

# Lengua e identidad en resistencia, una mirada desde el mundo *ñuu savi*

*Fabián Bonilla López\**

*A Itaxavi*

## *Resumen*

Este artículo tiene como objetivo analizar la relación compleja entre las lenguas originarias, las múltiples identidades y las opciones de lucha y resistencia, resaltando la tensión y el conflicto que se expresan a partir de la *colonialidad del poder* para así dar cuenta de que la *diferencia cultural* se debe pensar como *diferencia colonial*; además de atender los procesos de configuración de subjetividades e identidades, así como los medios y las narrativas que constituyen un *lugar de enunciación* inédito, con base en las experiencias de los relatos autobiográficos situados. Parto de mi propia identidad tensionando el discurso académico ortodoxo que no presta atención a la subjetividad del investigador. Asimismo, recupero relatos atravesados por las experiencias de la migración de mujeres integrantes de naciones originarias y sus cruzamientos con el lenguaje, con base en la diferencia cultural.

*Palabras clave:* lenguas originarias, identidad, resistencia, colonialidad del poder, autobiografías.

\* Académico de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Correo electrónico: [tolevi@hotmail.com].

*Abstract*

This article aims to analyze the complex relationship among native languages, the multiple identities, and the struggle and resistance options, highlighting the tension and the conflict expressed from the *coloniality of power* to realize that *cultural difference* it must be thought of as a *colonial difference*; in addition to attending to the processes of configuration of subjectivities and identities, as well as the medias and narratives that constitute an unprecedented place of enunciation, based on the experiences of situated autobiographical accounts. I start from my own identity by stressing the orthodox academic discourse that does not pay attention to the subjectivity of the researcher. Likewise, I recover stories traversed by the migratory experiences of women from native nations and their intersections with language based on cultural difference.

*Keywords:* native languages, identity, resistance, coloniality of power, autobiographies.

**Introducción**

Las lenguas y las identidades originarias pueden ser los referentes para las luchas de resistencia y de reivindicación de la diferencia cultural en el contexto multicultural de México. Esto parecería una obviedad, pero no lo es; parecería un argumento simple, pero no lo es; parecería un reclamo más, pero no lo es, pues para sostener tal afirmación hay que rastrear en las memorias subalternas, indagar en la compleja realidad poscolonial, pero, sobre todo, rascar en nuestras cabezas y, aún más, en nuestro interior. Sin embargo, no es posible dar cabida a todas las experiencias en las diversas geografías y en todas las complejidades de las naciones originarias,<sup>1</sup> por ello elijo la que marca mi identidad, con mi lengua y sus propias resistencias.

<sup>1</sup> En este artículo se opta por la denominación de *naciones originarias* para tensionar conceptos como “pueblos indios” o “pueblos indígenas”, manteniendo la sinonimia con el término legal de *pueblos originarios*.

A pesar de la reiterada convicción de que en nuestro país se expresa una realidad multiculturalista, las pretensiones de un diálogo entre culturas topa con un obstáculo difícil de sortear, pues el reconocimiento de la *diferencia cultural* aún está en ciernes. Por ese motivo, en buena medida soy conducido a escribir este artículo en *castellano*<sup>2</sup> y no en mi lengua materna, pero ¿de qué otra manera podríamos comunicar nuestras palabras en el marco de esta realidad de diversidad herida y fragmentada, sino en la lengua del colonizador europeo? Continúo para explicarme.

La propuesta explicativa de partir de mi propia experiencia situada en este artículo me permite iniciar con la pregunta expresa quién soy, desde mi adscripción identitaria. Así, mi respuesta concreta, frente a una interrogante sobre mi identidad, es: *kuvi ni tee ñuu savi, nuun Ñuu Ko'yo*.<sup>3</sup> Sin embargo, antes de profundizar este punto, dejo en claro que colocarme en esta dimensión de identidad no es para generar un sentido cerrado y monolítico basado en la identidad, “sino en su utilidad como una estrategia para abrir caminos hacia nuevas trayectorias desde las que hablar, hacia la articulación de nuevas líneas teóricas” (Ang, 2010:192). De este modo, no pretendo esperar una reacción de condescendencia por parte de los posibles lectores de este artículo, tampoco esconderme bajo la idea de una configuración identitaria inamovible, sobre todo, no busco situarme en un horizonte de extravío de pérdida de identidad. Opto por un enfoque basado en relatos autobiográficos y biográficos como recapitulaciones de fragmentos de vida en relación con la cultura de pertenencia. En este sentido, mi *lugar de enunciación* es la *hibridación* por ser parte de una cultura originaria, pero nacido en la Ciudad de México.

<sup>2</sup> Opto por usar el término castellano y no el del español, como una estrategia para *provincializar* la construcción imaginaria que se desprende del uso del español como referente de la unidad lingüística del imperio español del siglo xvi y como parte de la estrategia de la empresa colonizadora y de intervención imperial de hace más de 500 años.

<sup>3</sup> Lo anterior se podría traducir como: “Soy un hombre del Lugar de la Lluvia, de la Ciudad de México”, aunque no necesariamente la traducción es literal, en este sentido, otra posible traducción sería: “Soy un hombre de la Nación de la Lluvia, de la Ciudad del Pantano”.

## Imposición de las denominaciones, ecos de un ejercicio de poder colonial

Mi autoadscripción como *ñuu savi*<sup>4</sup> y no como “indio”, “indígena” o “mixteco” es de entrada una ruptura con las múltiples identidades configuradas por ejercicios de poder desde la nominación. Estas denominaciones que configuran identidades tienen una historia de larga duración, marcadas por la colonización y la colonialidad, por tal motivo se han naturalizado a tal grado que pareciera que existen identidades concretas y tangibles cuando se hace referencia a términos como “indio”, “indígena” o “mixteco”. Pero esto se debe explicar apelando a la memoria.

