

Hacia nuevas metodologías decoloniales para el diálogo intercultural. El problema del lenguaje en las comunidades *Jñatro* del área central de México.

Towards new decolonial methodologies for intercultural dialogue. The problem of language in the *Jñatro* communities of central Mexico.

Ezequiel Zepeda*
moyzepamor@gmail.com

Enviado para su publicación: 15/09/19

Aceptado para su publicación: 16/12/2019

La ideología del lenguaje.

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

El presente ensayo busca una apertura epistémica para recomprender el trabajo del diálogo intercultural como alternativa teórica. Como trataré de mostrar, La gran mayoría de teorías y metodologías académicas de acercamiento a la diversidad cultural, surgieron dentro del control geopolítico del conocimiento que organizó dichos contactos culturales a través de los estudios lingüísticos y el análisis de significaciones¹. En este horizonte conceptual, la academia eurocéntrica se lanza

* MT. En Humanidades. Instituto de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades. Universidad Autónoma del Estado de Morelos. México.

¹ Las consecuencias de estos referentes teóricos son de trascendencia imposible de ignorar para el diálogo intercultural: “los sistemas de clasificación y representación permiten que diferentes tradiciones o fragmentos de tradiciones sean recuperados y reformulados en diferentes contextos

hacia el control del universo simbólico y de las significaciones, definiendo con ello, los referentes semánticos a través de los cuales el contacto con la diversidad cultural queda configurado según un orden teórico predefinido². Lo importante a subrayar (y que buscará ser esclarecido en este ensayo), es que, "el control de las significaciones" negó la posibilidad de que el contacto entre diversas culturas fuera una intercomunicación entre sensibilidades y heterogeneas dimensiones interpretativas de la vida. Es por ello que, para hablar del diálogo intercultural como materia teórica, es sumamente necesario problematizar el tema de la "*colonialidad de las sensibilidades*" (Mignolo y Gómez 2012:14), pues la gran mayoría de metodologías teóricas de contacto intercultural visto desde la epistemología moderna, quedaron reducidas al desciframiento del contenido "inconsciente" de colectividades analizadas bajo dicho paradigma del control de los significados. Contrario a lo anterior, comprendemos que la tarea de la teoría intercultural, es provocar un giro ontológico entre las diversas dimensiones culturales que se deconstruyen, o, mejor dicho, se descolonizan al reconocer los elementos psicosociales, cognitivos y ecológicos que influyen en la forma de comprender la vida y la organización social desde la cual se configura los diferentes procesos socio-territoriales. Más que descubrir la "inconciencia del lenguaje", no se trata de " *echar por tierra los mitos, sino precisamente "mitologizar", dar al mito su lugar insustituible, reencantar el mundo*" (Segato 2019:35).

con discursos y luego sean interpretados en los sistemas de poder y dominación, con consecuencias materiales reales para los dominados" (Smith, T. 2016:74).

²Es a lo que el sociólogo Bourdieu llama codificación docta: "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, construidos 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).

Para definir a que hacemos referencia con el “control de significados”, parece necesario plantear que, éste se comprende como diversos métodos teóricos de aproximación hacia la diversidad cultural, los cuales, llevan implicaciones epistemológicas coloniales muy profundas que sostienen la ontología moderna/colonial. En otras palabras, el arquetipo profundo que construye estos fundamentos metodológicos, es el ordenamiento jerárquico del universo social y ecológico creado en diversos procesos de racialización cimentado en el contraste filosófico entre la racionalidad ilustrada del eurocentrismo y los pueblos colonizados³. Dicho imaginario epistémico surgió en la construcción filosófica donde “lo racional” se contrasta con la irracionalidad del “estado de naturaleza” (representado por los pueblos aborígenes y originarios⁴), se trata del paradigma dialecto evolucionista occidental que fundamenta la genealogía histórica que da sentido a “*las diferencias imperiales*”(Tlostanova y Mignolo, 2012:51) que a su vez construyen las relaciones de colonialidad geopolíticas. Será en dicha relación epistemológica que se establecieron los márgenes estructurales de uso del conocimiento que dará forma a la base ideológica de lo “*racional*” como un proyecto de superioridad europea sobre “el hombre primitivo”.

