



**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS
INSTITUTO DE INVESTIGACIÓN EN HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES
CENTRO DE INTERDISCIPLINARIO DE INVESTIGACIÓN EN HUMANIDADES**

**Pensar la palabra desde la lengua muosieûale. El campo corporal como
camino de regreso a su tierra y a su milpa**

**TESIS PARA OBTENER EL GRADO DE
DOCTOR EN HUMANIDADES**

PRESENTA

Mtra. Ma. Guadalupe Estefanía Agraz Rubin

Presenta

DIRECTOR DE TESIS

Dr. Armando Villegas Contreras

Cuernavaca, Morelos, 10 de mayo de 2022.

El Doctorado en Humanidades está acreditado en el Programa Nacional de Posgrados de Calidad (PNPC) de CONACYT, a partir del 2016.

Agradecimientos

Agradezco a los que han sido parte de este trabajo en su formación, sobre todo al pueblo de Tetelcingo y a los profesores Tirso y Cosmos Clemente que sin ellos, nada en este trabajo sería realidad. Al Dr. Armando Villegas, sin cuya guía y acompañamiento hubiese sido imposible continuar y concluir este proyecto y estos estudios doctorales. Gracias al Dr. Pascal David, por lo brindado a esta tesis y a mi formación filosófica a lo largo de los años. Mis agradecimientos extendidos, también, a Santiago Ampudia y Víctor Rendón por la corrección de estilo y su apoyo en la creación de una aplicación móvil con el vocabulario aquí presentado.

Agradezco a mi familia siempre, sobre todo a mi mamá, mi hermana, mi abuela Lupe, mi abuela Jose y Octavio, por su amor.

En memoria de mis hijos.

No buscaremos más un camino,
ya no tendremos que encontrar un camino,
porque nos habremos convertido en el camino.

Índice.

| | |
|---|------------|
| Introducción. | 6 |
| Capítulo I. Fundamentos desde la lengua y el pueblo muosieûale de Tetelcingo, Morelos por los profesores Tirso y Cosmos Clemente | 18 |
| § 1. Orígenes y territorio del pueblo de Tetelcingo. | 23 |
| § 2. Apuntes metodológicos para pensar el fin de la centralidad de la gramática: la re-apropiación de la lengua desde el muosieûale' (náhuatl) de Tetelcingo, Morelos. | 35 |
| § 3. Propuestas gramaticales y críticas desde Tetelcingo a partir de los estudios decoloniales. | 45 |
| § 4. Las diferencias etimológicas desde el muosieûale y desde el náhuatl. | 66 |
| Capítulo II. Vocabulario-manual de la lengua muosieûale' para Tetelcingo, Morelos: según se habla en este poblado y aprendida a través de los profesores Tirso y Cosmos Clemente | 86 |
| § 1. La normalización de la lengua de acuerdo con el Alfabeto Fonético Internacional (AFI) | 88 |
| a. Acentos o kuotóskef | 91 |
| § 2. Muosieûale – castellano | 93 |
| § 3. Castellano - muosieûale | 139 |
| Capítulo III. Pensar, caminar, habitar en el espacio, ser cuerpo con la palabra. | 181 |
| § 1. Pensar, caminar. ¿Dónde? | 184 |
| a. Andando el camino de las palabras. | 184 |
| b. Espacio y palabra: movimiento, habitación y construcción. | 187 |
| c. La construcción del espacio y la creación de vínculos. | 190 |
| d. Espacio habitable: la memoria. | 193 |
| § 2. La palabra y el contar, el contar del cuerpo en muosieûale' | 202 |
| a. El cuerpo como campo, démas y soma: una pequeña huella | 205 |
| § 3. El testimonio: escape del mundo de la técnica. | 208 |
| § 4. La co-existencia en la escucha: ¿quién acepta la responsabilidad de responder al otro? | 218 |
| a. Sobre el preguntar y su relación con el habla. | 220 |
| b. Spivak y la subalternidad. | 222 |
| c. Posibilidad de descentralización del hombre como sujeto. | 224 |
| c. Sobre la responsabilidad y el responder. | 227 |

| | |
|---|------------|
| Capítulo IV. El punto de partida: horizonte de aproximación a la lengua muosieûale’. | 230 |
| § 1. Epistemología del Sur o ¿ecologías del Sur? | 234 |
| § 2. ¿Intersubjetividad? Reauditando la propuesta de Carlos Lenkersdorf. | 242 |
| a. Esbozo de una genealogía del concepto de intersubjetividad | 252 |
| b. El concepto de cosmovisión. | 263 |
| Conclusiones: Pastiche de tiempos convulsos. | 266 |
| Referencias. | 269 |
| Bibliográficas. | 269 |
| Electrónicas. | 274 |
| Audiovisuales. | 281 |

Introducción.

