recorrido. Posterior a ello, los santos son colocados en el piso de la iglesia para que la comunidad pueda estar más cerca de ellos.

⁹⁹ El tema de lo cíclico se manifiesta en la gran mayoría de las expresiones rituales-festivas en diferentes formas y espacios, lo cual hace referencia a otro proyecto civilizatorio diferente al referente lineal de la modernidad: *el calendario de estos rituales sigue un movimiento cuatripartito a través del cual se retorna al punto inicial, pero al mismo tiempo se lo trasciende. Para una lógica binaria de sentido común, esta sería una contradicción de términos. La ideología capitalista de la modernización ha impuesto la noción de "tiempo lineal y vacío" y al mismo tiempo ha convertido a los productos del trabajo humano, y a éste mismo, en objetos de uso fetichista* (Rivera Cusicanqui 2015(A):206)



Sin embargo como ya ha sido anteriormente expuesto, lo festivo-ritual está inmerso en constantes e importantes cambio cualitativo de sus formas y referentes de sentido. El pensamiento eurocéntrico¹⁰⁰ había realizado diversos análisis relacionados con los centros ceremoniales bajo una perspectiva que generalizo el sentido y los fundamentos de los recintos rituales.

De esta manera eliminó como parte del análisis la posibilidad dinámica de cambio y los componentes históricos de transformación ritual. Para el eurocentrismo todo cabe en el mismo costal:

El mismo simbolismo del Centro explica otras series de imágenes cosmológicas y de creencias religiosas, de las que no mencionaremos sino las más importantes: a) las ciudades santas y los santuarios, se encuentran en el centro del mundo; B) los tempos son réplicas de la Montaña Cósmica y constituyen, por consiguiente, el <<vínculo>> por excelencia entre la tierra y el cielo, c) los templos se hunden profundamente en las regiones inferiores lo sagrado y lo profano (Eliade, 1981:26).

Tales análisis eurocéntricos¹⁰¹ que engloban todas las manifestaciones rituales en un mismo referente de análisis, vacían los fundamentos profundos del conocimiento sub-alterno y niega elementos que pueden articular una realidad diferenciada a la

¹⁰⁰ Estas analogías hacen referencia a una pasividad constitutiva de los referentes semióticos que componen las formas arquitectónicas relacionadas a la ritualidad. En el fundamento eurocentrista la manifestación ritual y sus posibilidades materiales son producto de la ignorancia de quienes realizan cierta manifestación: *lo que caracteriza a las sociedades tradicionales es la oposición que tácticamente establecen entre su territorio habitado y el espacio desconocido e indeterminado que les circunda: el primero es el <<mundo>> (con mayor precisión <<nuestro mundo>>) el cosmos; el resto ya no es un cosmos, sino una especie de <<otro mundo>> un espacio extraño, caótico, poblado de larvas, demonios, de <<extranjeros>>* (Eliade, 1981:20). Por el contrario, ya hemos hecho notar que en San Antonio el universo hace posible la existencia, por ello afirmamos que los análisis de Eliade reproduce estereotipos que le permiten la autoridad de análisis eurocéntrica sobre los pueblos.

¹⁰¹ La diferencia entre el eurocentrismo y reorientar el espacio de enunciación desde otras epistemologías, tendrá que ver con la posibilidad de que dichas manifestaciones ejerzan el derecho de realidades coexistentes.

modernidad. Estos análisis son producto de una serie de ordenadores y generalidades que reducen la diversidad de “*dimensiones del conocimiento*” a las estructuras teóricas que le permiten al racionalismo sistematizar y controlar los significados.

Ya hemos hecho notar que en San Antonio los referentes son muy diferentes a los análisis propuestos por Eliade. En la comunidad las relaciones que componen la espacialidad del recinto ritual tienen que ver con el vínculo entre la tierra y el universo, es decir, entre la *xoñi-hüma* (la fuerza de la vida) y el ser humano, vínculo que a través de la “fe” permite la armonía que reproduce la vida. Hablamos de la base de una cosmología naturólatra (Martínez Luna, 2009:162) presente en los pueblos originarios de América¹⁰²:

Es precisamente esta relación de equilibrio y dinamismo la que se encuentra entre el mundo de los cuerpos u objetos materiales, y el mundo de significados culturales y espirituales. Ninguno puede entenderse de veras, sin referencia al otro. (Rivera Cusicanqui 2015(A):206)

La “*mitizimi*” (la iglesia) no es una réplica de “la montaña cósmica”, sino que su sentido está definido por tres procesos: A) un proceso gradual de transformación semiótica en relación con la cosmología católica B) la profunda influencia del sistema prehispánico zuyuano sobre toda la geografía de Mesoamérica Central y C) las relaciones míticas y disidentes de un pueblo campesino que ha enfrentado durante toda su historia diversos sistemas de imposición política. Así, podemos tener en claro que efectivamente las relaciones espaciales-temporales y los recintos rituales han sido construidos por procesos históricos que definen su sentido.

Podemos comprender las relaciones cosmológicas como elementos que definen el sentido espacial de la “*mitizimi*”. El día de muertos la tradición en la comunidad (como en muchas otras) consiste en llevar una vela al panteón, limpiar la tumba y

¹⁰² Con ello tampoco buscamos hacer una generalidad de los “pueblos originarios” de toda América, cada uno de ellos ha producido referentes profundos de filosofía. Por el contrario, como lo afirma Martínez Luna: *ante el control del hombre por el hombre surge una religión del hombre para el hombre. Los profetas encuentran en el hombre mismo su salvación; al no encontrar en la Tierra la ubicación en el Cielo. Esto es lo que algunos autores han llamado “religiones de salvación celeste” En otros contextos, el hombre al tener como referencia a la naturaleza (el mar, la montaña, la selva, las llanuras) tiende a diseñar religiones de salvación natural y desarrolla el conocimiento naturocéntrico.* (Martínez Luna, 2010:145).

visitar el lugar donde el “*anima*”(difunto) reside. Una vez visitado el panteón se enciende una vela que guía el camino entre el panteón (camposanto) y la Hüma (la casa). Así reconocemos que el panteón es el espacio mítico que relaciona las “*animas*” con el mundo.



En la comunidad *Jñatio* de San Simón vecino de San Antonio, el recinto ritual católico convive con el panteón como espacio que permite el encuentro de la comunidad con las “*animas*”. Pero en San Antonio es muy diferente, la iglesia se encontraba justo sobre una laguna, lo que refleja la fuerte relación de la *rėje* (el agua) con la mítica cultural, pues hoy, esto se manifiesta en varios rituales que consisten en ir al río, bendecir las palmas y caminar hacia la comunidad (en semana santa, por ejemplo). El agua trae la vida, la alimenta y es el espíritu que protege al pueblo (como ya lo vimos en la transgresión cuando se habla del “*menyehe*”, la serpiente o mujer que protege el agua).

Sin embargo, la conexión entre las “*ánimas y la mitzimi*” están presentes en diversas manifestaciones rituales de la comunidad, por ejemplo: a los difuntos se les realiza una peregrinación alrededor de la iglesia tal y como se realiza con el santo patrón, a ello se refiere Romero cuando invita a: “*recuperar nuestros <<demonios>>, aquellos del mundo sobrenatural y también los del mundo de los humanos: ser y estar con ellos y reconocernos en lo que somos los discriminados y racializados de siempre, pero ya no en la sumisión y dominación, más bien mediante el empoderamiento y la liberación*” (Romero, 2015:111).

La “*mitzimi*” no tiene relación mínima con lo que Eliade describe como la montaña cósmica, más bien reconocemos que la iglesia en San Antonio tiene una tarea

fundamental en el paso existencial entre el planeta y las fuerzas universales que permiten la vida. La “mitzimi” es el vínculo entre el planeta (“tr’e xoñi-hüma) y el universo (xoñi-hüma), esto se manifiesta en la vuelta alrededor de la iglesia que permite un buen temporal y armonía en la comunidad. Por lo anterior, es intrínsecamente necesaria la convivencia en el espacio ritual que llamamos iglesia, pues reconocemos que la vida y su reproducción es parte elemental de los ciclos naturales que existen gracias a la armonía entre el universo, plantea y los seres vivos, armonía que se reproduce en la convivencia comunitaria que se da después de la misa.

Indudablemente la vuelta también proyecta un espacio territorial que se constituye como “el centro” de la vida comunitaria y de los referentes espaciales y temporales a manera similar con los análisis de Eliade. Pero para comprender lo anterior, debemos reconocer los procesos históricos construidos entre relaciones hegemónicas y resistencias subalternas entrelazadas a las prácticas festivas-rituales: por un lado, el colonialismo que somete la espacialidad, por otro la re-existencia desde la cual someter el espacio (la tierra)¹⁰³ implica someter a la comunidad:

Esto descansa en un sinfín de significaciones y representaciones cernidas sobre la tierra; más que el simple uso del suelo hablamos de un cúmulo de conocimientos y técnicas de organización doméstica y comunitaria, de un saber asociado al conocimiento de ciclos climáticos, hidrológicos, lunares y estacionales, por un lado, por otro lado están los rasgos propios de identidades colectivas que delinear utopías, sueños colectivos que se expresan en reivindicaciones, luchas y la defensa de formas de vida propias que pueden diferir de la sociedad dominante, donde efectivamente la tierra es un rubro sobre el cual se entrelaza una compleja relación de ésta y con los otros por la misma (López Bárcenas. Avendaño, y Espinosa 2005)

¹⁰³ En este sentido, la espacialidad contenida en el concepto “territorio” tendrá que ver con el espacio que hace posible el desarrollo de las diferentes dinámicas tanto de resistencia como de hegemonía, por lo que el conocimiento subalterno estará intrínsecamente relacionado a la coexistencia territorial: *El territorio se considera como un espacio fundamental y multidimensional para la creación y recreación de las prácticas ecológicas, económicas, y culturales de las comunidades, él une pasado y presente. En el pasado, las comunidades mantuvieron la autonomía relativa, así como las formas de conocimiento y estilo de vida conducente a ciertos usos de los recursos naturales, en el presente, existe las necesidades de su defensa (Escobar, 2010:164)*

Para comprender esta doble dimensión constructora de los referentes espaciales-temporales (el hegemónico y el subalterno que se construyen y decodifican mutuamente), es necesario retomar las transformaciones ideológicas y políticas de los referentes espaciales del sistema mundo/moderno/colonial.

Reconocemos que el colonialismo se basó directamente en el control territorial



Foto tomada del trabajo de Cortés Ruíz (1972)

(herencia del control sobre Tierra Santa) que hizo posible su expansión y proyecto político a través un control geográfico de la vida. Más que un proceso bio-político en América fue un proyecto eco-político (Machado, 2014:60) que implicó el control del territorio que hizo posible el control de la población.

En Mesoamérica este proceso eco-político basado en el control territorial tiene su impacto en la configuración de las fronteras espaciales con sus diferencias sustanciales. El Zuyuá (López Austin y López Lujan, 2011:141) o la llamada Toltecáyotl¹⁰⁴ (León Portilla, 1999:120) tenían un orden discursivo imperial

¹⁰⁴Hemos hablado del Zuyuá como el sistema ideológico de control mesoamericano, pero no de otra perspectiva que tiene su profunda influencia en el complejo ideológico-cosmológico prehispánico, este es el Toltecáyotl que León Portilla describe de la siguiente manera: *a un último concepto vamos a referirnos. Se trata de una idea que complementa las anteriores. Un término abstracto nos la expresa: toltecáyotl, "toltequidad", el conjunto de instituciones y creaciones toltecas. Mas para comprender mejor el sentido de toltecáyotl, debemos tomar en cuenta las voces de que, en última instancia, se deriva.*

En múltiples relaciones indígenas encontramos el vocablo Tollan, que literalmente significa "el lugar de espadaña o tules". Dicho término, sin embargo, en el contexto en cuestión, adquiere un sentido metafórico. Designa sitios donde abundan agua y vegetación. Su semántica culminó al fin como expresión del ámbito más adecuado de asentamiento para la comunidad, hasta llegar a significar la idea de población grande y floreciente, ciudad y metrópoli. Se habla así de Tollan Teotihuacan, Tollan Chollolan, Tollan Xococotitlan, Tollan Culhuacan..., las ciudades de Teotihuacan, de Cholula, de Xococitlan y de Culhuacan.

Partiendo de la voz Tollan se derivó la de toltécatl, el habitante de Tula, el poblador de una ciudad o metrópoli. A su vez, el vocablo toltécatl hizo suyo el sentido de hombre refinado, sabio y artista. De él se formó a la postre el abstracto toltecáyotl: el conjunto de todo aquello que pertenece y es

basado en “la herencia” que los imperios ostentaban como derecho legítimo de supremacía sobre otros pueblos. Los sistemas hegemónicos pre-hispanicos organizaban sus marcos de legitimación afirmando su descendencia de los pueblos que construyeron Tula y Teotihuacan.