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 posmodernidad⁵. Este “*estado de naturaleza*” (Dussel, 2009:346) o el “*hombre*

³ Al respecto Hall estos ordenes semánticos: “El discurso racializado está estructurado por medio de un conjunto de opciones binarias. Existe la poderosa oposición entre “civilización” (blanca) y salvajismo (negro). Existe la oposición entre las características biológicas u orgánicas de la raza “blanca” y “negra”, polarizada hacia sus extremos opuestos: cada una significadora de diferencias absoluta entre “tipos” o especies humanas” (2010:426).

⁴ Dirá 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)

⁵ Mignolo cita los mismos referentes teóricos como constructores de dicho proceso de racialización: 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

primitivo" (Spivak, 2010:18) se constituyen como la posibilidad estructural del conocimiento⁶ y está presente en todo el paradigma epistemológico occidental⁷. En esencia, el modelo del "primitivo" contenido en el "estado de naturaleza", será la base orgánica del paradigma occidental que hizo posible al propio Nietzsche dar origen a las "*pulsiones dionisiacas*" (Dussel, 2009:262)⁸ 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 el estructuralismo, todos basados en el paradigma dialéctico evolutivo con raíces eurocéntricas donde lo biológico primitivo es la parte salvaje e inconsciente de este proceso, y, por su parte, la modernidad científica-epistémica la forma consciente, racional o sublime. 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-colonizados (Mignolo, 2001:151) que da sentido al paradigma "*homólatra*" (Martínez Luna, 2010:27) de lo humano. 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*" (Smith, 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

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)

⁶ Hablamos de las bases ideológicas de la dialéctica occidental: 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 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)

⁷ Este paradigma del pensamiento está presente en toda la filosofía occidentalocéntrica: Descartes, Locke, Hobbes, Rousseau, Hegel, Marx. Etc. (Dussel, 2009: 363, 364, 368, 380, 382).

⁸ Dirá Dussel que este "estado de naturaleza" es el elemento constitutivo o, a través del cual, occidente hace referencia a los impulsos no controlados del ser humano, lo plantea fundamentado en la lógica dialéctica que construyen un imaginario epistémico sobre el mismo: anticipándose más profundamente a las "pulsiones dionisiacas" de Nietzsche o el "deseo de alteridad" de Lévinas, 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"? (2009:262)

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 (Smith, 2016:101).

Será dentro de estas invenciones jerárquicas construidas por el imaginario dialéctico occidental, que el lenguaje humano queda representado como la culminación del proceso biológico evolutivo (y por consiguiente, el lenguaje teórico y el escrito como la cúspide de esta evolución⁹). De estos principios epistemológicos es que las metodologías antropológicas eurocéntricas, trabajan el problema del diálogo intercultural bajo lo que he definido como la "ideología del lenguaje". Se trata de diversos métodos y marcos teóricos asentados en la invención epistémica que refiere al lenguaje humano como la máxima expresión del proceso evolutivo biológico y social. A la par, las multidimensionalidades de los procesos que componen las dinámicas culturales y las relaciones ser-espacio, son reducidas a expresiones lingüísticas y terminológicas intrínsecas a marcos teóricos dentro de los cuales "*la lengua sólo vive para gobernar el habla*" (Certeau, 2000:171):

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

Si comprendemos que durante la expansión y el surgimiento de la colonialidad "*la conceptualización del lenguaje y el conocimiento dependía de la misión y el estándar civilizador*" (Mignolo 2000:287) "La ideología del lenguaje" fue organizada como parte de la clasificación jerárquica que se origina en el legado que el latín (como lengua del imperio) entrega a las actuales lenguas hegemónicas¹⁰ (Garcés,

⁹ 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. Así el conocimiento "ya no es lo que habla, sino lo que se fabrica" (Certeau, 2000:151).