«Interpretar no es interponerse sino interceder en favor de lo que solicita ser interpretado. Capaz de borrarse¹ ante lo interpretado. » Pascal David

Quizás, no borrarse, sino abrirse en solicitud y responsabilidad hospitalaria para escuchar, sentir, ver, oler, mirar lo que nos habla viniendo hacia nos y dejar que ello nos transforme.

Nos resulta de imperiosa necesidad comenzar esta introducción con una consigna sobre la presente investigación: esto no es un estudio decolonial ni está enmarcado dentro de la metodología de la epistemología del Sur. Este no es un trabajo que puede adscribirse a tal o cual movimiento, metodología o teoría académica exclusivamente, ya que surge de dos vertientes:

1. El encuentro desde 2015 con los profesores Tirso y Cosmos Clemente, originarios del pueblo de Tetelcingo y hablantes nativos de la lengua *muosieúale'*, llamada comúnmente como náhuatl.
2. Las discusiones académicas dentro del marco institucional del comité tutorial a lo largo de cuatro años doctorales.

Este fue el cariz que ha tomado nuestro camino de investigación que, de alguna manera, también estuvo enclavado en dos ejes importantes.

El primero, la idea de tesis, misma que gira en torno a la posibilidad de presentar ideas debatibles, discutibles y contestables. Bien dice Abbagnano que la idea de *tesis* surge del cuerpo aristotélico en dos significaciones: señala lo que se pone primero en una discusión como idea y como una proposición tomada como principio (2010: 1031). De hecho, Ferrater Mora nos recuerda que *tesis* significaba literalmente en griego *la acción de poner* y en Platón lo encontramos como “afirmación” o “definición” y más tarde en Aristóteles se convierte en un principio del silogismo para poder proceder a la demostración; o bien, lo define como “un juicio contrario a la opinión corriente”, además de que toda tesis es un problema del cual podemos formarnos una opinión² (2022: 781). Al fin y al cabo, una tesis es un argumento que se va a desarrollar, no es un tratado, es un tipo de escritura, debatible, contestable, dialogable y, gracias a ello, el pensamiento puede seguir desenvolviéndose.

¹ En francés, « s'effacer » puede entenderse como « borrarse », pero quizás también como : inclinarse ante, dar paso a, lo contrario de « lucirse » o hacerse notar.

² Recordando que no todo problema es una tesis, es decir, no podemos tener opinión de algunos problemas y se convierten en hipótesis.

El segundo, recordar que, antes de que se usara y sobreusara el sustantivo de *filosofía*, los griegos originalmente hablaron de *filosofar* como verbo (661) y, por ello, también este estudio es la práctica de la filosofía como puesta del pensamiento en acción.

Así pues, este proyecto es un encuentro entre dos pensamientos: el del pueblo de Tetelcingo con su lengua y sus palabras y el del pensamiento occidental con sus conceptos e instituciones. Aquí sí se encontrarán pensadores occidentales, puesto que, al final de todo, no hay nada más occidental que la protocolización, investigación y escritura de una tesis. Una tesis está ya hundida profundamente en las raíces occidentales, así que nos parecería una postura un tanto cínica pretender que una tesis no es occidental porque no tenga autores occidentales o porque esté repleta de autores considerados como decoloniales, epistemólogos del Sur, comprometidos socialmente, no-occidentales, de pensamiento otro, de pensamiento oriental o cualquier otro mote que se les dé.