El gentilicio mixteco proviene de las expresiones en náhuatl: *mixtli*, que significa “nube” y “pan”, con referencia locativa, así, una posible traducción sería el “perteneciente al lugar de las nubes”. De esta manera se alteró el sentido tanto del lugar de origen como de la identidad de sus habitantes: *Ñuu Savi*, ya que después de la intrusión armada de los mexicas, antes de la llegada de los colonizadores europeos, empezaron a ser denominados como mixtecos y a su territorio como Mixteca. Estas denominaciones impuestas no pueden ser relegadas a una dimensión superficial del lenguaje, como mero intercambio sinonímico entre los términos mixteco y *ñuu savi*, pues estamos frente a una franca expresión de poder a partir del eco de la intervención militar de los ejércitos mexicas en territorio *Ñuu Savi* en el siglo xv, temporalidad que la academia eurocéntrica ha redefinido como: precolonial, precortesiana o prehispánica. En este sentido, cada vez que alguien no hace referencia a la autoadscripción *ñuu savi*, es decir, como perteneciente a la “Nación de la Lluvia”, y opta

<sup>4</sup> Ocuparé el término *ñuu savi* para referirme a esta nación originaria que se puede traducir como “Nación de la Lluvia”, para dejar de usar el término mixteca, por ser una denominación impuesta por la lengua náhuatl a través de un ejercicio militar de ocupación del territorio antes de la llegada de los colonizadores europeos. Además, escribo *ñuu savi* para caracterizar a la cultura, la población y la lengua misma, aunque esta última se puede denominar, desde mi variante dialectal, como *tu'un savi*: “Lengua de la Lluvia”. En la actualidad, la nación *Ñuu Savi* abarca los estados de Puebla (sur), Guerrero (este) y Oaxaca (oeste).

por “mixteco” de manera consciente, pero sobre todo inconsciente, hace alusión a una *herida colonial* preeuropea que aún sigue abierta.

Al hacer explícitas las etimologías, se podría decir que existe una relación de sentido adyacente entre “nube” y “lluvia”, pero todavía vale la pena acotar algunos puntos más al respecto. Primero, “mixteco” es una denominación impuesta desde el exterior, esto es por fuera de la comunidad de hablantes, pues no existe en la lengua tu’un savi, porque actúa desde una lógica colonial. Segundo, se oculta la relación de la cultura con *savi*, que no es simplemente la “lluvia” como mero fenómeno climatológico, sino que es la condensación, el fundamento y la continuidad de la cosmogonía ñuu savi en una expresión. Debido a que esta cultura identificó la lluvia como origen creador, como la energía vital y potencia principal. Además, ya que estamos dentro de la dinámica de las etimologías, es posible señalar que *savi*<sup>5</sup> podría contener dos palabras: *sa’a* que hace referencia al verbo “hacer” y *vii* que expresa “lo bello”, y tiene cercanía semántica con lo delicado y de cierta forma con lo sagrado. Así, la lluvia deja de ser el referente de un fenómeno exclusivamente climático para dar paso a un referente metafísico y cosmogónico. Tercero, y último, al dar cuenta de que existe la nación *binnizá*, en donde *binni* se traduce como “gente”, mientras que *zá* como “nube”, es decir, a quienes la historia oficial y la norma institucional llaman “zapotecos”, desde su lengua son: la “gente de las nubes”. Si bien se comparten situaciones territoriales afines en el actual estado de Oaxaca y expresa elementos culturales similares, debe quedar claro que ñuu savi y binnizá son culturas diferenciadas, en diálogo, pero con sus particularidades.

Así se revela la inexactitud de pensar los términos ñuu savi y mixteco como sinónimos. Es equívoco referir el vocablo “mixteco” no sólo porque no forma parte del acervo en la memoria de tu’un savi o “lengua de la lluvia”, sino porque es un término proveniente de la violencia y la dominación. Su uso muestra la eficacia colonial,

<sup>5</sup> El escritor ñuu savi Kalu Tatyisavi ha señalado la hipótesis de que la morfología tu’un savi se caracteriza por su brevedad y que un término puede contener varias palabras que construyen su sentido.

porque supone el cierre a toda posibilidad de encuentro y reconocimiento de la cosmogonía particular de este pueblo milenario.

Situación similar se tiene con las expresiones “indio” o “indígena”. El término “indio” remite a la confusión que tuvieron los navegantes europeos que pretendían abrir una nueva ruta comercial al oriente de India. Además de que es una denominación que se utilizó en el marco de una primera negación de las identidades y de las denominaciones de los pueblos que encontraron los europeos en su empresa mercante y colonizadora. Al ser impuesta desde la exterioridad como emblema de la ignorancia y de la intrusión colonizadora europea, no puede ser punto de partida para una resignificación de esta expresión. Con los siglos, a la palabra “indio” se le ha agregado un sentido peyorativo, no por nada con esta carga simbólica negativa se usa en la actualidad para denostar e insultar. La voz “¡indio de mierda!” es tan vigente que nos corta el aliento al escucharla. Por ello no puede ser la plataforma de una reivindicación o de una lucha de los pueblos, desde los pueblos y con los pueblos. Asumir categorías como “indianismo” o “indianización” es reedificar la *monoglosia* colonizadora, es asumir que nunca podremos levantar la cabeza y dar pasos que se conviertan en líneas de fuga frente a la *colonialidad de poder*. En este sentido, la *colonialidad*<sup>6</sup> es uno de los elementos constitutivos y específicos del actual patrón del poder a nivel global. “Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder, y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia cotidiana y a escala social” (Quijano, 2007:93). Esto ha derivado en que las formas de auto-percepción y las maneras de autodenominación de las comunidades originarias sean referidas bajo los términos “indios”, “indígenas” o

<sup>6</sup> El propio Aníbal Quijano señaló que la *colonialidad* es un concepto diferente al de colonialismo. Si bien ambos refieren la imposición de estructuras de dominación y explotación, en el segundo no necesariamente existen relaciones racistas de poder. Asimismo, el propio sociólogo peruano reconocía el vínculo con el término acuñado por Pablo González Casanova: “colonialismo interno” [1965], Quijano (2007) una y otra vez regresa a la especificidad de la colonialidad, pero siempre identificando que es producto del colonialismo.

“negros”, y clasificadas en una condición de vasallaje, subalternidad o de minorías. También es necesario recordar que nunca ha existido una identidad única y esencial para todos los pueblos y por todas las culturas; por ende, nunca ha existido una identidad “india” en nuestro contexto territorial, como tampoco es pertinente hablar de una identidad mesoamericana.