Bajo los nuevos ordenes institucionales coloniales, se impone el proyecto eco-político basado en el despojo y la explotación territorial. En lo respecta a las relaciones espacio-temporales, este proceso significó un reordenamiento masivo de todos los espacios de vida. El proyecto eco-político construyó la ideología hegemónica más allá que un orden discursivo o una estructura retórica, éste implicó la transformación material del universo ontológico y la dimensión sobre la que se desarrolla la vida. Hablamos de las mayores transformaciones espaciales que históricamente ha visto la arquitectura humana.

La eco-política fue de la mano con la construcción de un mundo que no sólo discursivamente tenía la misión de constituirse como “totalidad”, sino que buscó materializarlo a través del contraste directo con las paupérrimas situaciones de vida en las comunidades originarias. El proyecto criollo se construyó por la posibilidad de aplastar con su enorme infraestructura otras alternativas de vida. Así el espacio se define como el lugar donde se materializa la modernidad y se construye como “totalidad”:

Una vez constituidos, los gobiernos de la ciudad insistieron con “fanatismo” que se mantuvieran las líneas rectas, aun si debían ordenar que se demolieran las casas que estorbaban. La policía “era concepto central, un término que resumía todo el proyecto de crear una nueva sociedad” en América. Vivir en policía suponía una serie de costumbres relacionadas con conceptos europeos de civilidad que incluía la ropa, la comida y la higiene; por encima de todo, “vivir en policía significaba llevar una vida urbana”. El caos de las calles y las inestables viviendas nativas se alzaban en fuerte contraste con el ideal de “policía” y

característico de quienes viven en una Tollan, una ciudad. Los relatos náhuatl nos dicen que la toltecáyotl abarca los mejores logros del ser humano en sociedad: artes y urbanismo, escritura, calendario, centro de educación, saber acerca de la divinidad, conocimiento de las edades del mundo, orígenes y destino del hombre. (...)

Tras haber analizado estos conceptos, básicos en nuestro acercamiento, vamos a presentar y comentar otros testimonios indígenas que nos ayudarán a percibir -en el contexto de la historia prehispánica- algo de lo que significó para el hombre náhuatl sentirse dueño de un patrimonio de cultura y civilización que él mismo debía preservar y enriquecer. (León Portilla, 1999:18,19)

“orden” y constituía un reto a los planificadores urbanos españoles. El confesor jesuita del virrey Toledo, uno de los principales promotores del proyecto de reasentamientos nativos de los Andes, señaló en una carta, en 1572, que los indios vivían en pequeñas rancherías conformadas por chozas oscuras y sucias. A fin de que vivieran en policía debían ser organizados en ciudades apropiadas, con calles rectas y casas adecuadas.

Más allá de su aparente sentido práctico y de su eficiencia, el patrón de tablero de damas con una plaza central, picota, iglesia, edificio de gobierno, calles rectas en diseños geométricos y ordenamiento de la vivienda, demostraba un nuevo orden espacial público adecuado a la jerarquía del régimen. Las nuevas casas de piedra, las plazas, las fuentes, los jardines y las cruces de diseño urbano eran elementos de una cultura material que habían sido trasplantadas y constituían ejemplos de “bienes” diseñados para “civilizar” a los habitantes nativos y sus descendientes. Los materiales de construcción ayudaban a definir la jerarquía social. El grado de civilidad de las personas podía determinarse por una “jerarquía de elementos” (Bauer, 2002: 96).

La eco-política construyó relaciones hegemónicas donde la espacialidad-temporalidad de los pueblos formó (y forma) parte del capital simbólico en lucha (Bourdieu, 1990:136) frente a la implantación de la modernidad como totalidad. La espacialidad-temporalidad dentro del *habitus* creado por el capitalismo emergente, se expresó en la lucha simbólica que se manifestó en el uso territorial: para la comunidad implica el derecho sobre el espacio en el que se alimenta y por el cual se reproduce cultural y socialmente, esto significa que el territorio permite la existencia y la reproducción cultural y mítica (pues es el lugar donde los santos pueden existir) de San Antonio de la Laguna. Pero para la modernidad/colonialidad (basada en la explotación territorial) la posesión del espacio y su consecuente despliegue discursivo de poder se relaciona con el control (en palabras de Bacon: sometimiento ¹⁰⁵) de un territorio inerte a través del cual la modernidad expande el control sobre la vida humana.

¹⁰⁵ Serán las bases elementales de la mítica de la modernidad: *¿Qué queremos decir cuando hablamos del “proyecto de la modernidad”? En primer lugar, y de manera general, nos referimos al intento fáustico de someter la vida entera al control absoluto del hombre bajo la guía segura del conocimiento. El filósofo alemán Hans Blumemberg ha mostrado que este proyecto demanda, a nivel conceptual, elevar al hombre al rango de principio ordenador de las cosas. Ya no es la voluntad inescrutable de Dios quién decide sobre los acontecimientos de la vida individual y social, sino que es el hombre mismo quien, sirviéndose de la razón, es capaz de descifrar las leyes inertes a la naturaleza para colocarlas a su servicio. Esta rehabilitación del hombre viene de la mano con la idea*



Por lo anterior comprendemos la espacialidad como el lugar donde se reproduce lo más sagrado en ambas dimensiones de vida: para San Antonio es el espacio social donde es posible que exista el Toño y la comunalidad (lo que se manifiesta festiva y ritualmente). Para la modernidad es el espacio necesarios para que exista el capital que gobierna la vida humana. El control del espacio hace posible la transformación de la mítica social que guía el camino civilizatorio como una imposición de poder bien descrita por Fausto Reinaga:

Las estatuas que se empinan en las plazas y las calles de las ciudades tienen la suprema función: son el paradigma, el ejemplo, el modelo sacrosanto; en fin, el espejo donde deben mirarse los hombres de una sociedad, pueblo o nación (Reinaga, 2010: 32).

3.3.2 El territorio y sus referentes.

Por lo análisis anteriores encontramos que existen relaciones históricas y contemporáneas que permiten comprender la configuración espacial y temporal en San Antonio:

- A) Por relaciones contemporáneas nos referimos a la reciprocidad humana-ambiental como parte intrínseca del desarrollo humano. En otras palabras, la transformación estructural ser-mundo de la que surge la cultura (hablamos de la manera en que el espacio forma parte del desarrollo de la identidad)
- B) Por relaciones históricas, entendemos el proceso de colonialidad basado en la violencia eco-política desplegada desde hace más de 500 años a través el control del espacio material como medio del control de la vida:

del dominio de la naturaleza mediante la ciencia y la técnica, cuyo verdadero profeta fue Bacon (Castro, 2000: 88).

Más allá de las astucias de la razón, no cabe perder de vista que los orígenes mismos del capitalismo como geocultura imperial se remontan a las tierras de nuestra América, justamente concebidas <<ab inito>>, como tierra de saqueo, espacio abismal, (Souza Santos, 2009) de ejercicio de las más brutales formas de explotación, tanto de la naturaleza exterior (-territorio), como de la naturaleza interior (-cuerpo-de-trabajo) (Machado, 2012:19).

Estos dos factores serán elementales para comprender las formas espaciales vividas y expresadas en “la vuelta”: primero, las bases epistemológicas de las relaciones ecológicas cíclicas necesarias para la reproducción de la vida. Segundo, desde una perspectiva de re-existencia se articula un contraorden semiótico que enfrenta las relaciones de posesión del territorio convertido en objeto para el control de la vida. Como contraorden semiótico, la espacialidad toma un papel fundamental en el proceso de re-existencia, ya que, enfrente a la dialógica de una modernidad que ha centrado el proyecto civilizatorio en las grandes ciudades y despreciado a los propios pueblos originarios y sus territorios, la vuelta festiva-ritual coloca a la comunidad al centro del mundo. Así, se revalora todo lo relacionado a la propia comunidad.

Como bien lo describe Walter Mignolo el proceso cartográfico del imaginario espacial ha sido históricamente un orden discursivo que refleja las relaciones de poder de los diferentes imperios. Esto está presente claramente cuando se organiza la cartografía colonial en la cual, diferentes potencias se colocan al centro del mundo (reflejado en los mapas) como retórica hegemónica:

Sin embargo, los Mandarines Chinos no estaban en posición de aceptar los movimientos, y su primera reacción fue preguntarse como su centro étnico pudo haberse descentrado. El astrónomo de los mandarines, Ricci lo percibió por sí mismo, mostro que el poder del centro no depende necesariamente de la geometría racional, por el contrario, que la racionalización geométrica era intrínseca alrededor del centro étnico de poder. La perspectiva étnica estaba separada desde la propia geometría, el centro de autoridad llevo a ser materia del poder político tanto como la subjetividad étnica. Esto es, en mi comprensión, la dimensión crucial del movimiento de Ricci y el poder de la revolución cartográfica occidental a principios del siglo quinto (Mignolo, 1995: 223)

El (o los) orden(es) espacial(es) y el temporal(es), estarán marcados por estas relaciones etnocéntricas que construyen discursivamente las relaciones espaciales.

Se trata de un capital simbólico que permite definir el sentido de propiedad sobre el espacio y por lo tanto sobre el desenlace histórico de la vida humana. Bajo esta dinámica cartográfica, el control del espacio significa el control del proceso civilizatorio en el que todos estamos inmersos.

En esta dinámica cartográfica las diversas dimensiones sub-alternas irrumpen con prácticas que reubican su existencia en el escalafón creado sobre la espacialidad. En San Antonio, “la vuelta” irrumpe este orden discursivo y coloca a la comunidad como eje central de la espacialidad en una práctica de re-existencia que se enfrenta la etno-geografía occidental. Se trata de una reubicación de los referentes espaciales que construye la posibilidad de comprender el mundo. Con la vuelta San Antonio se nombra centro del imaginario espacial, en ella la comunidad despliega una práctica de re-existencia basada en su autoreconocimiento: nosotros somos el centro del mundo cuando nuestro territorio fue concebido por el poder colonial como espacio periférico explotable.

Para terminar el tema de lo espacial, parece importante señalar la forma en que estas relaciones de espacialidad que han surgido históricamente se mezclan con ancestrales referentes espaciales-temporales para recrean las formas de percibir el mundo. El territorio como frontera espacial (como “t’ree xoñi-huma”) es el lugar donde la comunidad existe y por lo tanto donde la vida es posible. En este sentido, la espacialidad no es un objeto producto del hombre (el hombre creó a Dios diría Nietzsche) sino que el hombre forma parte de la dinámica universal que se hace presente en el territorio donde se reproduce la vida. Por ello, la vida no es obra de “los dioses” (como dice Eliade) sino de la posibilidad armónica entre el universo, el planeta y la vida humana. Todo esto es producto de diversos procesos históricos y ancestrales que actúan en la codificación espacial-temporal:

Alfredo López Austin ha desarrollado un extenso y bien documentado estudio de las relaciones entre la descripción del cuerpo, la configuración del cosmos y el sistema de ideas sobre los mexicas. El sugiere la conexión entre tres niveles verticales del cosmos (cielo, parte superior de la tierra y la profundidad del mundo) y tres espirituales o centros de energía. El cerebro (tonalli) corresponde al arriba el cielo; el corazón (toyolia) lo que está bajo el cielo, y el riñón (uhiyotl) para la cara interna de la tierra (Mignolo, 1995:230).

En conclusión, los pueblos mesoamericanos (sobre todo en el centro del país) están influidos por los órdenes ideológicos del Zuyuá que ejerció el poder justo en el área de la territorialidad de San Antonio de la Laguna. Esto se refleja en los tres referentes que configuran las espacialidades nahuas que según López-Austin tendría tres correspondencias: cielo, lo que está bajo el cielo y la cara interna de la tierra. Así reconocemos en la “*xoñi-huma*” (literalmente traducida como la cabeza de la tierra) la influencia directa de estos referentes espaciales, pues el “*tré xoñi-huma*” es lo que está bajo el cielo y donde habitamos.

Desde el referente de la modernidad/colonialidad contenido en el racionalismo homólatra, el mundo es estático y es movido por el poder imperial de “dios padre patriarcal” transfigurado en la capacidad humana de controlar y utilizar el mundo ecológico. Por el contrario, en la mítica transmitida por la comunidad, el universo es dinámico y lleva consigo una fuerza que permite la vida, la perfección de los planetas con sus órbitas, la articulación de un nicho ecológico o el desarrollo autopoietico celular que hace posible los seres vivos y al propio ser humano. Así, el reubicar la comunidad como centro espacial también reubica la importancia de las relaciones armónicas cíclicas de la vida.

Por ello la “vuelta” lleva consigo el movimiento del espacio que no es sólo la masa física que se percibe, sino los sonidos, los ritmos y los silencios que acompañan a la comunidad a la conexión entre el *tré xoñi-huma* (del planeta) y la fuerza cósmica de la vida: la *xoñi-huma*.