Por otro lado, no es nuestra preocupación ésta. Al contrario, es nuestro punto de partida: ¿cómo y cuándo podrá el llamado “pensamiento occidental” escuchar lo que la *palabra* desde otros pensamientos hace oír? ¿Cuándo va a responder? Es decir, cuándo va a aceptar la responsabilidad de vivir con otros, de respetar a otros. Es ésta nuestra situación inicial y nuestra condición de posibilidad porque no pensamos que podamos negarlo, invisibilizarlo, borrarlo. Por el contrario, nos parece que es necesario asumir nuestra propia tradición, con sus errores y horrores, no para sumirnos en ellos o, por otro lado, superarlos, sino para hacerse cargo y remontarlos. Remontar, queriendo decir, seguir adelante, viviendo con ello, pero haciéndose cargo. Porque de lo contrario, no habría manera alguna de responder por nadie, ni a nadie ni para nadie. Caeríamos en la irresponsabilidad con nuestra propia tradición. Es por ello que nuestra investigación dialoga con el pensamiento decolonial, con las epistemologías del Sur, pero también con la hermenéutica, y trata de auditar y reauditar las palabras en el idioma castellano y *muosieûale*.

En palabras sencillas, ¿qué hemos buscado? Hemos escuchado, hemos convivido, hemos hablado, hemos aprendido la palabra *muosieûale* al lado de sus hablantes. Hemos aprendido *de* la palabra *muosieûale* las propuestas que aquí hemos vertido, pocas, quizás, pero también pistas que nos parece pueden ayudar a reauditar nuestra propia lengua y de lo que ella se ha olvidado. Llanísimamente, hemos buscado aprender a partir de la lengua lo que ella misma tiene que enseñarnos y es ésta, quizás, pese a su sencillez, la médula que recorre

estas páginas: aprender de los demás a partir de sí mismos, aprender a escuchar la palabra y lo que ella nos tiene que decir sobre ella misma, aprender que para poder, al menos, intentar salir del pensamiento occidental hay que pensarlo en diálogo con otro pensamiento, en otros términos, con otras palabras.

Igualmente, la presente investigación es una continuación de la realizada durante los estudios de maestría entre los años 2015 y 2017. A partir de ese camino andado que incluía el diálogo con teorías hermenéuticas –al ser una de las tradiciones heredadas– surgieron pluriversas conclusiones:

1. Nuestro repaso por la literatura filosófico-hermenéutica alemana nos permitió pensar en la apertura del ser humano a la palabra como un *entre*, es decir, un lugar donde el mundo, los mundos, pueden darse a sí mismos y hacia nosotros.

2. Encontramos, pues, un concepto clave: la *yuxtaposición*. Dicho concepto surgió a partir de lo aprendido en nuestros primeros años de contacto con la lengua *muosieûale'* (náhuatl) al entender que su palabra estaba construida de esta manera. Así, lo hemos mostrado como una yuxtaposición discursiva y una yuxtaposición poética; la última en que la poesía se despliega a través del transporte de sentido, que la metafísica occidental ha llamado metáfora. Empero, este transporte de sentido es el encuentro del pensamiento con el mundo en el espacio del *entre* que es la palabra. Un llevar y traer de un sentido figurado a uno propio.

3. Concebimos que esto abre la posibilidad a la coexistencia entre un pensamiento y un lenguaje que regresan al mundo. Concebimos, en dicha investigación, este *reencuentro* en el pensamiento yuxtapuesto como la posibilidad de *reencuentro* también entre los seres humanos, entre los pensamientos y entre las sociedades. Recogimos esta yuxtaposición social en la apertura a la intersubjetividad lingüística y ética que Carlos Lenkersdorf nos enseñó a través del pueblo tojolabal en la *cosmoaudición* y el *duálogo*. Es decir, la apertura de los otros sentidos que no han sido movilizados por los occidentes, dando el privilegio a la vista y su correlación con el ver del entendimiento. Lo antedicho nos recuerda a la movilización de todos los sentidos que proponen las epistemologías del Sur. No obstante, tuvimos claro que “intersubjetividad”, “cosmovisión”, “cosmoaudición”, “epistemología” eran conceptos que aún necesitaban trabajo y pensamiento.