Esto mismo sucede con la categoría de “indígena”, pues a partir de la definición etimológica encontramos que la voz *indígena* está formada por dos raíces arcaicas del latín<sup>7</sup>: *indu* que significaba “en” y *geno* que guarda el sentido de “engendrar” o de “producir”. De allí que “indígena” signifique en esa definición etimológica “el que nace en una región o de un lugar”, por tanto se vincula con el sentido de pueblos provenientes de una región particular. Así, desde esta definición tendríamos, en primer lugar, que ir más allá de la obviedad de que todos nacimos en una región particular, por lo tanto, no existiría ninguna identidad individual o colectiva que no tuviera un contexto o un lugar particular de origen. En consecuencia, somos colocados en una especie de callejón sin salida: o todos somos “indígenas” o nadie lo es. Así se advierte el vacío de su sentido, pues no habría razón o argumento para mantener en circulación esa palabra, intentando con ello caracterizar a un grupo poblacional en particular, mucho menos colocar bajo esta expresión toda una pléyade de culturas distintas, que pensamos como *diferencia cultural*.

Sin embargo, no se puede obviar que en la experiencia multicultural se mantiene la reiteración de la expresión “indígena” como discurso performativo que genera *efectos de verdad*, a tal grado que toda la institución multicultural lo sigue usando con conocimiento de causa o no, con disimulo o con la más descarada sonoridad cínica. De este modo tenemos que el “indígena” se vuelve tal porque la institución así lo determina para obtener cierto reconocimiento, por ejemplo, la beca escolar o el apoyo monetario a través de las políticas públicas. Por ello, toda la *diferencia cultural* se intenta colocar en la

<sup>7</sup> Que junto al castellano y el portugués se convirtieron en la primera triada de lenguas imperiales de la modernidad temprana.

misma clasificación: identidades, lenguas, territorios. Todo se mete en el mismo canasto de “lo indígena”, pero al mismo tiempo se borra lo que nos hace diferentes, simplemente porque no importa, pues carece de sentido desde la mirada homogeneizadora de la maquinaria discursiva estatal y la de iniciativa privada. El escritor Kalu Tatyisavi señala que:

todas las lenguas originarias (y por ende que todas las culturas) tienen su autodenominación; el Estado, la Academia, la burocracia, la religión, la familia, los medios de comunicación –por hablar de algunos aparatos ideológicos, a la manera de Althusser– las definen desde su espacio. Los llamados “intelectuales orgánicos intijenas”<sup>8</sup> [*sic*] repiten estas denominaciones externas. De aquí que exista siempre la necesidad de cuestionar y renombrar, proponer y sostener. Así funciona la creación, y si modifica la realidad, no se le puede pedir más (2019, s.p.).

Frente a esta construcción de homogeneidad se empieza a optar, de a poco, por el término de *originario*, al que también se puede cuestionar su sentido, ya que también conlleva al problema de ser una voz genérica, que a su vez podría producir un sentido esencialista, como origen a pesar de las narrativas científicas que han demostrado que las poblaciones que hoy en día están asentadas en América o Abya Yala<sup>9</sup> son producto de migraciones milenarias y, por tanto, de mezclas e hibridaciones históricas. Sin embargo, aquí se puede usar lo que Spivak llamó “esencialismo estratégico” (2013:342) para señalar que lo originario puede abrir un juego de sentidos, pues, por un lado, lo originario puede referir la fuente de origen que delinea nuestros particulares saberes y las maneras propias de construir el mundo desde la diferencia cultural; pero, por otro, también el prin-

<sup>8</sup> Kalu Tatyisavi de forma irónica usa el término de “intijena” que sería la apropiación que se hace del término indígena en la lengua tu’un savi, sobre todo en la variante del escritor en la que no existe la letra “d”, por lo que se usa la “t”. De esta manera, con humor se remarca el extrañamiento de esta expresión en tu’un savi.

<sup>9</sup> *Abya Yala* es la denominación emergente con que se conoce al continente que hoy conocemos como América, que significaría “tierra en plena madurez” o “tierra de sangre vital”. Dicho nombre es referido por la nación guna en Panamá y en Colombia.



cipio, significando el estadio previo a la llegada de los colonizadores europeos. Asimismo, puede ser vinculado con lo *original*, en el sentido de ser la plataforma para construir alternativas distintas a lo que hasta ahora ha sido re-conocido.

Por esto la autoadscripción como ñuu savi de cara a las reiteraciones de las lógicas coloniales es *de facto* una resistencia a través de desplazamientos y desclasificaciones, pero es algo más, ya que abre otras posibilidades, pues, bajo una óptica, lo que resiste también soporta aquello que lo violenta o lo excluye, y de lo que se trata es de construir opciones o rutas de escape del patrón de *colonialidad de poder*.

### Del racismo del fenotipo al racismo lingüístico y viceversa

Como lo señalé antes, yo nací en la Ciudad de México. Yo soy un hijo de una mujer ñuu savi que salió expulsada de su comunidad para ser explotada laboralmente mediante “redes familiares” y crecí en un barrio popular al poniente de esta gran urbe. En mi infancia, mi mamá me enseñó algunas palabras y expresiones en tu’un savi, pero al tener que ingresar a la escuela las interrumpió, tratando de evitar que fuera discriminado. Sin embargo, desde niño la propia diferencia cultural que mostraba mi fenotipo fue racializada.<sup>10</sup> A esa temprana edad no entendía aquello que motivaba a las personas de mi contexto a que me identificaran por el color de la piel, sobre todo, la carga negativa que advertía en sus expresiones. De tal suerte que muchas veces me quejé con mi madre sobre eso, ella con el ánimo de apoyarme me decía “defiéndete”, además de sentenciar la frase: “tú no eres negro”. Sin embargo, esto me traía más confusiones, antes que permitirme comprender la situación racializada en la que me

<sup>10</sup> Por ello mis primeros sobrenombres tenían esa marca, algunos familiares me decían “Negrito” o “Cucurumbé” como la canción de Cri-Cri. Si bien en tales denominaciones no encontraba un signo de violencia, sí con los apodos en el contexto barrial, allí surgieron términos más contundentes como “Negro”, o más sutiles como llamarme con el mote del exjugador de fútbol brasileño, “Cabinho”. A esto se suman un sinnúmero de chistes y comentarios que resaltaban el color de mi piel morena.

encontraba: si no era negro, ¿por qué mi entorno me decía que sí lo era? El remate de la situación lo explico con la siguiente anécdota: siendo aún chico en una ocasión un niño que pertenecía a una familia afrodescendiente, simplemente me espetó: “tú eres más negro que yo”. En ese momento no entendí el sentido de sus palabras, pero si su efecto en mí: la ofensa. Años más tarde, cuando estuve en mi formación en el posgrado, llegué a comprender con cabalidad dicha afirmación. Era más negro no porque la pigmentación de mi piel fuera más oscura que la de él, sino porque a mí me lo decían abiertamente, en cada espacio público en que me encontraba, y para aquel niño negro estaban reservados los eufemismos y demás expresiones indirectas.