¹⁰ 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

2007:226) en las que hoy reside el monopolio geopolítico del conocimiento marcando la división epistémica entre "aquellos que descifran y los que son descifrados".

Lo oral en San Antonio de la Laguna

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 de la teoría referente a la diversidad cultural. En este caso, es posible crear otros referentes metodológicos para descolonizar el diálogo intercultural en el caso específico de la tradición oral, ello desde el aprendizaje que surge del propio diálogo intercultural con las comunidades *Jñatro* del centro de México. La palabra "*Jñatro*" es la composición de dos palabras: *Jña*-hablar y *tro*-maíz. Retomar la palabra *Jña-tro* nos permite otra alternativa cosmológica sobre el lenguaje, pues esta se puede traducir como "el maíz que habla", por lo que, hablamos de una relación ética interna al lenguaje muy similar a lo que los intelectuales Siouxs Deloria y Wildcat llaman "*ética ambiental* (2001:99)".

Para las comunidades *Jñatro*, la palabra *Jña* (hablar) es un referente semántico que nos aproxima a lo que occidente definió como humanidad, en otras palabras, el género humano para la cosmovisión *Jñatro*, son los "*maíces que hablan*". Este marco cosmológico, permite reflexionar el referente "humano" como esa parte de la naturaleza caracterizada por el lenguaje, que no lo vuelve superior o inferior, sino, por el contrario, una interpretación que comprende a la "*vida de seres naturales u objetos en la categoría de persond*" (Deloria y Wildcat 2001:95). Lo anterior se hace presente en órdenes políticos (sistemas de cargos), míticos (los referentes cíclicos festivos) y jurídicos (la noción colectiva de comunidad y

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 (2007:226).

territorialidad) cotidianos a dicha dimensión cultural. Por lo anterior, comprendemos que el lenguaje está intrínsecamente internalizado 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 originarias¹¹ 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 que se debate entre reproducir la "*colonialidad ecológica*" (Escobar, 2010:141) y proteger su territorialidad como elemento esencial que hace posible la vida. Con lo anterior quiero decir que las relaciones y valoraciones del mundo ecológico dentro de esta tradición oral, no significan que el respeto al mundo ecológico sea la constante cotidiana en dichas comunidades, sino que, dichos referentes están atravesados por diversas relaciones de poder intrínsecos a esos valores.

Más bien, y metodológicamente hablando, dichas concepciones nos permiten (como proceso epistemológico y productor del conocimiento) transformar la dimensión de lo que comprendemos por vida. En lengua *Jñatro*, 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

¹¹ El lenguaje Jñatro 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.

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*”¹²”(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 universo¹³) 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, vida que en esta tradición esta conecta al universo¹⁴, a la *Xoñi Huma*.

La *Xoñi Hüma* 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. Reordenado el punto de referencia desde el aporte *Jñatro*, es posible reconocer que no sólo la naturaleza biológica es dinámica, sino que, esta naturaleza del planeta (*Treeshe nu Xoñi*) 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. Hablamos de referentes espaciales lingüísticos que pueden ayudarnos a recomprender las dimensiones existenciales y epistemológicas desde las cuales se expresa el trabajo teórico.

¹² Esto podría ser más profundizado en los mismos pronombres utilizados en lengua Jñatro: *nutzgo* la primera persona es decir el “yo” está integrado al plural de nosotros: “*nutzgo-ji*”.

¹³ Entre una gran variedad de interpretaciones al respecto, yo retomo la escritura y la relación de la palabra desde la gramática desarrollada por Reyna (2002) que plantea a la *Xoñi-huma* no como el planeta sino como el universo

¹⁴ Lo anterior se hace presente en relaciones festiva rituales, en las temporalidades del trabajo agrario, en las épocas que marcan los ciclos lunares en las actividades comunitarias, en las plantas curativas y sus enfermedades dependientes de esta temporalidad y en toda actividad existente en la comunidad.