Lo festivo hace efectivo el ejercicio de los propios referentes espaciales-temporales bajo diversas expresiones de “*comunicación vivencial*” desde los cuales se vive y aprecian las relaciones ser-mundo. La espacialidad está entrelazada a la periodización según las formas temporales que permiten la reproducción de la vida en el mundo ecológico. Los ciclos temporales serán la armonía esencial (la perfección cósmica) para que la espacialidad hable, se reproduzca y ejerza la vida (los bosques, los ríos, el viento y las lluvias son posibles por la armonía de los ciclos cósmicos).

A mi parecer, la mayor aportación de esta base epistemológica, es comprender que no se desarrolla la vida sobre el mundo, sino con el mundo (el planeta). El estar bien entre quienes componen la comunidad reproduce la armonía de un universo cíclico necesario para la reproducción de la vida. Por ello, la comida en el atrio de la iglesia (y así los alimentos se vuelven un ejercicio ritual cotidiano en la comunidad), el gozo y la atmósfera festiva (que implica el reencuentro con esa armonía) lleva la fuerza que hace posible la vida en el planeta. La epistemología *Jñatio* invita al pensamiento occidental a volver a ser parte del mundo:

Dejad ahí vuestra historia, vuestras investigaciones sobre el pasado e intenta acoplaros a nuestro ritmo. En una sociedad como la nuestra, industrializada a más no poder, científica, ya no hay lugar para vuestra sensibilidad. Hay que ser duro para que te admitan en la vida. Ya no se trata de jugar el juego del mundo sino más bien de someterlo a golpes de integrales y átomos (Fanon, 2009: 126).

Esta epistemología aporta elementos esenciales para el despliegue de toda forma de conocimiento. Estas bases cosmológicas de lo festivo-ritual en diversos pueblos de América, nos arroja a un compromiso ético que permite el despliegue teórico de nuevos referentes interpretativos en direccionalidades diversas, pero que, se nutren de una base ética y cosmológica que puede alimentar cualquier proyecto científico, epistemológico o de investigación, que aunque parezca increíble, en 500 años de eurocentrismo jamás fue citado o reflexionado: “la reproducción de la vida”.



Conclusión

4.1 Elementos teóricos del diálogo intercultural como sistema de producción del conocimiento

Vengo a buscar la historia silenciada, la historia de una tierra saqueada.

Vengo con el mundo y vengo con los pájaros, vengo con las flores y los árboles sus cantos, vengo con el cielo y sus constelaciones, vengo con el mundo y todas sus estaciones, vengo agradecida al punto de partida, vengo con la madera la montaña y la vida, vengo con el aire, el agua, la tierra y el fuego,

vengo a mirar el mundo de nuevo

(Ana Tjioux)

Se ha analizado y realizado metodológicamente un proceso de crítica descolonial desde un espacio de enunciación donde el conocimiento ha sido perseguido y demonizado por la modernidad. Como ya he citado, el paradigma de vida y de conocimiento en San Antonio de la Laguna se basa en la integridad entre ser-mundo-universo, lo que es posible por relaciones de equilibrio internas a la forma de vida comunitaria. Ello no significa que la vida de la comunidad esté definida por el equilibrio y la armonía, sino que éste es un valor fundamental de su forma de vida y epistemología. Más aun, estas relaciones de equilibrio también forman parte de diversas manifestaciones de violencia y jerarquías sociales.

Un ejemplo fueron diversas expresiones (recabadas al realizar este estudio) de descontento en lo que respecta a las relaciones de género. En muchos casos, el cuidar el equilibrio y la integridad comunitaria se vuelve una dinámica que no enfrenta el conflicto y acepta las desigualdades internas a la comunidad para evitar romper la armonía y la integridad de los miembros.

También esto se manifiesta en capital político que el sistema partidista corrupto ha sabido aprovechar a través de cooptar algún miembro de la familia. Así, la familia se ve obligada a participar en prácticas corruptas y que no responden sus

aspiraciones políticas, aquí, el valor de integridad supera estos disgustos y obliga (en muchos casos) a una participación política no deseada.

Cuando hablamos de equilibrio e integridad, no hacemos referencia a que estos presupuestos reinen en la comunidad. Sería miope citar que la comunidad está aislada de la fuerte violencia expandida por la dinámica global que en México y sus pueblos se reproduce exponencialmente. Estos valores colectivos en muchos casos también se reproducen como diversas formas de violencia interna muy profundas en cuanto a género, explotación laboral o participación política corrupta. El sistema mundo/moderno/colonial se mimetiza y reproduce a través de estos valores.

Como formas de comprensión de la vida, estas percepciones ecológicas de equilibrio e integridad son aprovechadas (según opiniones de miembros de la propia comunidad) por “brujos” timadores que han dejado en extrema pobreza a miembros de la comunidad. La fuerte referencia cosmológicas de la comunidad sobre las fuerzas cósmicas que se hacen presentes sobre el mundo, han sido utilizadas como argumentos para pedir fuertes cantidades de dinero con la promesa de solucionar problemas de salud. Después de haber entregados fuertes cantidades de dinero, una familia me afirmó la fuerte decepción sobre muchas de estas prácticas que, en un momento de desesperación fueron utilizadas para entrar a los hogares, conocer el nivel de ingresos y explotar la economía familiar.

Con lo anterior no negamos el valor y profundidad epistemológica del equilibrio armónico de la ecológica-comunitaria del pensamiento *Jñatio*. Por el contrario, refrendamos la necesidad del diálogo intercultural que a diferencia del trabajo antropológico (donde hay un sujeto que investiga y un objeto a investigar), parte entre “explotados” “subjuzgados” “racializados”, es decir, entre subalternos que emprendemos un camino mutuo para descolonizar las fronteras de vida.

De lo anterior comprendemos al diálogo intercultural como un proceso de vida a través del cual se reconstruyen las fronteras del pensamiento. Basta mirar algunos aspectos de la historia del conocimiento válido para comprender que la ciencia y la filosofía occidental y sus avances más significativos, son producto del diálogo

intercultural aún más que por sus reglas y métodos científicos.¹⁰⁶ Sin embargo, estos diálogos interculturales que han construido el conocimiento occidental, están guiados por diferentes procesos políticos y de poder, procesos que serán el eje fundamental que produce el conocimiento del mundo occidental. Parece que Foucault atina en la descripción sobre la dinámica del conocimiento y su futuro bajo las relaciones racionalistas eurocéntricas:

Los dos grandes problemas que se han repartido el pensamiento filosófico del siglo XIX (fundamento recíproco de la verdad y de la libertad, posibilidad de un saber absoluto), esos dos temas mayores legados por Fichte y Hegel, ya es hora de sustituirlos por el tema de que "perecer por el conocimiento absoluto podría muy bien formar parte del fundamento del ser". Lo que no quiere decir, en el sentido de la crítica, que la voluntad de verdad esté limitada por la finitud del conocimiento, sino que pierde todo límite y toda intención de verdad en el sacrificio que debe hacer el sujeto de conocimiento (Foucault, 1979:28,29).

Al parecer Foucault comprendió medio siglo antes el problema que hoy invade el fin del proceso civilizatorio. Su análisis nos permite reconocer la coyuntura entre el conocimiento y los fundamentos de la dinámica de acumulación que rebasa las posibilidades de la vida ecológica (Leff, 2006:30). Por ello, sustituir la voluntad de saber que encarna la voluntad de poder, es en sí una necesidad primordial para transformar el conocimiento.

Es por esto que toman preponderancia las epistemologías que comprenden el conocimiento en otra dirección. Como ya lo he propuesto y explicado, se puede

¹⁰⁶Plantear esto tendrá que ver con el proceso histórico de formación del referente de conocimiento que el mundo occidental ha creado como eje de control de este, sólo para precisar un ejemplo, Dussel narra estos procesos históricos que han construido el conocimiento: *la Europa latina medieval se enfrenta igualmente al mundo árabe-turco. Nuevamente Aristóteles, por ejemplo, es considerado más un filósofo en manos de los árabes que de los cristianos. Abelardo, Alberto Magno y Tomás de Aquino, contra la tradición y arriesgándose a condenaciones, usan al Estagirita. En efecto, Aristóteles será estudiado y usado como el gran metafísico y lógico en Bagdad, mucho antes que sea traducido en la España musulmana al latín y de Toledo llegue a París a finales del siglo XII. Europa se distingue ahora del África, por primera vez (ya que ésta es musulmana berebere; el Magreb), y del mundo oriental (principalmente del imperio bizantino, y de los comerciantes del Mediterráneo Oriental, del Medio Oriente). Las Cruzadas son el primer intento de la Europa latina de imponerse en el Mediterráneo Oriental. Fracasan, y con ello la Europa latina sigue siendo una cultura periférica, secundaria y aislada por el mundo turco y musulmán, que domina geopolíticamente desde Marruecos hasta Egipto, la Mesopotamia, el imperio mogol del norte de la India, los reinos mercantiles de Malaka, hasta la isla Mindanao en Filipinas en el siglo XIII. La "universalidad" musulmana es la que llega del Atlántico al Pacífico. (Dussel, 2000:23)*

comprender al conocimiento como una dinámica implícita en el cambio estructural entre “ser y su ambiente”, cambio que da origen a lo que conocemos con el concepto de “cultura”. Ello permite reorientar el horizonte del conocimiento y la ciencia a la par que permite desarrollar nuevas relaciones desde muy diferentes referentes epistemológicos donde: “*naturaleza y tecnología están íntimamente conectados*” (Wildcat 2001(A):74):

Colectivamente, nuestros ancestros humanos pueden haber poseído una sabiduría que las sociedades humanas modernas necesitan desesperadamente, una sabiduría no producida por una "inteligencia" o racionalidad superior, sino que nace de la experiencia directa y la reflexión posterior. La sabiduría reside en el reconocimiento de que la dicotomía moderna entre los problemas humanos/sociales frente a los problemas tecnológicos/técnicos es falsa, una distinción envidiosa. La tecnología y la humanidad son tan inseparables como los seres humanos de sus entornos naturales (Wildcat, 2001(A):73).

La reciprocidad ser-ambiente o la relación en la que “*lugar, tecnología y cultura*” (Wildcat 2001(A):75) están íntimamente conectadas, representa otro punto de partida para romper con el conocimiento eurocéntrico, conocimiento que es la fuente generadora de poder de los estados hegemónicos del sistema mundo/moderno/colonial. El conocimiento válido ha sido el factor principal para que los estados hegemónicos impongan lógicas y dependencias al sur global. En este sentido, las capacidades científicas, tecnológicas y filosóficas son herramientas para aniquilar y controlar pueblos y ecologías.

Por el contrario, el conocimiento descolonizador parte de la construcción o sustento de otros paradigmas civilizatorios. Para ello es necesario reconocer al conocimiento enmarcado en los referentes culturales que le dan sentido a la transformación histórica de las diferentes culturas. El presente estudio ha propuesto el concepto de “mítica” para abordar el problema básico de la epistemología: la forma de experimentar la vida como la base constructora del conocimiento intrínseco a los diferentes proyectos civilizatorios. En otras palabras, nos referimos a “*los sentidos*” o proceso cognitivos no tomados en cuenta como parte del pensamiento occidental. La base empírica del paradigma de “la conciencia” limitó el contacto con el mundo

a cinco sentidos racionalizado y dejó fuera un sinfín de procesos y relaciones espacio-corporales intrínsecos a la forma de experimentar la vida.

Dicho concepto es sumamente importante para comprender los principios fundamentales de este trabajo. La "mítica" ayuda a sistematizar teóricamente la forma de experimentar lo cultural, lo ecológico o lo político de la vida cotidiana, ésta se desarrolla bajo "la dimensión de vida" en la que convive una colectividad humana. La "mítica" o "la forma de experimentar la vida" como parte elemental de la "dimensión del conocimiento", se hace presente y manifiesta en una perspectiva donde el conocimiento ya no es únicamente "racional", sino y principalmente, se comprende como la experiencia del mundo ecológico-social que transmuta al ser humano y le permiten reflexionar sobre el mundo que transforma cuando es transformado por él. Dejamos así el "eje de la conciencia" como fundamento del conocimiento y proponemos el eje de "integridad ecológica" como enfoque para encaminar el conocimiento.

Diferentes "míticas" se hacen presentes en las diferentes formas de convivencia cultural-ecológica, en los muy diversos y extendidos rincones del planeta, cada uno de ellos construyen formas diferentes de convivencia con el mundo y crean propios referentes socioculturales según paradigmas y aspiraciones diversas. Lo anterior supone comprender al conocimiento como la infinidad de formas de cambio ser-ambiente manifiestas en la cultura.