Rita Segato (2008) propone pensar la raza como signo, es decir, debe ser entendida desde los contextos definidos en los que encuentra significación. A partir de lo anterior, se entiende por qué el racismo no es exclusividad del fenotipo, alcanza los grados del habla y más si nos referimos a las lenguas originarias. Problematizar la condición de estas lenguas no sólo es referir la vasta diversidad lingüística, sino reflexionar procesos que las han suprimido y convertido en lenguas en condición de subalternidad (a pesar de su reconocimiento como “lenguas nacionales” a nivel constitucional) por la lengua hegemónica que se impuso y a través de la cual se decodificó la modernidad y el Estado-nación en nuestros territorios.

El proyecto moderno se fundó en la unión de la *comunidad imaginada* nacional con base en la lengua<sup>11</sup> nacional. El Estado, al tratar de alejarse del fantasma de Babel, de la diseminación de las lenguas y de los sentidos, optó por la homogeneidad lingüística. La lengua está, por tanto, subordinada al interés de la nación (De Certeau, 2008:145-146). Por lo tanto, el proyecto al que deben servir la discursividad y las narrativas es el apuntalamiento de la norma a través de la lengua, de la lengua nacional u oficial.

<sup>11</sup> Aquí me voy a referir al término *lengua* sin hacer la distinción con *idioma*. Reconociendo que el idioma se usa regularmente para la lengua emblema del Estado-nación, mientras que la lengua se refiere a los idiomas previos a la configuración de este régimen administrativo de población.

La lengua oficial está íntimamente unida al Estado, tanto en su génesis como en sus usos sociales. En el proceso de constitución del Estado es cuando se crean las condiciones de la constitución de un mercado lingüístico unificado y dominado por la lengua oficial: obligatoria en los actos y en los espacios oficiales (escuela, administraciones públicas, instituciones políticas, etcétera), esta lengua de Estado se convierte en la norma teórica a la que se someten todas las prácticas lingüísticas (Bourdieu, 2008:22).

De esta manera, a pesar de que exista una diversidad lingüística, como en el caso de nuestro país, el castellano como lengua nacional se volvió la legítima. Por tanto, el resto de las lenguas quedaron marcadas por una ilegitimidad a la que se combatió, pues restaba a la unidad nacional, llegando a representar un peligro que no permitía integrar la *comunidad lingüística imaginada*. Por tanto, en situaciones marcadas por la diferencia lingüística, las lenguas (en condición) subalternas tienen que estar reguladas precisamente: “por la lengua o el uso legítimo. La integración en una ‘comunidad lingüística’, que es producto de la dominación política reproducida sin cesar por instituciones capaces de imponer el reconocimiento de la lengua dominante, es la condición de la instauración de relaciones de dominación lingüística (Bourdieu, 2008:22). La *colonialidad del conocimiento* reservó a las lenguas originarias una condición subalterna que puede ser caracterizada como *diglosia*. “Por diglosia generalmente se entiende la coexistencia conflictiva, dentro de un territorio, de dos o más lenguas, o variantes de lenguas, en condiciones asimétricas de uso y valoración. De esta manera, una de las lenguas en cuestión acapara para sí todos los usos y funciones, mientras las demás restringen sus usos y funciones a los ámbitos doméstico y agrícola” (Garcés, 2007:232).

En nuestro caso, el castellano al ser la lengua nacional<sup>12</sup> *de facto* funcionaría como el garante de la unidad nacional, potenciada por la producción de ciertas ritualidades estatales y también para la pro-

<sup>12</sup> Reconozco que existe ambigüedad en el reconocimiento del castellano como lengua nacional u oficial.

ducción del conocimiento, a tal grado que, en los contextos urbanos, una antropología insensible a la diferencia cultural reservó a las lenguas originarias el reducido espacio privado al interior de las casas donde se lleva a cabo el trabajo doméstico. De esta manera, se les denominó como “lenguas de cocina”.<sup>13</sup> En este sentido, “migrantes que se confundían con las masas de las grandes ciudades, que callaban sus idiomas y lenguas relegados al privado de sus cocinas” (Bengoa, 2000:13). Pero también habría que reparar en que el horizonte de sentido que configura la diglosia excluye el reconocimiento del uso de las lenguas originarias, sin que necesariamente haya existido un proceso migratorio de por medio, en una realidad compleja como la de la Ciudad de México.

A pesar de que por milenios en este territorio se han hablado lenguas como el náhuatl, hñāhñu<sup>14</sup> o ñajtro,<sup>15</sup> hoy en día sus hablantes son identificados como migrantes,<sup>16</sup> externos a la civilidad urbana. Vivir la experiencia de la extranjería en el territorio propio es también un proceso de despojo del territorio real y simbólico, de la continuidad de la cruzada contra las lenguas originarias en los usos de comunicación que llevan a cabo estas comunidades, pero también como medio para la conservación de la memoria y las lecturas del mundo a través de las diversas cosmogonías. En las calles de la ciudad, con cierta regularidad, no sólo se barre la basura, sino también la *diferencia cultural*. También se combate la “contaminación” de la lengua nacional por parte de los modismos de las lenguas originarias. Aunque se sabe que el castellano que hablamos en el contexto de la Ciudad de México está mediado por palabras en náhuatl, es evidente el uso

<sup>13</sup> Esta representación fue recuperada en la película de *Roma* (2018), del director Alfonso Cuarón.

<sup>14</sup> Reconocida de forma institucional como “otom”.

<sup>15</sup> Reconocida de forma institucional como “mazahua”.