La *Xoñi-huma* se hace presente en la posibilidad de la existencia sobre el planeta. En otras palabras, la *Xoñi* (la cabeza) no hace referencia únicamente a lo que está arriba (*jense*), es decir, no hablamos únicamente del manto de constelaciones, o del espacio donde se ubica el sol y las nubes, para ello se utiliza la palabra *jense* (arriba o cielo) opuesta a la palabra *huma* (tierra o abajo) con la que hacemos referencia al lugar donde se ubica la vida. *Huma* es tierra al mismo tiempo que es abajo, el abajo como el espacio material donde la *Xoñi-huma* (la dinámica cósmica, la cabeza) imprime, guía y hace posible la existencia (lo que hoy definimos como la ley de entropía.)

Con lo anterior quiero hacer referencia a que (metodológicamente) no se trata de crear sujetos poéticos sin problemas de violencia, género o que viven en una integridad ecológica aislada de la dinámica extractivista neoliberal, sino, que, se trata de la manera en que estos otros paradigmas existenciales pueden irrumpir y construir alternativas decoloniales y transformaciones sensitivas sobre la vida, a la par que generan nuevas reflexiones políticas epistemológicas que alimenten la propia descolonización de las poblaciones que encuentran en sus referentes culturales despreciados, las fuentes filosóficas para enfrentar el sometimiento y la colonialidad que gobierna la vida social. La gran mayoría de las comunidades *Jñatro*, viven bajo una dinámica de resistencia al mismo tiempo que bajo una relación de sometimiento ontológico que históricamente ha marcado su existencia cultural. Es decir, su diferencia cultural no exime dichas comunidades de problemas ecológicos o de la reproducción de los patrones de consumo promovidos por el neoliberalismo, pero, desde el diálogo intercultural, estos paradigmas constitutivos a su cosmovisión ayudan a un proceso de descolonización de las percepciones sobre el mundo como métodos transgresores de la ideología moderna/colonial.

La transgresión oral

Hablamos que, las dimensiones simbólicas de las diferentes formas culturales, pueden ser abordadas como método para encontrar nuevos panoramas de comprensión frente a la ideología moderna/colonial que se proyecta como

totalidad. Entre los relatos la comunidad *jñatro* de San Antonio de la Laguna, 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 colectividad y su territorialidad, la salud y “la reproducción de la vida” (Romero, 2012:238). 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 comunitaria.

Con lo anterior no hacemos referencia a que las relaciones armónicas con la naturaleza, la colectividad, la salud y la reproducción de la vida, sea la vida cotidiana de dicha comunidad, y que los habitantes de estas comunidades representen la panacea utópica de equilibrio ecológico. 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 por lo miembros de la propia comunidad. Lo oral manifiesta las aspiraciones sociales y las bases míticas de un proyecto civilizatorio atravesado por diversos procesos hegemónicos y de poder que lo truncan (y en muchos casos) o lo sustituyen. 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 ¿Por qué no lo gastaban? - le pregunte.

-Porque el dinero te pedirá un familiar, al que más quieres, está el mal en el dinero, por eso un día ustedes tendrán todo, pero dejarán de estar juntos (Ernesto Peña González)

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, F. 1999:61). Estas perspectivas analíticas tienen 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 coartado y violentado por el sometimiento al orden social que crea el deseo, deseo que a su vez organiza el ingreso al mundo simbólico (Butler J. 2006:289). Esta violencia podemos ubicarla en lo que Grosfoguel R. 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 Fanón (2009:45) abre un abanico de opciones para recomprender estos procesos. Para Fanón (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" es directa sobre su cuerpo y espacio del colonizado. Esta violencia histórica 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 y, por lo tanto, debemos teorizar el "*acatamiento de la modernidad colonial como síntoma*" (Segato, 2013:202). A ello hago referencia cuando planteo como punta de análisis teórica de la tradición oral, el concepto de "cultura profunda", se trata de analizar la manera en que el marco de relaciones hegemónicas e históricas penetran en la interpretación y semántica lingüística del relato oral.