4. Nos apoyamos en la epistemología del Sur y en las teorías decoloniales, puesto que ellas buscan los saberes locales no fracturados ni separados. Dichas ideas buscan borrar las

fronteras abismales entre los pensamientos y saberes. De ahí, surgió el concepto de una yuxtaposición epistemológica, como primer paso de salida –pero un paso aún deudor de la fragmentación de saberes– necesitada de una traducción intercultural o de puentes de entendimiento que conciben los saberes de los pueblos en sus propios términos.

Lo anterior, nos llevó a pensar en diversas problemáticas que se abrían:

1. La comprensión de que existen, en un solo mundo geográfico, pluriversas localidades y mundos: la determinación de un lugar maximal como el mundo que existe, en el cual se da tal lenguaje local, lleva inmediatamente a pensar que sólo puede ser interpretado en la localidad. Además, lleva a la aceptación de más mundos que quizá no se comuniquen entre ellos, puesto que todos son mundos maximalmente locales. La comunicación y la comprensión de estos mundos son posibles pero no en la inmediatez que el imperialismo capitalista pretende. Porque la comprensión conlleva *tiempo* y ello en el mundo occidental de hoy significa dinero, pero en otro mundo es vida.

2. La comunicación y la comprensión intercultural e interepistémica podrá ser dada en el encuentro diario entre las culturas, mismas que siempre estarán en cambio y movimiento y, por lo tanto, la tarea será siempre infinita y viva. No obstante, con Bolívar Echeverría aprendimos que cuando algo resulta incomunicable, en la corporización de eso incomunicable, se crea algo nuevo. Eso creado dependerá, como recordamos en la invasión a nuestro continente, de la apertura o de la cerrazón hacia el otro. También, esa incomunicabilidad muestra una relación estrecha entre pensamiento, lenguaje y culturas locales; ésta nos lleva a reflexionar lo siguiente: probablemente hay categorías, conceptos, símbolos, saberes del pensamiento que nuestro lenguaje no puede comunicar o recibir. Pensamos que en esos momentos será necesario transitar hacia la otra lengua o el otro lenguaje en su localidad y experienciarlo en nuestros cuerpos, en la corporalidad de la palabra, *id est*, en su resonar dentro de nuestra caja sonora. A lo que Rex Lee Jim, poeta diné, llama *ideofonías*: entretejidos de sentido y sonidos para poder evocar imágenes, sensaciones, experiencias, acciones que el escucha debe de recibir en sus percepciones sensoriales y conectarlas con la realidad vivencial. Dice Rex Lee Jim, “escucha, si escuchas algo aunque sea una risa, síguela, es un deber; si alguien está llorando, escucha; concéntrate en un sonido y déjalo hacer efecto en todo tu cuerpo y muévete con él, observa a dónde te lleva”. Es, entonces, una necesidad de resucitar el mundo de la vida a través de la poesía. Como dice Lee Jim, la escucha nos llama, es

un deber, que nos lleva a sentir, a entender, a mirar, a oler, a tocar nuevamente el mundo mediante la re-unión metafórica que sólo se puede dar en una localidad y muy pobremente en la pretendida universalidad. **Una re-auditación del mundo y sus palabras.**

3. De ahí que la corporalización de la palabra se volvió el centro de nuestra preocupación después de esta investigación de maestría. Concebimos que la decolonización del ser y del saber –epistémico, geopolítico y corporal– tiene que regresar a las experiencias con la palabra; es un deber de cada ser humano, pero también lo es para la colectividad local en donde las palabras son vivenciadas a través de una corporalidad en toda su existencialidad, sentidos, pensamiento, sentimientos, experiencias, etc. La corporización de la palabra tiene que ver no sólo con la imagen, sonido, textura, color, etc. que provoca, sino también significaría regresarle al hablante su experiencia con la misma.