Otro elemento importante de los aportes de este trabajo tendrá que ver con "las dimensiones del conocimiento". En los análisis anteriores se ha hecho notar que "las dimensiones del conocimiento" circundan y dan sentido al mismo, ellas más que prácticas "subterráneas o lógicas ocultas", responden a relaciones espaciales-corporales que forma parte de esa realidad cotidiana. Por ello, proponemos una aproximación al conocimiento como derivado de una "mítica" de la cual surgen diferentes "dimensiones del conocimiento" que le dan sentido al mismo. De lo anterior no hacemos referencia únicamente al conocimiento subalterno, sino a todas las formas de conocimiento aun las más complejas y de vocación objetiva.

Esto se refleja en algunos ejemplos festivos-rituales de San Antonio y la manera en que los referentes de su “*dimensión del conocimiento*” interactúan con la dinámica histórica y van componiendo diversas transformaciones que, como lo hemos analizado, más que procesos híbridos son transculturaciones donde el presente se inscribe en el pasado. Estos procesos transculturales están enmarcados en una estructura de larga duración creada en diversos procesos históricos y hegemónicos (el sistema mundo/moderno/colonial), procesos que a la par influyen en variadas formas de resistencia que construyen el sentido de la vida y las relaciones sociales. Esta dinámica se refleja en las formas rituales.

En resumen, lo ritual refleja las transformaciones profundas (la transformación de la forma de vestir, la música, las prácticas festivas etc.) en la forma de conocer o interpretar el mundo. Es así como todo conocimiento (aun el más complejo) se ordena en rituales que le dan sentido: ¿qué sería de la autoridad médica sin los grandes hospitales ordenados según “*la dimensión del conocimiento*” del cual dependen?, ¿no representa el propio método científico un ritual de autoridad del conocimiento¹⁰⁷? o ¿pueden ser comprendidas las prácticas científicas y de producción del conocimiento como jerarquías ritualizadas que definen y limitan al mismo a través de las reglas que establecen y ordenan su funcionamiento?. Thomas Kuhn desde su propuesta de paradigmas científicos, hace clara la manera en que estas relaciones que hemos definido como “rituales” circundan toda forma de conocimiento:

Aunque durante la búsqueda de la solución de un enigma particular se pueden ensayar una serie de métodos alternativos para abordar el problema descartando lo que no le dan los resultados deseados, al hacerlo no estará poniendo a prueba al paradigma. En lugar de ello,

¹⁰⁷ Thomas Kuhn describe lo anterior de la siguiente manera: *la observación y la experiencia pueden y deben limitar drásticamente la gama de creencias científicas admisibles o, de lo contrario, no habría ciencia. Pero, por sí solas, no pueden determinar un cuerpo particular de tales creencias. Un elemento aparentemente arbitrario, compuesto de incidentes personales e históricos, es siempre un ingrediente de formación de las creencias sostenidas por una comunidad científica dada en un momento determinado.*

Sin embargo, este elemento arbitrario no indica que cualquier grupo de científicos podría practicar su profesión sin un conjunto dado de creencias recibidas. [...] Finalmente cuando analicemos la ciencia normal en las secciones III, IV, V, nos gustaría describir esta investigación como una tentativa tenaz y ferviente de obligar a la naturaleza a entrar en los cuadros conceptuales proporcionados por la educación profesional (Kuhn, 1983: 26).

será como el jugador de ajedrez que frente a un problema establecido y con el tablero, física y mentalmente ante él, ensaya varios movimientos alternativos para buscar la solución. Esos intentos de prueba, tanto si son hechos por el jugador de ajedrez como si los lleva a cabo el científico, son sólo pruebas para ellos mismos, no para las reglas del juego. Son posibles en tanto que se dé por sentado el paradigma. Por consiguiente, la prueba de un paradigma sólo tiene lugar cuando el fracaso persiste para obtener la solución de un problema importante que haya producido una crisis. E incluso entonces, solamente se produce después de que el sentimiento de crisis haya producido un candidato alternativo al paradigma. En las ciencias, la consolidación de la prueba no consiste simplemente, como sucede con la resolución de enigmas, en la comparación de un paradigma único con la naturaleza. En lugar de ello, la prueba tiene lugar como parte de la competencia entre dos paradigmas rivales para obtener la aceptación por parte de la comunidad científica (Kuhn 1983:225).

Por ello, diálogo intercultural como metodología para producir conocimiento, es un medio a través de los cual se transforman “los rituales”, a ellos los podemos comprender como las formas institucionales de las diversas “*dimensiones del conocimiento*”. Por otro lado, no hago referencia a la desaparición de las formas rituales milenarias de los pueblos originarios, sino a comprender que estos son dinámicos y se transforman constantemente. Se trata de reconocer que el conocimiento científico de la medicina puede ayudar a señalar el daño que hace algún tratamiento o práctica realizada en la comunidad, pero también como el conocimiento de los pueblos puede decirnos porque nos enferma la medicina y transformarla.

En ese caso se trata de un diálogo sin verdades que transforme las diversas “*dimensiones del conocimiento*”, diálogo que hasta hoy se ve coartado por la violencia racista de la dimensión de la colonialidad hacia los diversos paradigmas sub-alternos, lo que a la par, se refleja en posturas sub-alternas de rechazo a la violencia y discriminación que supone el paradigma occidental. ***La tarea del diálogo intercultural es romper esas relaciones jerárquicas y crear el espacio para que el encuentro entre conocimientos esté guiado por la reproducción de la vida y no por el poder de controlar, sobajar y racializar las diferentes culturas.***

En ese sentido, no sólo debe transformarse el conocimiento de los pueblos, sino, sobre todo, el pensamiento occidental eurocéntrico, jerarquizado y elitista, definido

por una esquizofrenia¹⁰⁸ que lo separa de la vida cotidiana y las diversas formas culturales.¹⁰⁹ Puedo aseverar que ha sido el conocimiento válido del sistema mundo/moderno/colonial quien no ha modificado su ritualidad del conocimiento: por siglos los órdenes jerarquizados de los títulos universitarios, las grandes universidades y claustros educativos, los métodos de investigación, aproximación y apropiación del conocimiento, viven y conviven con una misma lógica y proyecto. Los rituales resultan entonces procesos fetichizados (en términos de Marx)¹¹⁰ autoreferenciados como objetivo y finalidad. La ritualidad se ha ensimismado como principio y fin.

Hoy lo importante en esta ritualidad hegemónica son los títulos, las jerarquías, el lenguaje elitista y el ingreso económico que se deriva de ello. Así, la dimensión del conocimiento reproducida por el pensamiento válido sigue partiendo del paradigma homóclatra (endiosando el éxito de los títulos, de las jerarquías y del ingreso) que ha sumergido la dinámica global al borde del colapso nuclear y ecológico. Un problema donde el diálogo intercultural es esencial para la transformación del sentido epistemológico:

Chakrabarty, Coronil y Dussel parecen estar de acuerdo en esto: la modernidad no es necesariamente y solo europea u occidental; Europa no es la fuente del conocimiento porque el conocimiento se produce en todas partes. Sin embargo, para muchos, como dice Dussel, el hecho es que Europa es la modernidad y, como tal, el hogar de la teoría. En cuanto a Chakrabarty, una vez que reconoce el problema, propone "provincializar Europa" como un

¹⁰⁸ Dirá al respecto Wildcat: *Las tradiciones religiosas indias americanas, esencialmente tribales, ofrecen un marcado contraste con la esquizofrenia metafísica sumergida en lo profundo de la tradición occidental. Primero, la explicación racionalista es innecesaria si uno depende de la experiencia. Esto no facilita la discusión de la religión, simplemente sugiere que lo que podemos discutir es limitado, no solo por la tradición tribal, sino por su propia naturaleza (realidad)*(2001(C): 53).

¹⁰⁹ Comprende Wildcat el problema de la esquizofrenia del conocimiento occidental como el desapego de los problemas elementales que aquí hemos planteado como la reproducción de la vida: *El silencio de las ciencias sobre los problemas más urgentes de nuestro mundo de hoy, es indicativo de la naturaleza esquizofrénica de la metafísica que subyace en gran parte de sus prácticas modernas. El racionalismo de Descartes y el empirismo de Hume son lados opuestos de la misma moneda, una cosmovisión en la que los humanos se presumen a sí mismos como la medida de todas las cosas. Desafortunadamente, ninguno de los dos aborda la cuestión real: ¿Qué pasa con la humanidad ¿Qué hay de esta unidad de medida, por así decirlo?* (2001:55(C))

¹¹⁰ Retomando el trabajo de Enrique Dussel en el que cita a Marx acerca del Fetichismo: «*Lo que fue dominio de una persona sobre otra es ahora dominio general de la cosa sobre la persona, del producto sobre el productor*» (1993:47)

proyecto para trabajar hacia la subalternización del conocimiento. Dussel, en la misma línea, propone un proyecto transmoderno, que, como el de Chakrabarty, trabajará en la intersección y la contribución planetaria en la construcción de la modernidad sin ignorar la relación de poder o, como diría Quijano, la colonialidad del poder. Coronil, por su parte, terminará sugiriendo una antropología transcultural que parece complementaria a los proyectos de Chakrabarty y Dussel (Mignolo, 2000:207).

Podemos sintetizar que el conocimiento como parte del diálogo intercultural, surge cuando las diversas “*dimensiones del conocimiento*” chocan y se transforman, cuando “*la mítica*” de otro permite comprender mi propia corpo-política y sentido de realidad. Descolonizar “*las dimensiones del conocimiento*” implica la propia transformación de “*la mítica*” en la que se desarrolla la vida. Así, la descolonización a través del diálogo intercultural demanda una transformación mutua en la forma de percibir, transformar y comprender el mundo.

Sin embargo, cuando en un diálogo una de la partes no puede abandonar su propia ritualidad o la “verdad” que le da sentido, e impone por la fuerza y la posesión de medios de comunicación o la masificación de su dinámica económica (que hoy se manifiestan en la colonialidad) sus fronteras de vida, el diálogo intercultural es imposible. A este proceso Bonfil Batalla lo llamo cultura enajenada o impuesta (1991:174,175). El propio trabajo del Antropólogo permite comprender clara y sistemáticamente algunas de las principales problemáticas aquí propuestas sobre el diálogo intercultural:

Elementos culturales	Decisiones	
	Propias	Ajenas
Propias	Cultura autónoma	Cultura enajenada
Ajenos	Cultura apropiada	Cultura impuesta

(Bonfil, 1991:173)

Por otro lado, comprendemos que la principal problemática que compete al diálogo intercultural hoy, es la imposición de modelos que coaccionan y tienden a crear “culturas enajenadas” o “impuestas”, o lo que Mignolo tomando los trabajos de Vandana Shiva llama “*monoculturas de la mente*” (2011:140).

De lo anterior resulta necesario abordar el problema de la modernidad como elemento imprescindible para tratar los elementos teóricos relacionados al diálogo intercultural. Dicho tema ha sido abordado desde diferentes marcos teóricos que definen el proceso de convivencia intercultural como procesos híbridos o composiciones pluriculturales. Como ya ha sido abordado en otras partes de este estudio, estas propuestas teóricas dejan de lado la estratificación histórica que ha controlado y destruido los diferentes procesos civilizatorios. Al respecto Aimé Césaire 50 años atrás había analizado dichos supuestos:

La verdad es bien distinta y Malinowski tiene razón contra Toynbee: la selección de los elementos culturales ofrecidos a los colonizados no es el resultado de una ley física. Es la consecuencia de una determinación política, el resultado de una política buscada por el colonizador, que se puede resumir de la siguiente forma: en la importación y exportación del capitalismo mismo, quiero decir de sus fundamentos, sus virtudes y su potencia.

Pero me dirán, queda una posibilidad: la elaboración de una civilización nueva, que será deudora tanto de Europa como de la civilización nativa. Si las dos soluciones, la de la conservación de la civilización nativa y la de la exportación ultramar de la civilización del colonizador están anulada, ¿No podría imaginarse un proceso proclive a la elaboración de una nueva civilización que no se redujera necesariamente a uno u otro de sus componentes?

Esta es una ilusión en la cual caen muchos de los europeos que se imaginan que están asistiendo al nacimiento, en países de civilización francesa o inglesa, de civilizaciones angloafricanas o francoafricanas, o angloasiáticas o francoasiáticas.

*Para creerlo, se apoyan en la idea de que toda civilización vive de préstamos. E infieren que, al ser la colonización un contacto entre dos civilizaciones distintas, la nativa incorporará elementos culturales de la civilización del colonizador y que de esta alianza resultará una civilización nueva, una civilización mestiza (**hoy diríamos híbrida, paréntesis mío**).*

El error de una teoría tal es que se apoya en la ilusión de que la colonización es un contacto de civilizaciones como cualquier otro y que todos los préstamos que se toman son equivalentes.

La verdad es muy distinta y un préstamo sólo es válido cuando se reequilibra por un estado interior que lo convoca y que en definitiva lo integra en el sujeto que lo incorpora haciéndolo suyo: lo convierte de algo externo a algo interno (Césaire 2006:55,56).