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 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, que el relato oral expresa la violencia experimentada precisamente por la persistencia de otros patrones de desarrollo y comportamiento no occidentalocéntricos ni falocéntricos (lo que no excluye a las diversas culturas de otras formas de violencia, sujeción o problemas de género dentro del ámbito cotidiano). Lo anterior, puede ser ejemplificado en el caso de la comunidad *jñatro* de San Antonio, en el cual, descubrimos como la cultura profunda se hace presente en la organización de un relato oral enfrentado a un proyecto que históricamente pareciera ajeno:

-Ya lo habían dicho 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 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 buenas casas y casi todos tienen dinero, pero el pueblo está bien dividido (Don Cristóbal González).

La transgresión surge desde una “cultura profunda” comprendida como los referentes que históricamente han marcado el sentido existencial de la comunidad 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.

A este proceso presente en la tradición oral nos referimos cuando hablamos de “transgresión como metodología teórica decolonial”. Con lo anterior, no hacemos referencia a que todo el universo semiótico o el imaginario social contenido en el relato oral, sea un ejercicio de transgresión (concepto que haré más claro posteriormente) sino, a que, la transgresión como metodología de diálogo intercultural decolonial, se enfoca en rescatar la manera en que la tradición oral de los pueblos subalternos 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 (Antonia Peña Gonzalez¹⁵)

No planteo el problema de la transgresión como un elemento intrínseco al relato oral, sino como una metodología decolonial que rescata desde la semántica del relato oral, la apertura a otras posibilidades del pensar que ayudan a la insurgencia epistémica y del conocimiento. Tampoco significa que se utilice el relato oral para hacer una invención interpretativa del mismo, sino que, en primer lugar, reconocemos al relato oral atravesado por diversos procesos de poder que históricamente han marcado a la comunidad, en tal caso, la transgresión se enfoca a reconocer la manera en que dichos procesos son organizados oralmente por las comunidades que han experimentado esas relaciones. En segundo Lugar, reconocemos que el diálogo intercultural es un proceso de “desencubrimiento” de nosotros mismos, es decir, de cómo la experiencia y la convivencia intercultural nos hace descubrir nuestras propias mitologías, en este caso, la transgresión apunta a la manera en que el relato oral atraviesa las verdades que nos construyen. En la anterior narración se hace explícita la crítica a la destrucción de la naturaleza y el

¹⁵ Las relaciones con el agua y este tipo de relatos orales son muy comunes en la cultura Jñatro 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).

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 que influye de manera profunda a toda la diversidad cultural.

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 (Álvarez G. 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).

La trasgresión en el caso de San Antonio nos permite revalorar las relaciones ecológicas y humanas, ya que en él queda contenido un horizonte interpretativo en el cual la vida colectiva y ecológica están integradas como parte del cosmos vivencial de San Antonio. Lo anterior se hace presente a través de un relato oral donde el planeta y quienes lo componen están vivos, hablan y se comunican con lo humano. Por ello la "cultura profunda" de dicha comunidad *jñatro*, 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 el proyecto socio-territorial aspirado por la propia comunidad.

De esta manera, abordamos la tradición oral como un medio de transgresión. No buscamos el control de sus 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 más que hacer una traducción teórica válida¹⁶. Buscamos aprender de dicha dimensión cosmológica como posibilidad articuladora de otras formas epistémicas y descolonizantes de las relaciones modernas/coloniales. Con lo anterior quiero dejar en claro que, la transgresión no es únicamente un método teórico, sino un método dialógico a través del cual, la metáfora interna al relato oral permite recomprender la existencia y dimensionar la vida hacia un proceso de liberación.

Referencias Bibliográficas

Alvárez, G. (2011). *Los relatos de tradición oral y la problemática de su descontextualización y re-significación*. Buenos Aires. Universidad Nacional de la Plata: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.