Estas fueron las pistas con las que iniciamos el presente trabajo, mismas que se fueron transformando a partir de las dos vertientes antedichas. Siguiendo el hilo conductor, es el *muosieûale'*, hoy llamado náhuatl, de Tetelcingo, Morelos, la palabra a la cual quisimos y queremos dirigirnos y escuchar para acercarnos a ella; más bien, para aprender de ella. De dicho acercamiento, de la pre-ocupación por la lengua, por el habla y por lo que en ella pudiésemos hallar, aprender, es que inició un proyecto doctoral. Este aprendizaje fue dado por los profesores Tirso y Cosmos Clemente, padre e hijo respectivamente. El padre ha luchado por décadas incansablemente por el reconocimiento de su lengua, de sus propias reglas, de su propio nombre, por su pueblo y por sus costumbres y tradiciones. Profesor en su momento del Centro de Lenguas de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos, mismo puesto que ocupara su hijo, Cosmos Clemente, hasta el día de su muerte en 2021. Pese al lugar dentro de la Universidad que pudieron haber tenido, ambos profesores lucharon porque semestre con semestre se abrieran las clases de *muosieûale'* con grupos reducidos, con nulo apoyo por parte de la administración, con ningún lugar en la oferta educativa o en la publicidad –hasta que un nosotros, los alumnos, exigimos a la dirección incluir la lengua en sus folletos. El *muosieûale'* o náhuatl siempre fue relegado al último lugar, llevando a los profesores a dar talleres, clases extramuros en el pueblo de Tetelcingo para consolidar su enseñanza. En dicho centro de lenguas y en los últimos semestres, el profesor Cosmos Clemente, diabético, ciego, con diálisis y una salud mermada en plena pandemia por COVID-19, tuvo que luchar, enfermo, constantemente contra la administración para que no cerraran sus grupos, para que no lo

dejaran en el paro total, debido a la poca matrícula que tenía. Así, hasta sus últimos días, dio clases; al final lo hizo en línea, enfermo, débil, y completamente ciego. Pese a todo ello y gracias a su lucha en el ámbito personal, profesional, social y político es que sus enseñanzas se quedan en todos los alumnos que aprendimos de él y, además, con la fortuna de haberlo sido, ya que los profesores Clemente dedicaron su vida a la enseñanza de la lengua *muosieûale'*. Queremos con ello, también, visibilizar las injusticias que cualquier persona que hable *muosieûale'* o náhuatl, nativos, sigue viviendo en nuestro país y lo seguirá viviendo mientras la lengua no sea considerada como una de las oficiales de nuestro país; como lo deben ser tantas otras.

Por otro lado, este trabajo no olvida el legado de Miguel León-Portilla, cuyo esfuerzo por la cultura de nuestro país, de alguna manera, hizo visible en el mundo académico y en la escena global el pensamiento de los pueblos originarios. De igual manera, el trabajo de León-Portilla fue centro de discusión para la formación de este escrito, especialmente su texto intitulado *Filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes* por lo controversial de su interpretación y el forzamiento del pensamiento náhuatl en los conceptos occidentales. En el prólogo, a los 50 años de dicho texto, Miguel León Portilla (1926-2019) plasma su asombro al leer traducciones de Henri Bergson de poemas en náhuatl que para él expresaban ideas parecidas a las de los filósofos desde Platón hasta Unamuno. No obstante, he aquí ya un problema de interpretación en la que los poemas son leídos a la luz de un pensamiento que no le es propio y que sirve como “modelo” para dichos poemas.

Palpitan allí ideas y cuestionamientos que me recordaban en ocasiones lo que habían expresado algunos de los presocráticos y también Platón, San Agustín[...]. Algunos de los poemas traducidos por Garibay podrían situarse al lado de las expresiones de quienes, como los que he mencionado, merecen llamarse filósofos-poetas. (León-Portilla, 2006: v).

A partir de lo anterior, podemos observar que el pensamiento de los poemas originarios de Mesoamérica queda supeditado, por parte de León-Portilla, a los cuestionamientos de los pensadores considerados filósofos y occidentales. La pregunta aquí supone ya, como hemos dicho con anterioridad, un problema de interpretación: León-Portilla, como muchos otros, mira a los antiguos y los mide según la vara establecida por el pensamiento que emana de Europa, la filosofía. No obstante, la problemática ahí subyace en el