<sup>16</sup> Un ejemplo sintomático es la propia SEPI: la Secretaría de Pueblos y Barrios Originarios y Comunidades Indígenas Residentes, la cual hace la distinción entre dos colectividades, por un lado, las originarias; por el otro, las migrantes “indígenas”. Mas cuando se piensa que las primeras se encuentran en la periferia urbana, en alcaldías como Xochimilco, Milpa Alta o Tláhuac, mientras que las segundas, pueden habitar espacios céntricos de la metrópoli, son identificadas como migrantes a través del eufemismo de “residentes”.

de dispositivos para la corrección lingüística. Corregir y normar son las labores de la institución educativa, pero también identificar al sujeto infractor y, en ciertos casos, es la instancia que obsequia los castigos. Pero las sanciones se dan en todos los ámbitos, cuando la idea de supremacía moral circula y habita los ámbitos del lenguaje, o cuando la comunidad de hablantes hegemónica así lo dicta. Una escritora en lenguas originarias cuenta una experiencia dentro de una institución educativa: “mi español era un español muy local, medio bronco y lleno de regionalismos que usamos allá y yo me acuerdo... que llegué y entonces yo quise participar en una clase y se rieron de mí, de cómo hablaba, y bueno, eso hizo que ya como que no me dieran ganas de participar en el salón... dije ‘ah, bueno, todavía no sé hablar bien, aprenderé a hablar bien’” (entrevista personal).<sup>17</sup>

Esta sensación de falta o de incompletitud es precisamente el efecto de la discriminación lingüística. Es habitar aquella región que Fanon llamó “una zona del no ser” (2009:200). Esto por un lado niega la identidad y la competencia del que es afectado por el racismo y la discriminación, pero también ofrece la opción de ajuste o de la integración, que se puede traducir en un: *no sé hablar, pero aprenderé*. La solución del conflicto es asumir el peso y la fuerza del poder de matriz colonial. Aquí no hay resistencia, pero lo que sí es palpable es la genuina aspiración de salir de la falta ajustándose a los dictámenes de la lengua colonial. Frente a esto es lícito preguntarse: ¿hay opciones o alternativas para salir de la maraña que genera la *colonialidad del poder* y del *decir*? ¿Es posible un desplazamiento o un desprendimiento de esta lógica de origen colonial? ¿Una faceta de la autonomía de las naciones originarias hasta ahora poco explorada podría ser la lengua? ¿Cómo es significada la relación con el otro en estos tiempos de incertidumbre y de crisis sanitaria?

<sup>17</sup> Agradezco a la reportera Nayeli Reyes que me permitió acceder a la entrevista que realizó a la escritora binnizá Irma Pineda, actual representante de la voz de los “pueblos indígenas” de Latinoamérica y el Caribe ante la Organización de las Naciones Unidas (ONU).

## La irrupción de los bárbaros

En estos tiempos de emergencia sanitaria se potencia aún más el miedo al *otro*. El *otro* como amenaza a mi integridad, a mi salud, a mis privilegios. Esta sensación de miedo no sólo se ha convertido en un malestar para quienes lo experimentan, sino también para opacar el entendimiento de la época compleja en la que nos situamos. Lo anterior se puede sintetizar y problematizar a partir de lo que Tzvetan Todorov llamó “el miedo a los bárbaros”, pero que no se queda en un nivel de temor al *otro* a la distancia, sino que implica una relación cercana, estrecha, contigua: “El miedo a los bárbaros es lo que amenaza con convertirnos en bárbaros” (2013:18). Así Todorov advierte que la lucha contra el terror, en donde todo está permitido, empieza a confundir la identidad de la víctima con la del verdugo, y viceversa, lo que genera un círculo vicioso. En su trabajo, Todorov, no optó por hacer una larga historia en torno de lo que considera el “ser bárbaro”, por lo que escogió reconstruir su sentido para ser útil en la actualidad. No desconoce su origen en la Grecia Antigua, en donde la población se dividió, en un principio, en dos partes diferentes: “los griegos, es decir, ‘nosotros’, y los bárbaros, es decir, ‘los otros’, los extranjeros” (2013:30). En este sentido, los griegos antiguos nombraron a quienes carecían de la capacidad lingüística de hablar su lengua como “bárbaros”.<sup>18</sup> Así se trazó una línea que separa al no-bárbaro del bárbaro. “Para reconocer la pertenencia a uno u otro grupo se basaban en el dominio de la lengua griega: los bárbaros eran entonces todos aquellos que la entendían y no hablaban, o la hablaban mal” (Todorov, 2013:30-31). Además, esta expresión de “bárbaro” proviene de la onomatopeya “bar-bar”, resultado de una teatralización para identificar a quien habla sólo con balbuceos, cual loco o niño, por lo tanto, incapaz de hablar la lengua culta, legítima o autorizada.

<sup>18</sup> Es importante no olvidar esta primera distinción para la clasificación del extranjero o el ajeno a partir de subrayar esta competencia lingüística, pues guarda vigencia en la manera en que hoy en día se relaciona a quienes hablan lenguas distintas o por su acento distinto en la Ciudad de México para marcar su supuesta extranjería.

Sin embargo, sobre este primer sentido se advierte otro que caracteriza a los bárbaros como un ser que no razona, por lo que se les equipara a los animales (Todorov, 2013:33). Por ello, considerarlos como seres que no comparten la razón humana, subraya una distinción entre lo superior e inferior, que se puede traducir en dicotomías vinculadas a la semántica, como civilizado o incivilizado, culto o inculto, personas de razón o personas de costumbre. De tal suerte, se legitima una forma de intervención como empresa de salvación civilizatoria. Puedo invadir el territorio del *otro*, pues llevo el progreso, la cultura, la educación a quien carece de estos accesorios civilizatorios.

Estas significaciones no son las únicas, pues un tercer sentido se agrega. Este otro significado parte de la estigmatización, que tuvo un momento histórico su aparición. “La tensión entre los dos posibles significados de ‘bárbaro’, el relativo (extranjero incomprensible) y el absoluto (cruel), será importante a partir del siglo xv, en la época en que los europeos emprenden grandes viajes y pretenden clasificar las poblaciones cuya existencia no conocían hasta ese momento” (Todorov, 2013:37). Así se configuró esta tercera dimensión de la expresión “bárbaro”, pues aglutina el sentido del que no tiene el estatuto dialógico, del inferior e incivilizado para colocarlo en una condición ahistórica, como un salvaje.<sup>19</sup> De esta manera, se dibujará la diferencia de identidades que se sedimentarán y se mantendrán hasta el presente, en el juego de espejos, en términos absolutos, pues quien habla (y escribe) la lengua culta es el civilizado, mientras que el *otro*, que carece de esta condición, representa al bárbaro. Lo anterior también servirá para que se estructure el plan de salvación del bárbaro a partir de la empresa civilizatoria colonial, humanística y hasta educativa. Es la redención del salvaje, es decir, del “indio” o del “indígena”, de lo que hoy llamamos América. No por nada la poeta ore’pät Mikeas Sánchez, escribió el poema *Jujtzye tä wäbä tzama-pän’häjäl* *Cómo ser un buen salvaje*:

<sup>19</sup> También a partir de ese momento surge la idea del “buen salvaje” que esgrimió el discurso cristiano.