No podemos hablar de procesos híbridos o composiciones pluriculturales bajo el camino civilizatorio de la modernidad, ello no implica o afirma la inexistencia de diferentes dinámicas interculturales, sino que rechaza la idea de que el único conducto sea la modernidad y su expansión como dimensión a la cual toda forma social debe alinearse.¹¹¹ Se trata principalmente de asumir que existen otros proyectos civilizatorios y no únicamente la modernidad/colonialidad.

El diálogo como proyecto de descolonialidad (en los términos aquí planteados), puede definirse como un cambio recíproco entre los implicados en dicha convivencia. De manera paralela a la deconstrucción del posmodernismo, en la descolonización desde el diálogo intercultural requerimos de mirarnos y ser mirados “desde y con el otro” como método para “fragmentar de los universales”:

Insistir en la estructura colonial de cada cultura, como lo hace Derrida, significa perder la pista de la perspectiva histórica en la que se sitúa la doble crítica de Khatibi (otro pensamiento como pensamiento del lenguaje). Además, el potencial epistemológico está del lado de Khatibi que puede hablar, al mismo tiempo, de deconstrucción y descolonización o de descolonización como un tipo particular de deconstrucción. El potencial epistemológico queda subrayado por la coincidencia histórica entre los años en que Derrida articuló el proyecto de deconstrucción y los años en que la descolonización política estaba teniendo lugar en el Magreb (Khatibi 1983, 47-48). Y, sin embargo, la cuestión no es elegir entre uno u otro, sino comprender la diferencia irreductible entre ambos y el potencial epistemológico de la gnosis fronteriza (epistemología) del "otro pensamiento" de Khatibi. Derrida (o Deleuze y Guattari, para el caso) permanece "bajo custodia" de la inclinación universal del concepto moderno de razón: una perspectiva de que el pensamiento fronterizo está cambiando a medida que avanza hacia una "fragmentación como proyecto universal" (Hinkelammert 1996, 238), en lugar de la reproducción de "universales abstractos" (Mignolo 2000:84).

¹¹¹ Al respecto las críticas de Aimé Césaire parecen imprescindibles: *las resumiré en una palabra diciendo que, para el colonizador, exportar su civilización al país colonizado significaría nada menos que emprender, de manera intencional, la edificación de un capitalismo nativo, de una sociedad capitalista nativa, la imagen y al mismo tiempo la competencia del capitalismo de la metrópoli.* (Césaire 2006:54)

De todo lo anterior, resulta que la propuesta para el diálogo intercultural desde ésta perspectiva debe tener como referente teórico tres procesos esenciales que marcan el diálogo intercultural en la etapa última del capitalismo global:

1) El territorio y el sistema mundo/moderno/colonial:

Implica el análisis (como parte del diálogo intercultural) de las relaciones políticas y económicas que a través del control del territorio, han creado una división racial del trabajo que se hace presente en los procesos de convivencia interculturales y que sigue reproduciéndose en el imaginario hegemónico social. De tal manera, el problema de la territorialidad y el diálogo intercultural son inseparables ya que, ha sido a través de los territorios expropiados y explotados por la construcción de un sistema de acumulación, que se designaron las tareas y el papel de cada cultura inmolada a lo que después de la segunda guerra mundial guió el sentido del proyecto civilizatorio: el paradigma del progreso y el desarrollo¹¹²

2) El conocimiento que expande la dimensión del desarrollo:

Es justo en estas relaciones de colonialidad que la producción del conocimiento toma relevancia central para el diálogo intercultural. El conocimiento válido ha permitido que las relaciones interculturales dentro de la modernidad capitalista-neoliberal en su última etapa, proyecten la dimensión del progreso y el desarrollo como fines y totalidad de la vida humana. La posibilidad de imponer ritmos, transformaciones y el propio mercado es producto del desarrollo y la capacidad técnica del pensamiento válido.

El orden global de la posguerra reproduce la matriz colonial de poder (Mignolo, 2010:12) a través de nuevos métodos de violencia política, social y

¹¹² Sobre el tema Walter D. Mignolo describe la forma en que el modelo de desarrollo a partir de la segunda guerra mundial, fue el diseño para América Latina: *Durante la Guerra Fría, <<América Latina>> proyectaba la imagen de un subcontinente que corría el peligro de quedar en manos del comunismo (fue la época de la Revolución Cubana de 1959 y del acceso al poder de Salvador Allende, elegido presidente de Chile en 1970). Por esa razón, la región pasó a ser un objetivo para la implantación de proyectos de desarrollo ideados por Estados Unidos, cuya idea era que con la modernización salvarían al mundo de la amenaza comunista* (Mignolo, 2007(B):120).

epistemológica junto al desarrollo de proyectos de control neocolonial basados en la lógica del mercado global. Lo anterior es posible por la enorme brecha entre productores y consumidores de conocimiento.

3) La violencia militar de las potencias, poder militar que es posible por la capacidad técnica y científica:

Otro elemento importante es la manera en que la expansión de la “*dimensión del conocimiento*” del “progreso y el desarrollo”, ha globalizado y guiado la dinámica mundial y los espacios de relación interculturales, ya que, sólo fue posible la construcción de esta “*dimensión de vida*” por la intervención militar de las potencias hegemónicas hacia los Estados del sur global. Fueron los diferentes golpes de Estado y la organización e imposición de dictaduras¹¹³ a través de los cuales se asignó como sistema de control territorial el proyecto de la globalización y la mercantilización. El mercado se consuma como el medio sociogenico, bio-político, eco-político y como una guerra de control basada en la creación de estados “subdesarrollados”. Este ha sido el camino que ha constituido al mercado como la dimensión de vida a la que obedece el conocimiento válido. Ello fue lo que Paulo Freire retomando el pensamiento de Erick Fromm llamó necrofilia:

De ésta, que se basa en una falsa comprensión de los hombres a los que reduce a meros objetos, no puede esperarse que provoque el desarrollo de lo que Fromm denomina biofilia, sino el desarrollo de su contrario, la necrofilia:

“mientras la vida –dice Fromm- se caracteriza por el crecimiento de una manera estructurada, funcional, el individuo necrófilo ama todo lo que no crece, todo lo que es mecánico. La persona necrófila se mueve por un deseo de convertir lo orgánico en inorgánico, de mirar la vida mecánicamente como si todas las personas vivientes fuesen objetos. Todos los procesos, sentimientos y pensamientos de la vida se transforman en cosas. La memoria y no la experiencia; tener y no ser es lo que cuenta. El individuo necrófilo puede realizarse con un objeto –una flor o una persona- únicamente si lo posee; en

¹¹³ Hablamos del siguiente proceso: *La Guerra Fría, cuando <<América Latina>> pasó a formar parte del Tercer Mundo y se convirtió en principal objetivo para la implantación de modelos neoliberales, comenzando por Chile, durante la presidencia de Augusto Pinochet (1973), y siguiendo en la Argentina de Carlos Saúl Menem (1989) y en Bolivia, durante el gobierno de Gonzalo Sánchez de Lozada (1993)(Mignolo, 2007(B):118).*

consecuencia, una amenaza a su posesión es una amenaza a él mismo; si pierde la posesión, pierde el contacto con el mundo [...] ama el control y, en el acto de controlar y mata la vida (Freire, 1983:89).

4.1.1 Del dialogo intercultural al problema del camino civilizatorio.

La “*dimensión del conocimiento*” de la modernidad que busca imponerse a todo el globo (ello incluye a Europa)¹¹⁴ está basada en ese paradigma de desarrollo donde la vida ecológica está muerta y puede o debe ser controlada y sometida. La necrofilia del cemento, de los rascacielos, del agua entubada como valores principales, será una condicionante inalcanzable para los países “sub- desarrollados”. La colonialidad “como síntoma” (Segato, 2013:202) se inscribe en el deseo nunca satisfecho de ser “el desarrollado” como constante histórica que en otras etapas hacía referencia al racismo directo de “querer ser europeo”. En este proceso, el diálogo intercultural se ve violentado por la imposición de ese único canal de comunicación: “el mundo neoliberal, el desarrollo o el progreso”. Estos paradigmas busca apropiarse (con la expansión del mercado) de la gran mayoría de espacios de convivencia cultural a través de delimitar el camino al encuentro entre diferentes culturas y dimensiones.

El desarrollo impone sus metas. Este camino implica la formación de bases y capacidades técnicas y epistemológicas que son el motor de la modernidad en relación con el desarrollo. Las diferentes culturas se enmarcan en una carrera interminable como si fuera el único camino de transformación social. Así, quedan negadas la gran amplitud de opciones epistemológicas, políticas, culturales o

¹¹⁴ Podemos hablar de “*dimensión del conocimiento*” de la modernidad cuando hacemos referencia a que: *de uno puede suponer, por ejemplo, que la territorialidad se construye universalmente de acuerdo con experiencias humanas similares de lenguaje, ubicación y recuerdos, también se puede argumentar que las descripciones propias varían no solo en las culturas en situaciones coloniales, sino también en los ambientes imperiales y nacionales. Sin embargo, la expansión occidental iniciada en el siglo XVI trajo consigo la necesidad de negociar las diferencias entre culturas y repensar los vínculos entre las diferencias y los valores. Aunque todos los humanos habitamos el mismo mundo, no todos viven en el mismo territorio. La modernidad es un período, en la historia del occidente, en el que el contacto y la dominación entre las culturas humanas alcanza su punto máximo (Mignolo, 1995:317).*

civilizatorias, por una dinámica que crea diferentes patrones de dependencia que funcionan cuando el propio desarrollo jamás es alcanzado.

En medio de todo esto, la división internacional del trabajo intelectual¹¹⁵ funciona como el limitante para desarrollar las capacidades técnicas y epistemológicas. Éste sometimiento del universo teórico ha creado todo un orden de dependencia a los países del norte global:

Ahora bien, ¿Qué nos enseña la historia de la colonización? Justamente lo contrario. Que en un país colonial la técnica se desarrolla siempre al margen de la sociedad nativa sin que jamás le sea dada a los colonizados la posibilidad de dominarla (la gran miseria de la enseñanza técnica en todos los países colonizados, el esfuerzo de los colonizadores por negar a los obreros nativos la cualificación técnica, esfuerzo que se encuentra en su más odiosa y radical expresión en África del Sur, son altamente significativos al respecto) que, en lo concerniente a las funciones intelectuales, no existe país colonizado cuya característica no sea el analfabetismo y bajo nivel en la enseñanza pública (Césaire, 2006:53).

Estas relaciones históricas de colonialidad hoy se hacen presente en la relación entre conocimiento válido y el paradigma de “desarrollo”. Este conocimiento es el motor que permite su desenlace, su posibilidad y el control de la producción del conocimiento desde dicho paradigma. Por otro lado, este proceso en la geopolítica de los países que experimentan la colonialidad, se vive como un proceso coartado y delimitado por quienes “*si llevan al desarrollo*”. El conocimiento será la zanahoria que persigue y limita los diferentes caminos civilizatorios eliminando alternativas de vida y limitando la diversidad cultural.

Sin embargo, las relaciones no son pasivas únicamente. Hoy las transformaciones geopolíticas llevan también cambios paradigmáticos en las diferentes epistemologías, a la par, la condición del sur global que vive la dimensión del “desarrollo” como violencia, ha generado muchas alternativas y nuevas fronteras

¹¹⁵ Sobre dicha división internacional del trabajo intelectual es decrita por Mignolo: *Si bien esta distribución geopolítica de tareas intelectuales y proyectos disciplinarios puede parecer sospechosa, es inevitable precisamente por la constitución del imaginario del sistema mundial moderno/moderno. La "filosofía" debe ser apropiada como una palabra y como una actividad de África o América Latina (Salazar Bondy 1966, 1969) para interrogar a Europa y la filosofía europea como la historia local en la que tales diseños globales fueron concebidos e impuestos por la fuerza o por la seducción (Mignolo, 2000:64).*

interpretativas junto a opciones y referentes políticos propios de un legado histórico importante. Todo ello ha conseguido replantear el camino civilizatorio global y local.

La propuesta que occidente encontró como respuesta a un cambio en el modelo de vida, fue la transformación de las relaciones de producción, ello parece ser un elemento necesario pero no suficiente¹¹⁶. Reorientar el camino civilizatorio desde la epistemología de muchos pueblos originarios, plantea y aporta la necesidad de redirigir la forma en que experimentamos y tocamos la vida, lo que ha sido planteado aquí como la necesidad de transformar las relaciones “míticas” que construyen los paradigmas político-económico que guían el proceso civilizatorio global. En otras palabras: necesitamos reordenar la forma en que experimentamos la vida, ello es la tarea de encontrarse con el “otro” y rediseñar nuestras propias fronteras. Esa es la tarea del diálogo intercultural.