Balmés, F. (1999). *Lo que Lacan dice del ser (1953-1960)*. Buenos Aires: Amorrortur.

Bourdieu, P. (1985). *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios Lingüísticos*. Madrid: Akal.

¹⁶ Al respecto dirá Certeau: "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" (2000:17)

- Butler, J. (2006) *Deshacer el género*. México: Paidós.
- Certeau, M. (2000). *La invención de lo cotidiano. Artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana.
- Cortés, R. (1972). *San Simón de la Laguna: la organización familiar y lo mágico-religioso en el culto al oratorio*. México: SEP-INI.
- Deloria, Jr. y Wildcat, D.(2001) *En Power and place: Indian education in America*. EUA. American Indian Graduate Center.
- Dussel, E. (2009). *Política de la Liberación. Historia mundial y crítica*. Madrid: Trotta.
- 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*. En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel Compiladores. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar
- INAH. (2008). *Se pierde la lengua mazahua* <http://www.inah.gob.mx/es/boletines/1519-se-pierde-lengua-mazahua>
- Escobar, A. (2010). *Territorio de diferencia. Lugar, movimiento, vida, redes*. Bogotá Departamento de Antropología Universidad de Carolina del Norte.
- Fánon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.
- 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?* Berkeley: Universidad de California.
- Maldonado, T. (2005) *Franz Fanón And C.L.R. James on Intellectualism and Enlightened Rationality*. Puerto Rico: Instituto de Estudios del Caribe.
- Martínez Luna, J.(2010). *Eso que llamamos comunalidad*. Oaxaca: Colección diálogos. Pueblos originarios de Oaxaca.
- Mignolo, W. (1995). *The Darker said of the Renaissance. terrytoriality and colonization*. Michigan: University of Michigan.
- Mignolo, W. (2000). *Local Histories/Global Disigns*. New Jersey: Princeton University.
- Mignolo, W. (2001). *Geopolítica de la representación en el seminario Decolonial Aesthetics. Sensibilidad y conocimiento. Sobre (de)colonialidad, pensamiento fronterizo y desobediencia epistémica*. EUA: Akademie der Bildenden Kunst, Departamento de Filosofía Comparada de la Friedship University de Rusia.

Mignolo, W. y Gómez, M. (2012). *Estéticas Decoloniales*. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caidas.

Oehmichen, C. (2002). *Estudios de Cultura Otopame*. México: UNAM

Reyna, B. (2002). *Vocabulario práctico bilingüe mazahua-español*. México: INI

Rivera Cusicanqui, S. (1987). *El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia*. Bolivia: Temas sociales.

Rivera Cusicanqui, S. (2015). *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>

Romero, R. (2012). *Sensibilidades vitales: fiesta, color, movimiento y vida en el espacio festivo de Oruro*. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José Calda.

Segato, R. (2013). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo.

Segato, R. (2019). *Una paradoja del relativismo. El discurso de la antropología frente a lo sagrado*. En El archivo, el campo. Interdisciplina y producción de la evidencia. Frida Gorbach y Mario Rufer. México: UNAM En https://www.academia.edu/12054848/Una_paradoja_del_relativismo.El_discurso_de_la_antropolog%C3%ADa_frente_a_lo_sagrado_en_Frida_Gorbach_y_Mario_Rufer_eds_.El_archivo_el_campo.Interdisciplina_y_producci%C3%B3n_de_la_evidencia_UAM_M%C3%A9xico_en_prensa.

Smith, T. (2016). *A decolonizar las metodologías*. Santiago de Chile: LOM ediciones.

Spivak, G. (2010). *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente*. Madrid: Akal.

Subirats, E. (2004). *Una última visión del paraíso*. México: Fondo de Cultura Económica.

Tlostanova, M. y Mignolo, W. (2012). *Learning to Unlearn. Decolonial Reflections from Eurasia and the Americas*. EUA: Transoceanic Studies.

Zizek, S. (2008). *Como leer a Lacan*. Buenos Aires: Paidós.