Simón, äj' atzpä'jara sutu' wäbä tzamapänh'ajä,  
 kyomujsu castilla'ore  
 tesorike mumubä dä' nhkomis' näyiram.  
 Ejtzu' masanh'däjkis wynanh'omo  
 tesorike' mpyäkinh'dyzyoku' sijkpa' te' näyäyokiuy.  
 Äj' atzpä'jarais nã' ijtayuna' tzabas'Mää'is pyä'mi,  
 nhkyojama kak'dena'.  
 Äj' atzpä'jara kedgäkätäbyabä'pänhdena  
 teis' muspana' tya' tzoka tyziame'jinhdam.  
 Te' sutu' wäbä' tzamapänh'ajä,  
 myuspä'jku jujtzye yajk' yosa' te' käjztäjkuy',  
 tesorike' nhyenhtuyu' te' nhkirawais'ñoaram.  
 Äj' axpä'jara musobyabä' pänh'dena,  
 teis' muspana' nã' tzapiaä pyeka'nhkiomiram.  
 Äj' axpä'jara sutu' wäbä' tzamapänh'ajä,  
 tese' ja' myuskubyakä jujtzye' tzyäkä.

Mi abuelo Simón quiso ser un buen salvaje,  
 aprendió castilla  
 y el nombre de todos los santos.  
 Danzó frente al templo  
 y recibió el bautismo con una sonrisa.  
 Mi abuelo tenía la fuerza del Rayo Rojo  
 y su nagual era un tigre.  
 Mi abuelo era un poeta  
 que curaba con las palabras.  
 Pero él quiso ser un buen salvaje,  
 aprendió a usar la cuchara,  
 y admiró la electricidad.  
 Mi abuelo era un chamán poderoso  
 que conocía el lenguaje de los dioses.  
 Pero él quiso ser un buen salvaje,  
 aunque nunca lo consiguió (2019:62).

Esta identificación del bárbaro alimentó la empresa colonizadora a partir de 1492 para configurar el imaginario social en donde se codifican las subjetividades. Así, el poder de matriz colonial es el que



les ha otorgado el esencialismo a las identidades “indias” o “indígenas”, al tiempo que al *otro* le ha restado su reconocimiento (ni siquiera se respeta la autodenominación), su capacidad de agencia y, por tanto, su autonomía y libre determinación. Ese poder ha configurado una maquinaria discursiva con esa capacidad y eficacia para que quien proviene de una nación originaria (con sus territorios, culturas y lenguas particulares) deba encajar en la segmentación, la clasificación y el ordenamiento de las estructuras institucionales constituidas por la explotación del capitalismo, la discriminación de la racialidad y el sexismo del patriarcado. Así, bajo estas narrativas hegemónicas: el *otro* es el/la pobre, el/la priet@ y el/la put@. Pero esta lectura del *otro* no es exclusiva de quien es externo a una comunidad originaria, pues se ha ido filtrando a las experiencias colectivas en los pueblos. La eficacia del orden colonial es que se replica en diversos contextos y a diferentes escalas. Lo anterior se puede entender a partir de un pasaje vivencial. Por la necesidad educativa, niños y niñas salen de su comunidad para seguir sus estudios, la siguiente cita narra una situación que se reitera:

ah, pues te vas a ir a estudiar a otro pueblo, vamos a llegar a otro pueblo, era muy emocionante, nada más que en ese pueblo había... bueno es un pueblo de mestizos e indígenas, entonces pues tú no sabes qué es eso del... bueno yo no sabía que había racismo, hasta ahí lo descubrí ¿no?, cuando los niños te rechazan y te dicen que eres de la montaña,<sup>20</sup> que eres india, que además que no puedes hablar como ellos (entrevista personal).<sup>21</sup>

De este modo podemos sintetizar que el *otro* es el bárbaro de uno cuando se expresa en la codificación de la asimetría del poder de matriz colonial. Por lo tanto, la *diferencia cultural* no es otra cosa, sino *diferencia colonial*. Así el tejido de ese poder se entreteje a partir de *diseños globales* que repercuten en las historias de vida locales y

<sup>20</sup> En el contexto de la lengua y la cultura ñuu savi, la palabra *yuku* significa “montaña”, pero también guarda el sentido de lo no civilizado o de lo salvaje.

<sup>21</sup> De igual forma Nayeli Reyes me proporcionó el acceso a la entrevista a la poeta ñuu savi Celerina Sánchez.

situadas (Mignolo, 2003). Para muestra, un botón. Itaxavi<sup>22</sup> tuvo que salir de su comunidad ñuu savi de origen por la necesidad de sobrevivencia. El trabajo de su padre la llevó a tener que radicar en el estado de Chiapas y más tarde tuvo que migrar la familia para asentarse en el Estado de México. Ella conoció a una mujer alemana (que ahora es su gran amiga), con quien trabajó cuidando a su pequeña hija de dos años.<sup>23</sup> A raíz de este vínculo, con el pasar del tiempo, Itaxavi se interesó por aprender la lengua germana. Estudió esa lengua, lo cual le permitió hacer algunos viajes a Alemania por motivos laborales. Esto también posibilitó que: “me contacta una documentalista alemana por medio de mi amiga y me propone colaborar con su equipo en un documental sobre los pueblos mayas en el sureste mexicano” (Mendoza, 2017:97). En ese proyecto documental, Itaxavi se convirtió en asistente de dirección y junto a la pareja de directores documentalistas extranjeros (una mujer alemana y un hombre estadounidense) vivieron durante el tiempo de rodaje en San Cristóbal de las Casas. En una ocasión, realizaron un festejo en la casa que rentaban, cabe resaltar que el trabajo del proyecto del documental permitió afianzar una amistad estrecha entre las tres personas, por ello, tanto los directores como Itaxavi fungían como anfitriones. Ella cuenta lo que sucedió mientras recibían a los invitados en la puerta de la propiedad ubicada en aquella ciudad colonial. Itaxavi lo narra así:

Llegó una pareja alemana y saludaron a los directores en su idioma [alemán]... celebraron el gusto de sus amigos por la hermosa casa que rentaban y al voltearme a ver, también se refirieron a mí... ese día especial usé para mi vestimenta un huipil de una comunidad de los Altos de Chiapas y lo acompañé con unos huaraches. La mujer alemana con júbilo señaló lo bueno que era que la casa también incluyera a una mu-

<sup>22</sup> Es la autodenominación que usa una mujer ñuu savi que en la actualidad estudia el doctorado en Estudios Críticos de Género en la Universidad Iberoamericana, en la Ciudad de México.