Por ello afirmamos que el diálogo intercultural comienza por reconocer la posibilidad de otras formas alternas al desarrollo y al capital. Para ello, tomamos como punto de partida la existencia de una gran diversidad de culturas y proyectos civilizatorios dignos de importantes contribuciones al conocimiento. Se trata de comprender que existe una gran diversidad de proyectos culturales reales y posibles y que solamente partiendo de ello es posible establecer el diálogo intercultural.

En estas relaciones de diálogo descolonial parece primordial romper con el eurocentrismo y así comenzar a reconstruir las diferentes posibilidades de vida. Ello

¹¹⁶ Implica otro referente que por siglos los pueblos originarios habían señalado y por el cual se habían organizado y luchado: *Me resulta fácil aceptar que el entorno que Marx experimentó hizo relativamente simple ver la vida como una lucha por la existencia moldeada principalmente por una lucha de clases económica. Sin embargo, no es romanticismo sugerir que Seattle, Ten Bears, Chief Joseph y muchos otros líderes indios americanos del siglo diecinueve vivieron en ambientes donde la noción de una "lucha por la existencia" nunca se les pasó por la mente, aunque la preocupación por vivir bien sí. Aunque hoy en día está de moda derrotar cualquier defensa de una estética tribal de cooperación con la naturaleza como romántica, me resulta difícil descontar las impresiones de tantas personas no nativas de conquistadores a antropólogos de Harvard, quienes, a pesar de ser increíblemente etnocéntricos, si no racistas en las evaluaciones de nuestros antepasados, todas vieron que las sociedades indígenas de América del Norte poseían algo que encontraron admirable y carente en sus propias sociedades occidentales: la generosidad y el bienestar social.* (Deloria J. 2001(B):141)

no implica, por ejemplo, que los análisis de Marx no sean necesarios o aporten reflexiones profundas a pueblos originarios o luchas descoloniales, una muestra de esto es el proceso boliviano donde los valores ecológicos milenarios de los pueblos originarios construyen junto al pensamiento de Marx las bases de un proyecto ecosocialista (Le Quang y Vercoutère 2013:49) que hoy hace referente de posibilidad política descolonial (con sus defectos y virtudes). Los problemas globales hoy, tanto políticos como ecológicos, demanda romper con el eurocentrismo y su conocimiento válido como únicos conductos a través de los cuales podemos conocer la existencia de otros.

4.1.2 Dimensiones y decolonialidad

Planteamos a manera de conclusión que el diálogo intercultural es esencialmente la transformación de las “*dimensiones del conocimiento*”. Esto demanda una transformación estructural mutua (social e individual) que, cuando no es mutua, es una relación que Bonfil Batalla definió como cultura enajenada o impuesta (1991:174,175). El cambio es un recíproco derrumbe de los referentes “*míticos*” que nos permite abrir las fronteras sobre lo que experimentamos por vida.

En este sentido, el diálogo como encuentro entre diversas “*dimensiones del conocimiento*” bajo una misma dignidad, permite conocer nuestra propia “*mítica*” y transformarla. Transformar el capitalismo hoy en sus últimas etapas por un nuevo paradigma global, implica la desmitificación del mercado como forma de tocar la vida, ello es un camino iniciado ya por muchas epistemologías nacidas desde los territorios explotados que abordan los fundamentos del por qué y para qué producir conocimiento. Tales planteamientos parten desde muchas y diferentes direcciones: la teología de la liberación en Latinoamérica, el *sumak qamaña*, el mandar obedeciendo zapatista, los proyectos autonómicos de pueblos originarios, las críticas desde la negritud africana y afroamericana, lucha por los derechos sociales en Estados Unidos, el feminismo comunitario de Lorena Cabnal, la comunalidad de Martínez Luna, la ecología de saberes de De Sousa Santos, las prácticas de re-existencia de los pueblos originarios, el ecosocialismo, el pensamiento decolonial y

muchos otros que junto a la crítica disidente occidental (como una más de todas) proponen alternativas al problema global del capitalismo.

La descolonización propuesta, a diferencia de la deconstrucción posmoderna donde el sujeto es el foco y punto de partida, emerge al contacto con el “otro”. Por ello no niega la existencia del aporte epistemológico crítico de la disidencia al centro del pensamiento occidental desde los cuales se organizaron proyectos anarquistas, comunistas y feministas que implicaron sufrimiento y vidas por la lucha de otro mundo no capitalista. Bien el conocimiento subalterno puede enfrentar sus propios rituales y transformar su “*dimension del conocimiento*” desde el análisis de Marx, Foucault, Sartre, Bourdieu y tantos otros, pero a la par reconoce la existencia de una gran pluralidad de formas y manifestaciones de la lucha y conocimiento enfocadas a terminar con el sistema económico que ha devorado todos los aspectos de la vida social. Este fundamento dinámico será la base del diálogo intercultural hacia un nuevo orden civilizatorio: reconocer, apropiar y descolonizar las diferentes “*míticas*” al contacto con otras formas civilizatorias.

El fundamento del diálogo intercultural reconoce en sí, que la propia dimensión de la cual se despliega el conocimiento forma parte de una “*mítica*” particular en un territorio enmarcado bajo la dinámica histórica global. Además va acompañada de una gran diversidad de míticas por aprender y para construir otro conocimiento que haga posible una vida digna y renombre valores elementales del pensar: la justicia, la paz, la armonía ecológica, el fin de la pobreza o el machismo. El diálogo intercultural demanda volver a citar el proyecto de totalidad de un sistema global que asfixia el mundo ecológico y a las míticas que nacen de éste.

4.1.3 Materializar el diálogo intercultural desde la utopía.

Ya hemos hecho referencia que el diálogo intercultural como metodología para la descolonización y producción del conocimiento, parte del encuentro entre “*dimensiones del conocimiento*” que transforman el entorno y define la forma de relacionarnos con lo social y lo ecológico. En este sentido, el diálogo intercultural

implica interconectar las míticas y reordenar nuevas formas para comunicar y experimentar la vida, es decir, construir otras “*dimensiones del conocimiento*” bajo utopías desde las cuales otros mundos sean posibles. La tarea es romper con las propias dimensiones del conocimiento y transformarse junto con “el otro”.

El concepto de “utopías” es elemental para comprender que los rituales (la forma institucionalizada y no dinámica de las “dimensiones del conocimiento”) se derriban cuando es posible pensar el mundo diferente y en construcción. Por ello, el diálogo intercultural se comprende como un proceso donde la fuente del conocimiento es la capacidad de prospectar y entender el mundo y sus problemas como la pobreza, el racismo, el machismo o la violencia como entidades sociales-ecológicas que pueden y deben ser transformadas. La utopía es pues un elemento imprescindible de un diálogo cultural basado en la transformación. En este proceso los aportes de Fals Borda sobre el método estudio-acción parecen haber comenzado a construir ese camino:

Esto implica que el científico se involucre como agente dentro del proceso que estudia, porque ha tomado una posición en favor de determinadas alternativas, aprendiendo así no sólo de la observación que hace sino del trabajo mismo que ejecuta con las personas con quienes se identifica.

En otras palabras, la inserción se concibe como una técnica de observación y análisis de procesos y factores que incluyen, dentro de su diseño, la militancia dirigida a alcanzar determinadas metas sociales, políticas y económicas, se aplica por observadores militantes con miras a llevar a cabo con mayor eficacia y entendimiento, cambios necesarios para la sociedad. Al mismo tiempo la inserción incorpora a los grupos base como “sujetos” activos –que no “objetos” explotables- de la investigación, que aportan información e interpretación en pie de igualdad con los investigadores de fuera. Así, el compromiso viene a ser total y franco entre grupos.

Como puede observarse, esta concepción de la inserción lleva consigo dos determinantes; 1° la de construir una experiencia esencialmente intelectual- de análisis, síntesis y sistematización- realizada por personas involucradas en los procesos como cuadros comprometidos a varios niveles de preparación y estudio (observadores-militantes) y 2° la de cernirse a diversos modos de aplicación local según alternativas históricas determinadas. En esencia, ésta técnica viene a constituir un método espacial, el método de estudio-acción,

cuyo objetivo es aumentar la eficacia de la transformación política y brindar fundamentos para enriquecer las ciencias sociales que coadyuven al proceso (Fals Borda, 2014:243).

La propuesta de Fals Borda tendrá que ver con nuevas formas de producción del conocimiento a través de intervenir y enfrentar las problemáticas de diferentes poblaciones. Esto forzosamente implica derribar los rituales del conocimiento válido entre ellos la lectoescritura¹¹⁷ que surge como un proyecto de monopolio elitista del conocimiento. La lectoescritura puede ser transformada y alimentada por otras posibilidades de expresión igual de trascendentes: entre estas el impacto en la transformación de la realidad en proyectos concretos, en la mejora de condiciones de vida, en expresiones sociales y culturales o en el desarrollo de alternativas a problemas sociales. Se trata de romper con la hegemonía del claustro educativo y materializar el conocimiento en una transformación tangible.

Entendemos en este sentido que el diálogo intercultural como metodología para producir conocimiento, tendrá que ver con nuevas formas de expresión de éste (no únicamente escrita o gráfica) y también en el desarrollo de nuevos espacios desde los cuales se organicen ignorados referentes para comprender la vida. En otras palabras, implica “*un conocimiento vivencial*” (Fals Borda, 2014:155). Para ello, el trabajo del diálogo intercultural demanda experimentar la “*dimensión del conocimiento*” del otro bajo “una posición de aprendizaje”. El método del diálogo intercultural será aprender del “*otro*” a través de intervenir desde diferentes posibilidades epistemológicas en la transformación de la realidad: a través de proyectos de intervención social, de proceso de defensa del conocimiento, el territorio, la ecología, en diálogos interculturales y epistemológicos etc.

Concluimos que es urgente interconectar las míticas, materializar el conocimiento y romper con los rituales que no permiten la transformación del conocimiento válido, entre ello medir el conocimiento por la producción escrita, por los títulos jerárquicos,

¹¹⁷ Ya hemos analizado el problema de la lecto-escritura como fundamento y arma de colonización del conocimiento. Descentralizar la producción del conocimiento es una demanda histórica de descolonización: *el alfabeto es un arma como el puñal o como el fusil. El que tiene un fusil debe usarlo; debe servirse de él. El arma no es un adorno; es un instrumento de lucha, de lucha por la vida. Cada civilización, cada cultura tiene sus armas, el Occidente llegó con las suyas a América. Su arcabuz, su cristianismo y su alfabeto conquistaron al Tawantinsuyo* (Reinaga, 2010:370).

por las inversiones en equipos y el paralelismo del uso lingüístico de las modas terminológicas de los países que controlan la producción del conocimiento. El método propuesto es la utopía de aprender del “otro” a través de acompañarnos en la transformación de nuestras problemáticas sociales y ecológicas hacia alternativas que permitan enfrentar la destrucción global emprendida por el capitalismo. El diálogo intercultural es una lucha entre sub-alternos y no una relación jerárquica entre academia y pueblos. Quién produce conocimiento en el sur global y para el sur global, también es un sujeto violentado por la colonialidad.

La utopía es el medio, el espacio, el conducto donde congenian los diferentes proyectos civilizatorios ¿Cómo podemos construir entre todo un mundo más justo, menos violento, en respeto a la naturaleza, frente a la violencia machistas, monopólica y enajenada del capital? estas preguntas resultan urgentes hoy:

Nuevas formas de violencia activan así, una vez más, los viejos fantasmas del terror originario y cíclico; imágenes y vivencias que remiten al dolor histórico, a la injusticia inmemorial.

Niñas y niños con niveles “astronómicos” de plomo en sangre y con vestigios de mercurio en sus sistemas neurológicos, destinados inexorablemente a engrosar las estadísticas veladas de la población “discapacitada”. Poblaciones enteras con metales pesados corriendo por sus venas; con sus ríos disecados y sus fuentes de agua contaminadas; sus aires saturados de sulfuros y material particulado; cromo, plomo, mercurio, arsénico, cadmio, uranio y otros tantos elementos anegando sus suelos. Enfermedades de la piel y del sistema respiratorio; nuevas y raras afecciones digestivas y neurológicas; el incremento exponencial de casos de cáncer y de las tasas de morbi-mortalidad de las localidades aledañas. Trabajadores mineros -los pocos que “consiguen enganchar”-, con sus historias clínicas “secuestradas” por la patronal; tempranamente “retirados” del mundo del trabajo con enfermedades graves e inhabilitantes; expuestos a la muerte cotidiana, ya por el “mal de altura”, ya por “inusuales fallas” en los sistemas de seguridad. Afecciones a los cuerpos que reflejan las agresiones a sus territorios; violencia material que se suma a la violencia simbólica de las instituciones públicas, organismos de salud y de justicia, que niegan y minimizan sistemáticamente la drástica emergencia de los nuevos trastornos: que “faltan pruebas”; que “se cumplen los estándares legales”; que “puede obedecer a una multiplicidad de otras causas”; que “dan trabajo” y “hacen donaciones”.

Extensos territorios cianurados; paisajes enteros intervenidos, conformados por aguas ácidas, desertificación y pérdida de especies; biodiversidad degradada irreversiblemente; montañas y montañas de escombros, junto a grandes represas de lodo contaminado y gigantescos cráteres que quedarán por cientos de años como “recuerdos de la época”, souvenirs del mañana de las promesas desarrollistas del presente.

Los signos vitales de las economías locales que se van extinguiendo; el avance inexorable del “progreso” que deja atrás “tradicionales” economías agrarias y ganaderas; ventas, ya forzadas, ya resignadas, de históricos sembradíos y campos de pastoreos; fundos familiares y comuneros, con ritmo febril, transformados en “pedimentos” y “servidumbres” mineras. (...)

Poblaciones enteras también perseguidas, amenazadas, criminalizadas y judicializadas; vigiladas y castigadas en nombre de la “ley y el orden”. Líderes y referentes de las organizaciones y movimientos emergentes –mujeres y varones, jóvenes, adultos y ancianos por igual–, acusados de ser los nuevos “terroristas”, enemigos públicos de “nuestras sociedades” (Machado, 2011:137 y 138).

De lo anterior concluimos que en medio de un cambio paradigmático civilizatorio y de vida, en una era que (como dice el trovador Silvio Rodríguez) “*está pariendo un corazón*”, el renombrar y recrear nuevas fronteras interpretativas y de trabajo teórico es la tarea esencial del compromiso académico y epistemológico insurgente: destapar los agujeros ocultos de la colonialidad y descubrir los mundos que circulan y dan nuevos sentidos existenciales. Se trata de aprender de estas diversas “dimensiones del conocimiento” para organizar nuevas formas interpretativas que no renuncien al compromiso y la utopía de un mundo justo, comunista, equitativo, en equidad, ecologista y de cualquiera de las formas y nombres en los que la diversidad se apoya para enfrentar el capitalismo y la modernidad genocida y ecocida. Necesitamos volver a creer que otro mundo es posible, para ello, el diálogo intercultural recurre a todas las formas existentes de nombrar y comprometerse con la “*reproducción de la vida*”.

Bibliografía:

Altbach P.

(2015) Del hombre-dios al Cristo-sol. La religión y la tradición religiosa mesoamericana en la obra de Alfredo López Austin. Revista: Cultura representaciones. vol.9 no.18 México mar. 2015. *versión On-line* ISSN 2007-8110

Anderson, B.

(1993). Comunidades Imaginadas. Reflexión sobre el origen y la difusión del nacionalismo. México D.F. Fondo de Cultura Económica.

Arizpe, L.

(1978). Migración, etnicismo y cambio económico. México: COLMEX.

Alvarez, G.

(2011). Los relatos de tradición oral y la problemática de su descontextualización y re-significación. Universidad Nacional de la Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.

Balmés F.

(1999). Lo que Lacan dice del ser (1953-1960). Amorrortur. Buenos Aires

Barreda A.

(2001) Biopiratería y resistencia en México. El Cotidiano, vol. 18, núm. 110, noviembre-diciembre. Universidad Autónoma Metropolitana.

Bauer A.

(2002). Somos lo que compramos. Historia de la cultura material en América Latina. México: Tauros.

Betacur R,

(2013) Pensando la Interculturalidad. Entrevista abierta https://www.youtube.com/watch?v=SJdoGY_2MHQ

Bellato, L.

(2007). Representaciones sociales de la sexualidad de hombres y mujeres mazahuas. México: CDI.

Benítez R.

(2002). Vocabulario práctico bilingüe mazahua-español. México: INI.

Bonfil B.

(1989) El México Profundo, una civilización negada. México: De Bolsillo.

(1991) La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos. Estudios sobre las Culturas Contemporáneas, vol. IV, núm. 12, 1991. Universidad de Colima. Colima

Bourdieu, P.

(1985). ¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios Lingüísticos. Akal. Madrid.

(1990) Sociología y Cultura. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. Grijalbo. México

(1998) La distinción. Criterios y bases del gusto. Tauros. Madrid

(2008). Homo Academicus. Buenos Aires: Siglo XXI. Madrid

Broda J.

(2003) La ritualidad mesoamericana y los procesos de sincretismo y reelaboración simbólica después de la conquista. En Dialnet Graffylia: Revista de la Facultad de Filosofía y Letras. ISSN-e 1870-1396, Nº. 2, 2003. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2150708>

Butler J.

(2001) Mecanismos psíquicos del poder. Teoría de la Sujeción. Ediciones Catedra, Universidad de Valencia, Instituto de la Mujer. Madrid.

(2006) Deshacer el género. PAIDÓS. Barcelona, Buenos Aires, México

Cabnal L.

(2008) Documento en Construcción para aportar a las reflexiones continentales desde el feminismo comunitario, al paradigma ancestral originario del "Suma Kawsay" – Buen Vivir. Sistematización del I Encuentro Continental de la niñez y juventud indígena, Guatemala 2008. Asociación de Mujeres Indígenas de Santa María Xalapán Jalapa –AMISMAXAJ Integrantes del Sector de Mujeres Mesoamericanas en Resistencia, Asambleas del Feminismo Comunitario y Marcha Mundial de Mujeres.

Castro G.

(2000). Ciencias Sociales, violencia epistémica y el problema de la "invención del otro". En La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas (pág. 145). Lander. Buenos Aires Argentina: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

(2007). Descolonizar la universidad. La hybris del punto cero. En El giro decolonial. reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global (pág. 79). Castro G. & Grosfoguel R. Siglo del Hombre. Bogotá:

Certeau M.

(2000). La invención de lo cotidiano. Artes de hacer. Universidad Iberoamericana. México.

Césaire A.

(2006) Discurso sobre el colonialismo. Akal. Madrid

Charasae P.

(2013) Control del comercio internacional de armas. Diario la Jornada. <http://www.jornada.unam.mx/2013/05/03/opinion/028a1pol>

Cortés R.

(1972) San Simón de la Laguna: la organización familiar y lo mágico-religioso en el culto al oratorio. SEP-INI

De Carvalho y Flórez F.

(2014). Encuentro de saberes: proyecto para descolonizar el conocimiento universitario eurocéntrico. Nómadas, 131-147.

De Sousa Santos B.

(2011) Introducción a las epistemologías del Sur. Formas-otras, saber, narrar, nombrar, hacer. Centre For International Affairs. Barcelona.

Deloria Jr.

(2001(A) American indian metaphysic. En Power and place: Indian education in America. Vine Deloria, Jr. and Daniel Wildcat. American Indian Graduate Cente. EUA.

(2001(B). The Question of Self Determination. En Power and Place: indian education in america. Deloria V. y Wlldcat. American Indian Graduate Center, Fulcrum Resouces Golden. Colorado

Deleuze G. y Guttari, F.

(2004). El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia. PÁDOS Ibérica. Barcelona.

Demetre, V.

(2009). El rol de las tejedoras precolombinas a través de las fuentes e imágenes. Destiempo, 84-97.

Dretske F.

(1993) Conscious experience. Mind, New Series, Volume 102, Issue 406, 263-283. Oxford University. EUA

Dussel E.

(2008). Meditaciones Anti-cartesianas: sobre el origen anti-discurso filosófico de la modernidad. UAM/UNAM. México.

(2009). Política de la Liberación. Historia mundial y crítica. Trotta. Madrid.

(1993) Crítica al fetichismo. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)

2010. Europa, modernidad y eurocentrismo. En La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100708040738/4_dussel.pdf

Duchesne W.

(2014) Variaciones sobre animismo, el marxismo no tradicional, las nuevas ontologías y una futura cosmopolítica. En Pensamiento contemporáneo. Blog administrado por la Maestría en Estudios Interdisciplinarios del desarrollo. Universidad del Cauca.

http://www.unicauca.edu.co/ublogs/seminariopensamiento/?page_id=19

Eco, U.

(1997). Arte y belleza en la estética medieval. Barcelona: Lumen.

Eliade M.

(1981) Lo sagrado y lo profano. Guadarrama, Punto Omega. Madrid

Escobar A.

(2010) Territorio de diferencia. Lugar, movimiento, vida, redes. Departamento de Antropología Universidad de Carolina del Norte, Chapel Hill. Bogotá

Espinosa, J.

(2005). Orden y uso del conocimiento: su emergencia en el campo educativo. Revista de educación superior. México

Fals Borda O.

(2014). Ciencia, compromiso y cambio social. Antología. Herrera Farfan N. López Guzmán. Colección Pensamiento Latinoamericano. Ed. Lanza y letras. Uruguay.

Fánon F.

(2009). Piel negra, máscaras blancas. Akal. Madrid.

Freire P.

(1983) Pedagogía del oprimido. Siglo XXI. México

Fodor J.

(1981) The mind-body problema. Cientific American.

Foucault M.

(1979) Microfísica del poder: La Piqueta. Madrid

(1990) Tecnologías del yo y otros textos a fines. Paídos. Barcelona

(2006) En defensa de la sociedad. Cursos en el Collége de France (1975-1976). Fondo de Cultura Económica. México

Galeano E.

(2012) los hijos de los días. Siglo XXI. México.

Garcés F.

(2007). Las políticas del conocimiento y la colonialidad lingüística y epistémica. En El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Compiladores Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel. – Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar

García Canclíni.

(2002). Globalización: ¿Productora de culturas híbridas? Conferencia presentada en el III Congreso Latinoamericano de la Asociación Internacional para el Estudio de la Música Popular. COMPLEMENTARIOS Novelo Victoria. México.

(2009). Culturas híbridas. Estrategia para entrar y salir de la modernidad. México: De Bolsillo.

García G.

(2007). Nuevas perspectivas científicas y filosóficas sobre el ser humano. Universidad Pontificia de Comillas. Madrid

Geertz C.

(1989). Juego Profundo: notas sobre la riña de gallos en Bali. En C. Geertz, La interpretación de las culturas. Gedisa.Barcelona

Gómez R, Yudmila I.

(2011) El movimiento social mazahua visto desde el accionalismo. Contribuciones desde Coatepec, núm. 21, julio-diciembre. Universidad Autónoma del Estado de México Toluca, México

González Casanova P.

(2005). Las Nuevas Ciencias y las humanidades. ANTHROPOS, UNAM. México.

(2006) el colonialismo interno. En sociología de la explotación. CLACSO. Buenos Aires

Grosfoguel R.

(2012) El concepto de <<racismo>> en Michel Foucault y Franz Fanón: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser?. Universidad de California, Berkeley.

(2013). Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI. California: Universidad de California, Departamento de estudios étnicos.

(2016) Del <<extractivismo económico>> al <<extractivismo epistémico>> y al <<extractivismo ontológico>>: una forma destructiva del conocer, ser y estar en el mundo. En Tabula Rasa. No.24. University of California, Berkeley. Bogotá

Grosfoguel y Dussel

(2014). Descolonización y Geopolítica del Conocimiento – UNAM. <https://www.youtube.com/watch?v=mySCGldLxQU>

Gruzinsky S.

(1994) La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Bñade Runner” (1492-2019). Fondo De Cultura Económica.México

Guzmán P.

(2012) Otomíes y mazahuas de Michoacán, siglos XV-XVII. Trazos de una historia Tzintzun. Revista de Estudios Históricos, núm. 55, 2012, pp. 11-74 Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo Morelia, México.

Hall S.

(1997) el trabajo de las representaciones. Sage. London

(2010) Sin garantías: trayectoria y problemáticas en estudios culturales. Universidad Andina Simón Bolívar. Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Peruanos, Envío Editores. Colombia

Handelsman M.

(2016) Nelson Estupiñón Bass en contexto. En pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re)vivir. Tomo I. En Catherine Walsh. Serie Pensamientos Decoloniales. Quito

Hernández C. y Vázquez F.

(2007). Racismo y poder. La negación del indio en la prensa del siglo XIX. Instituto Nacional De Antropología e Historia. México.

Horkheimer, M.

(2002). Crítica de la razón instrumental. Madrid: Akal.

INAH (2008)

Se pierde la lengua Mazahua.

<http://www.inah.gob.mx/es/boletines/1519-se-pierde-lengua-mazahua>

Kant I.

(2002) Crítica de la razón pura. Tauros. Bogotá

Konetzke, R.

(2000). América Latina II. Época colonial tomado de: la historia universal volumen 22. México: Siglo XXI.

Kuhn T.

(1983) Las estructuras de las revoluciones científicas. Fondo de Cultura Económica. México

Lander E.

(2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander, La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas (pág. 246). Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Buenos Aires.

Leff E.

(2004) Racionalidad ambiental. La reapropiación social de la naturaleza. Siglo XXI. México

Le Quang y Vercoutère

(2013) Ecosocialismo y buen vivir. Diálogo entre dos alternativas al capitalismo. Quito: Editorial IAEN. Quito

León Portilla M.

(1999) Toltecóyotl. Aspectos de la cultura náhuatl. Fondo de Cultura Económica. México.