<sup>23</sup> Más sobre esta experiencia de vida se puede consultar en *Voces de la alteridad: estudiantes de la Ibero de pueblos originarios* (Ruiz y Franco, 2017).

jer de servicio así de bonita. Todo lo dijo en alemán suponiendo que yo no entendería aquello hacía alusión a mi persona. Mi amiga alemana la frenó diciendo que yo sabía hablar perfectamente alemán. La mujer de inmediato entendió su error (entrevista personal).

Aquí se evidencia que la *colonialidad de poder* y del *ser* no necesariamente debe ser ejercida con violencia y represión para seguir reproduciéndose, como tampoco niega que pueda seguir manobrando hoy en día. Rita Segato, al referir la situación de guerra contra las mujeres, señala que en la actualidad sigue operando una lógica de *Conquistualidad*, por lo que en América Latina aún se pueden expresar formas extremas de crueldad. De tal suerte que la Conquista nunca se completó, nunca fue consumada, es un proceso continuo que todavía está en operación.

En este nuevo mundo, la noción de un orden del discurso pautado por la *colonialidad del poder* se vuelve prácticamente insuficiente. De ese patrón emerge, nuda y cruda, la práctica del barrido de los pueblos de los territorios de ocupación tradicional o ancestral. De la colonialidad se consume un retorno a la *conquistualidad* [...] Para nuestro continente, América Latina, las formas extremas de crueldad que se expanden desde México, América Central y Colombia hacia el sur, su atmósfera dramática, caótica y crecientemente violenta, pueden ser atribuidas a la idea de que en nuestros paisajes la Conquista nunca se completó, nunca fue consumada, y es un proceso continuo todavía en marcha (Segato, 2016:99).

Y la pregunta se actualiza en términos de ¿cómo frenar todo esto? ¿Hay salidas? ¿Por cuáles apostar?

### **Conclusión: la autonomía debe dialogar con la autodenominación**

Los movimientos autonómicos de las naciones originarias han construido su propia historia y sus propios referentes. Si bien se asume

que la *autonomía* es una expresión concreta del derecho a la libre determinación y que, a su vez, es un derecho de los pueblos, no se puede dejar de lado que tanto la reconstitución y la organización política debe estar codificada también en su universo de significación propio,<sup>24</sup> es decir, en la manera en que configura el sentido. Así, más que expresar una conclusión en este artículo quiero cerrar esbozando una apuesta para poder advertir una plataforma que podría contribuir a una reflexión común, para que desde el *lugar* de mi *enunciación* pueda ayudar en los debates sobre posibles salidas y transformaciones necesarias, pues al final todos y todas habitamos esta casa en común.

Sobre la mesa están todas las razones para realizar un cambio radical de la sociedad. Nos encontramos frente a una crisis civilizatoria, marcada por la emergencia sanitaria global, por el régimen de explotación de los recursos naturales a gran escala (la vida se ha vuelto una mercancía más), por la crisis por un recurso tan vital como el agua, por el apocalipsis ecológico encarnizado en las alarmas de contingencia ambiental, por la crisis de representación política. Sin embargo, no son las razones o las ideas las que hacen los cambios de raíz, sino los cuerpos y las acciones, por ello se debe pensar en el vínculo entre las corporalidades (experiencias) y los saberes.

La Modernidad se basa en la distinción entre razón y cuerpo, entre lo abstracto y lo tangible, pero no todas las experiencias dentro de ésta son las mismas. Desde mi lengua materna las sensaciones corporales y el pensamiento forman parte de una totalidad. Por ejemplo, para decir “pensar” desde mi lengua tu’u savi se usa el verbo *jianini*, en donde encontramos dos expresiones, *jiani* que significa “poner” o “colocar” e *ini* que es el “interior” o el “adentro”.<sup>25</sup> El ejercicio

<sup>24</sup> En una ocasión tuve la oportunidad de visitar el Caracol zapatista de Oventic y junto a un grupo en donde había ciudadanos franceses se logró conversar unos minutos con la Junta de Gobierno local. Frente a las preguntas de los extranjeros, una mujer zapatista se disculpó por no poder explicar lo que ellos le demandan, y señaló si ellos pudieran entenderla, en su lengua, sin duda, ella podría explicar con mayor detalle esos cuestionamientos.

<sup>25</sup> Desde la cosmovisión ñuu savi el *ini* es un universo interno, pero al mismo tiempo es la experiencia en donde se encuentran vinculados los afectos y las emociones. Por ello

de pensar es colocar nuestro interior, nuestro saber y nuestra experiencia sensorial, todo, en la misma acción al mismo tiempo. De forma distinta a como opera la razón moderna. Sin embargo, este saber ha sido invisibilizado y silenciado, pues uno de los efectos más contundentes de la empresa colonial fue el *silencio fundacional*. Éste es el silenciamiento al que fueron condenadas las naciones originarias, negando sus lenguas, sus identidades, sus memorias colectivas y sus saberes milenarios a partir del momento en que emergió la voz colonizadora como la única portadora de la verdad, como la única palabra autorizada y legítima. La *monoglosia colonial* se impuso y aún manobra hasta nuestros días. Por ello las naciones originarias son habladas desde los lugares del poder: el aparato burocrático administrativo estatal, la academia, los poderes fácticos, paraestatales y paramilitares.

Por tal motivo, el reconocimiento y la participación política de las naciones originarias son también un asunto de visibilidad y audibilidad. Es una lucha por la palabra. Una posible estrategia para dar cabida a la voz colectiva de las comunidades para su escucha es que sea traducida. Por esto se hace imperante la traductibilidad<sup>26</sup> de saberes ausentes, hasta ahora invisibilizados e inaudibles (Santos, 2009:100-101). Este ejercicio de traductibilidad pone en juego la posibilidad de la sobrevivencia, mediante una operación codigofágica<sup>27</sup> que permite pensar de otra manera la crisis del capitalismo y la dirección que se le puede imprimir al umbral de bifurcación. Las insurrecciones de lo político refractan múltiples tiempos históricos y proyectan una potencia civilizatoria que puede superar el mundo capitalista (Millán, 2018:18).

Por todo ello, en esta última reflexión habría que darle cabida a la propuesta de la semiología radical para poner en cuestionamiento la

---

hay quien los traduce como “corazón”, pero es más que eso, es una totalidad material e inmaterial.