Leyva X.

(2015). ¿Academia versus activismo? Repensarnos desde y para la práctica teórico-política. En Prácticas otras de conocimiento. Entre crisis, entre guerra Tomo II. San Cristóbal de las Casas: Retos.

Lienhard M.

(1992) Testimonios, cartas y manifiestos indígenas. (Desde la conquista hasta comienzos del siglo XX). Biblioteca Ayacucho. Caracas Venezuela.

López Austin A.

(1973) Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl. Edición: Universidad Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas. México.

López Austin A. y López Luján

(2011). Mito y realidad del Zuyuá: serpiente emplumada y las transformaciones mesoamericanas del clásico y posclásico. El colegio de México, Fideicomiso Historia de las Américas, Fondo de Cultura Económica. México.

López Bárcenas, F.

(2015). *Nava ku ka'anu in ñuu. Para engrandecer al pueblo. Pensando el desarrollo entre los Mixtecos*. Oaxaca: Centro de Orientación y Asesoría a Pueblos Indígenas. Centro de Formación y Gestión Para el Desarrollo Sostenible de la Mixteca.

López Bárcenas F. Avendaño J. y Espinosa O.

(2005) Con la vida en los linderos. Violencia y conflictos agrarios en el pueblo ñuú savi. Serie: Derechos Indígenas 9.

Macusaya, C.

(2014). Desde el sujeto racializado. Consideraciones sobre el Pensamiento indianista de Fausto Reinaga. MINKA. La Paz

(2016) Entrevista a Carlos Macusaya: La lucha de los pueblos originarios en Bolivia y América Latina. Entrevista realizada a Carlos Macusaya por Polémica Universitaria en la Universidad de Concepción. <https://www.youtube.com/watch?v=jsesqlsr5lw&t=549s>

Machado H.

(2011) El auge de la Minería transnacional en América Latina. De la ecología política del neoliberalismo a la anatomía política del colonialismo. En La naturaleza colonizada. Ecología política y minería en América Latina. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

(2012) Orden neocolonial, extractivismo y ecología política de las emociones. Revista Brasileira del Sociología Da Emocao.

Maldonado T.

(2005) Franz Fanón And C.L.R. James on Intellectualism and Enlightened Rationality. Insituto de Estudios del Caribe. Puerto Rico

Martínez Luna, J.

(2003). comunalidad y desarrollo. México: CONACULTA/Campo.

(2010). Eso que llamamos comunalidad. Oaxaca: Colección diálogos. Pueblos originarios de Oaxaca.

(2013) Comunalizar la vida toda. Recordando a Floriberto Díaz Gómez. Oaxaca.
<http://anterior.nasaacin.org/attachments/article/6415/comunalicemos%20la%20vida%20toda.pdf>

(2015(A). Conocimiento y comunalidad. Bajo el Volcán, Vol-15 No23 .

(2015(B). Educación comunal. Oaxaca: La Casa De Las Preguntas.

(2016). Derecho indígena y la comunalidad. Conferencia Magistral. En el marco de la 4a jornada de derecho indígena, organizada por la facultad de derecho de la UAQ. Querétaro.

Marx C.

(1968) Critica de la filosofía del Estado de Hegel. Grijalbo

Maturana H. y Varela F.

(2003 (A). El árbol del conocimiento. las bases biológicas del entendimiento humano. Buenos Aires: Lumen.

(2003 (B)). De máquinas a seres vivos: autopoiesis, la organización de lo vivo. Santiago de Chile: Lumen.

Maya A.

(1997). "El orden cultural" introducción a un método de interpretación ambiental. Ministerio de ambiente. Instituto de fomento de la educación superior. Bogotá.

Mignolo W.

(1995). The Darker said of the Renaissance.territoriality and colonization. Michigan: University of Michigan. EUA.

(2000). Local Histories/Global Disigns. New Jersey: Princeton University. EUA

(2001). Geopolítica de la representación en el seminario Decolonial Aesthetics. sensibilidad y conocimiento. Sobre (de)colonialidad, pensamiento fronterizo y desobediencia epistémica. Viena: Akademie der Bildenden Kunst, Departamento de Filosofía Comparada de la Friedship University de Rusia. EUA

(2002). El potencial epistemológico de la historia oral: algunas contribuciones de Silvia Rivera Cusicanqui. Buenos Aires: CLACSO. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20100916024619/18mignolo.pdf>

(2006). Giro gnoseológico decolonial: la contribución de Aimé Césaire a la geopolítica y la corpo-política del conocimiento. En Discurso sobre el colonialismo. Aimé Cesáire. ED Akal

(2007) (A) El pensamiento descolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto. En El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Santiago Castro-Gómez Ramón Grosfoguel. Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

(2007) (B) La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial. Gedisa. Barcelona

(2010) Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad. Ediciones del Signo. Argentina

(2011). Darker side of Western Modernity. Global Futures, Decolonial options. Durham and London: Duke University. EUA.

Mignolo W. y Gómez M.

(2012). Estéticas Decoloniales. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caidas.

Montemayor, C.

(2010). Los pueblos indígenas en México. Evolución histórica de su concepto y realidad social. De Bolsillo. Morales A: (2009) México.

Morales E.

(2009) Derechos de la Madre Tierra. Asamblea General de las Naciones Unidas

Mujica J.

(2017) ¿democracia representativa o soberanía? Conciencia Sur. DW Español: <https://www.youtube.com/watch?v=FMzfhHLOaMY&t=1s>

Séjourné L.

(1993) El universo de Quetzalcóatl. Fondo de Cultura Económica. México

Nathan H.

(2006) Pedagogía y antropología filosófica del esclavo afroamericano. En pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re)vivir. Tomo I. Catherine Walsh. Serie Pensamientos Decoloniales. Quito

Nandy, A.

(1983). The intimate enemy. Loss and recovery of self under colonialism. Bombay: Oxford University Pres.

Negel T.

(1974) What is like be a bat?. The Filosofical Review. Vol 83, No 4 (oct 1974). Cornell University

Oehmichen, C.

(2002). Estudios de Cultura Otopame. México: UNAM.

(2015). Identidad Género y relaciones interétnicas. México: UNAM.

O´Gorman E.

(1977) La invención de América. Fondo de Cultura Económica. México

Orlando A.

(2002) Fragmentando el Mundo de la cultura y la percepción estética: un acercamiento al discurso de Pierre Bourdieu. Revista Realidad. Departamento de Sociología y Estudios Sociales University Of Regina.

Oudijk M. y Restall M.

(2008). La conquista indígena de Mesoamérica. El caso de Don Gonzalo Mazatzin Moctezuma. Coedición: Secretaría de Cultura del Estado de Puebla Universidad de las Américas Puebla Instituto Nacional de Antropología e Historia. México.

Quijano, A.

(1988). Modernidad, identidad y Utopía en América Latina. Lima: Sociedad y política. Sociedad y política. Lima

(1990) Estética de la Utopía. Hueso Húmero. Lima

(2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas. Edgardo Lander. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

2007. Colonialidad del Poder y Clasificación racial. En El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Santiago-Castro y Ramon Grosfoguel. Siglo del Hombre, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar. Bogotá.

Reinaga F.

(2010) La revolución india. Homenaje a Fausto Reinaga. Movimiento Indianista Katarista. La Paz

Rival, L.

(2004). El crecimiento de las familias y de los árboles: la percepción del bosque de los huaorani. En A. Surrallés, y P. García Hierro, Tierra adentro. Lima: Surrallés, Alexandre; García Hierro, Pedro.

Rivera Cusicanqui, S.

(1987). El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia. Temas sociales, 49-.

(2010). Violencias (re) encubiertas en Bolivia. La Paz: Piedra Rota.

(2015(A) Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina. Tinta Limón. Buenos Aires

(2015(B) Historia oral, Investigación acción y sociología de la imagen. Conferencia en el marco del XXII Simposium de Educación, celebrado por el ITESO. <https://www.youtube.com/watch?v=r48b5RCoyBw&t=305s>

Robinson F.

(2000) Black marxism. The making of black radical tradition. The University of North Carolina Press.

Romero F.

(2012). Sensibilidades vitales: fiesta, color, movimiento y vida en el espacio festivo de Oruro. Universidad Distrital Francisco José Calda. Bogotá.

(2014). A propósito de la colonialidad festiva. Diálogos. Fiesta y conciencia en tiempos del buen vivir. Bogotá

(2015(A). Pasos hacia una descolonización de lo festivo. Universidad de Ciencias Aplicadas y Ambientales. Bogotá.

(2015(B). De la extirpación a la folklorización: a propósito del continuum colonial del siglo XXI. Revista de Investigación Creadora. Quito.

(2016) Dinámica Festiva y desobediencia epistémica: Aprendizaje. Ponencia del III Congreso de estudios Poscoloniales, Irrupciones desde el sur. Buenos Aires.

(2017). Potencial político de lo festivo. Aprendiendo de la descolonización. Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Facultad de Artes ASAB. Bogotá.

Ruíz E.

(2007). El espejo y su reflejo: títulos primordiales de los pueblos indios utilizados por españoles en Tlaxcala, siglo XVIII. En indios, mestizos y españoles. Interculturalidad e historiografía en la Nueva España. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Azcapotzalco división de ciencias sociales y humanidades. México

SEDESOL 2010.

Catálogo de regiones. Micro-regiones municipio de Donato Guerra. Inegi150320009.

<http://www.microrregiones.gob.mx/catloc/LocdeMun.aspx?tipo=clave&campo=loc&ent=15&mun=032>

Segato R.

(2013) La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda. Prometeo. Buenos Aires.

Searle R.

(1980) Minds, brains, and programs. Behavioral and Brain Sciences. Department of Philosophy, University of California.

Spivak G.

(1998) ¿Puede hablar el sujeto subalterno? *Orbis Tertius*, 3 (6), 175-235. En *Memoria Académica*.

(2010). *Critica de la razón postcolonial. Hacia una historia del presente evanescente*. Akal. Madrid.

Schulz K.

(2017) *Descolonizing political ecology: ontology, technology and 'critical' echantment*. *Journal of Political Ecology*, VOI 24, No 1 (2017). The University of Arizona.

Subirats, E.

(2004). *Una última visión del paraíso*. México: Fondo de Cultura Económica.

(2008) *Las poéticas colonizadas de América Latina*. En: *Crítica y emancipación: Revista latinoamericana de Ciencias Sociales*. Año 1, no. 1 (jun. 2008). Buenos Aires: CLACSO, 2008. - ISSN 1999-8104.

Surrallés, A.

(2004). *Horizonte de intimidad. Persona, Percepción y espacio en los Candoshi*. En A. Surrallés, & P. García Hierro, *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno* (pág. 137). Lima.

Tanodi de Chiapero, M. (2000).

Escrituras americanas Precolombinas de los andes centrales. Universidad Nacional de Córdoba-Argentina. Córdoba.

Tlostanova H.

(2014) *Thinking Together. Decoloniality and border thinking. Perspectives on a pluricentric world*. www.kronotop.org/ftexts/transcription-of-thevide-interview/

Tuhiwai S.

(2016). *A Decolonizar las metodologías*. LOM ediciones, Concha y Toro. Santiago de Chile.

Varela, F.

(1990). *Conocer. Las ciencias cognitivas: tendencias y perspectivas. Cartografía de las ideas actuales*. Gedisa. Barcelona.

Vasconcelos J.

(1998) *Breve historia de México*. Trillas. México

Villoro L.

(1977) El proceso ideológico de la revolución de independencia. UNAM. México

Wallerstein I

(2013) Análisis de sistema-mundo. Una introducción. Siglo XXI. México

Walsh C.

(2010) Interculturalidad crítica y educación crítica. Construyendo la interculturalidad crítica. Jorge Viaña, Luis Tapia, Catherine Walsh. Instituto Internacional de Integración del Convenio de Andrés Bello. Bolivia

Wildcat D.

(2001(A) Technological Homelessness. En Power and Place: indian education in america. Deloria V. y Wildcat. American Indian Graduate Center, Fulcrum Resouces Golden. Colorado

(2001(B)) Indigenizing Politics and Ethics: a Realist Theory. American indian metaphysic. En Power and place : Indian education in America I Vine Deloria, Jr., and Daniel Wildcat. American Indian Graduate Cente. EUA.

2001 (C)The Schizophrenic Nature of Western Metaphysics-Wildcat En Power and place : Indian education in America I Vine Deloria, Jr., and Daniel Wildcat. American Indian Graduate Cente. EUA.

Zavala E.

(1998) América en el imaginario francés. Colegio de México. México

Zea L.

(1943) El positivismo en México. Colegio de México. México

Zizek S.

(2008) Como leer a Lacan. PÁIDOS. Buenos Aires

(2012) bien venido en el fin de los tiempos. Akal. Madrid

Zvetan, T.

(2001). La conquista de América. El problema del otro. México: Siglo XXI