<sup>26</sup> Desde la lengua tu'un savi traducir se denomina como *nakanu* que es “desenredar”, metáfora que hace referencia a deshacer el nudo en el tejido de la construcción de sentido.

<sup>27</sup> Estrategia que Bolívar Echeverría describe como el proceso de dejarse comer por un código civilizado para así mismo comerlo por dentro.

posibilidad de una traducción lineal. Como señala Chela Sandoval, poner en juego los elementos que han utilizado las feministas chicanas y el feminismo tercermundista: el habla, la lengua, el pensamiento, la cultura y las trayectorias de resistencia. Así, es posible traducir/interpretar conservando los múltiples niveles de significación(es) y, también, manteniendo el contenido político del original, utilizando su propia sintaxis y vocabulario en búsqueda de metodologías de la emancipación (Sandoval, 2015:30-31). Esto significa aprovechar lo que hasta ahora ha sido negado o visto/escuchado exclusivamente en dimensiones superficiales que constriñen el potencial de las lenguas originarias a ámbitos folclóricos, totalmente domesticados. Porque en ellas se entrecruzan las memorias de múltiples momentos históricos, de cosmovisiones y también fuente de posibles respuestas a la crisis civilizatoria en la que nos encontramos. La convergencia de los saberes inscritos en las lenguas originarias puede construir la gramática, la sintaxis y el sentido de una apuesta en común: de un *sentido común*.

Asimismo, es necesario advertir sin tapujos que: “La transformación tampoco vendrá de los sujetos creados por el capital (los negros, los indígenas, los explotados, las mujeres como simples reproductoras, los obreros, etcétera); vendrá de la superación de estas formas del sujeto” (Inclán, 2018:123). Simplemente porque son las construcciones identitarias que requiere un sistema de poder inhumano. Romper con esas identidades impuestas es abrir un sendero para recuperar las autodenominaciones, pero también posibilitar la autorrepresentación y la autoadscripción, es decir, formas distintas de pensar(nos) y sentir(nos) con el mundo. También desde mi lengua el verbo “soñar” se dice *jianni*, que guarda un paralelismo particular con el verbo “pensar”: *jiani*, y precisamente de esto se trata: de entretejer ideas y sueños en común.

## Bibliografía

- Ang, Ien (2010), “Sobre no hablar chino: identificaciones diaspóricas y etnicidad posmoderna”, en Isabel Carrera (coord.), *Nación, diversidad y género. Perspectivas críticas*, Anthropos, Barcelona.
- Bengoa, José (2000), *La emergencia indígena en América Latina*, Fondo de Cultura Económica, Santiago.
- Bhabha, Homi (2002), *El lugar de la cultura*, Manantial, Buenos Aires.
- Bidaseca, Karina (2010), *Perturbando el texto colonial: los estudios (pos)coloniales en América Latina*, Editorial SB, Buenos Aires.
- Bourdieu, Pierre (2008), *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*, Akal, Madrid.
- Chakrabarty, Dipesh (2008), *Al margen de Europa: pensamiento poscolonial y diferencia histórica*, Tusquets, Barcelona.
- De Certeau, Michel (2008), *Una política de la lengua: la Revolución francesa y las lenguas locales*, Universidad Iberoamericana, México.
- De la Peza, Carmen (2012), “Consideraciones sobre la traducción en la investigación horizontal”, en Sarah Corona y Olaf Kaltmeier (comps.), *En diálogo: metodologías horizontales en ciencias sociales y culturales*, Gedisa, Barcelona.
- Fanon, Frantz (2009), *Piel negra, máscaras blancas*, Akal, Madrid.
- Garcés, Fernando (2007), “Las políticas del conocimiento y la colonialidad lingüística y epistémica”, en S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (coords.), *El giro decolonial*, Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar/Universidad Central-IESCO/Siglo del Hombre Editores, Bogotá.
- Inclán, Daniel (2018), “Los escenarios de lo político en la catástrofe”, en Mátgara Millán (coord.), *Prefiguraciones de lo político*, Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Ciencias Políticas y Sociales/Ediciones del Lirio, México.
- Mendoza, Florina (2017), “Voces desde la identidad ñuu savi”, en Mercedes Ruz y Martha Franco (coords.), *Voces de la alteridad: estudiantes de la Ibero, de pueblos originarios*, UIA, México.
- Mignolo, Walter (2003), *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Akal, Madrid.

- Mignolo, Walter (2010), *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad, gramática de la descolonialidad*, Ediciones del Signo, Buenos Aires.
- Millán, Mágina (coord.) (2018), *Prefiguras de lo político*, Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Ciencias Políticas y Sociales/Ediciones del Lirio, México.
- Quijano, Aníbal (2007), “Colonialidad del poder y clasificación social”, en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (coords.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar/Universidad Central-Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos/Siglo del Hombre Editores, Bogotá, pp. 285-327.
- Ruiz, Mercedes y Martha Franco (coords.) (2017), *Voces de la alteridad: estudiantes de la Ibero de pueblos originarios*, Universidad Iberoamericana, México.
- Sánchez, Mikeas (2019), “Jujtzye tä wäbä tzamapänh’ajä (Cómo ser un buen salvaje)”, *Revista Universidad de México*, núm. 1, Nueva Época, abril.
- Sandoval, Chela (2015), *Metodología de la emancipación*, Universidad Nacional Autónoma de México-Programa Universitario de Estudios de Género, México.
- Santos, Boaventura de Sousa (2009), *Una epistemología del Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales/Siglo XXI Editores, México.
- Segato, Rita (2008), *La Nación y sus Otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*, Prometeo, Buenos Aires.
- Segato, Rita (2016), *La guerra contra las mujeres*, Traficantes de Sueños, Madrid.
- Spivak, Gayatri (2013), *En otras palabras, en otros mundos*, Paidós, Buenos Aires.
- Tatyisavi, Kalu (2019), “Palabras del surco vs poesía. Panorama desde el Ñuu Savi”, *Periódico de Poesía*, 29 de abril, [https://periodi-



[codepoesia.unam.mx/texto/palabras-del-surco-vs-poesia-panorama-desde-el-nuu-savi/](http://codepoesia.unam.mx/texto/palabras-del-surco-vs-poesia-panorama-desde-el-nuu-savi/)].  
Todorov, Tzvetan (2013), *El miedo a los bárbaros: más allá del choque de civilizaciones*, Galaxia Gutenberg, México.

Fecha de recepción: 29/05/2020

Fecha de aceptación: 16/11/2020