impedimento de dejar a los pensamientos otros, es decir a los no “occidentales”, hablar por sí mismos y buscar en ellos los recursos propios para mostrar el camino que han andado. Pareciera que en ese “palpitan allí ideas” describiera un mundo primitivo que al desarrollarse podría llegar a asemejarse a otro ya en la “cumbre del pensamiento”. A veces, la necesidad de hacer notar el valor de un pensamiento que no es el hegemónico, nos hace caer en el error de las desastrosas comparaciones. No significa que el pensamiento occidental, llamado filosofía, sea más o menos que el pensamiento otro, aún sin nombre propio para salvar los molestos parangones. Tampoco se trata de querer llamar a todo pensamiento “filosofía” y considerar que si no se llama así, entonces carece de relevancia, profundidad y de pensamiento mismo. Sucede, a su vez, que al querer hacer una equivalencia entre un pensamiento y otro, confundimos los conceptos y se los aplicamos ingenuamente: “Mi intención era ir en busca de su filosofía” (León-Portilla, 2006: v), dice sin cuestionar el uso mismo de la palabra; Ángel María Garibay universaliza la filosofía como “el conato de explicar los sumos problemas de la existencia y la comprensión de ella” (Garibay en León Portilla, 2006: x). Pero la filosofía no solamente es la explicación de estos problemas, sino tan sólo una de ellas, una de muchas explicaciones; un camino dentro de muchos otros que existen. Pero en este aspecto parece que León-Portilla habla de la filosofía como sinónimo del pensamiento y no de una vía al pensamiento. Habla de la filosofía con mayúsculas como si ésta fuera la única manera de pensar y de ser “universal”. Universaliza la filosofía y pone en el mismo camino a Platón, Aristóteles, Buda, Vivekananda, los antiguos originarios de Mesoamérica, etc.; “Tantas cabezas, otras tantas sentencias [...] Y cada cultura tiene su modo particular, propio e incomunicable de ver el mundo, de verse a sí misma y de ver lo que trasciende al mundo y a sí misma” (Garibay en León-Portilla 2006: x). Pese a que “cada cabeza es un mundo”, tanto Garibay como León-Portilla ponen a todos los mundos dentro del rubro de la filosofía y que “esa sistematización de pensamientos, emociones, enfoques y visiones íntimas será su filosofía” (2006: x). ¿Por qué decimos que ponen a todas las cabezas en el rubro de la filosofía? Porque resulta que todo lo que es “digno” de ser llamado pensamiento y que ha salido de alguna cabeza doquiera del mundo, tiene, debe, no puede ser de otra manera, ser llamado filosofía. No hay cuestionamiento sobre ello, no se pone en duda jamás por qué filosofía y no más bien otra cosa, otra vereda al pensamiento.

Aunque a momentos, León-Portilla también parece reconocer esta dificultad al cambiar esporádicamente el tenor de su argumento:

Tenía reunido y traducido un conjunto de textos nahuas en que se plantean algunas preguntas parecidas a las que se han hecho otros que vivieron en tiempos y lugares muy diferentes y que son considerados como filósofos [...] Sus creencias religiosas me interesaron sobre manera y de modo especial las dudas que, en relación con ellas, habían manifestado los que recibían el nombre de *tlamatini*, “el que sabe algo”. (2006: vi)

Así, ocasionalmente, nombra a las cosas y a los fenómenos a partir del pensamiento e idioma mismo que él llama náhuatl. Es esta la manera en que ambos pensamientos pueden andar a la par, cada uno por su vereda particular y concreta, y simultáneamente dialogar y tocarse, incluso yuxtaponer en el sentido etimológico, que ya hemos mencionado, de la palabra y no en el sentido de la superposición de un pensamiento sobre otro. Pero andar ese camino sin comparaciones, sin buscar hacer encajar uno en otro. Porque *filósofo* proviene del griego que quiere decir amor a la sabiduría y *tlamatini* quiere decir “el que sabe algo”; ambos términos son equivalencias de una cultura y la otra, de un mundo y el otro, pero no pueden ser traducciones exactas uno del otro. No pueden serlo porque la filosofía es una visión que no comprende –en el sentido estricto e inclusive etimológico de la palabra– lo que los pueblos originarios de Nuestra América conciben por *tlamatini*. Tampoco las cosas que saben los *tlamatinime* ni el camino hacia la sabiduría que emprenden los filósofos pueden ser uno y la misma cosa, ya que cada uno habla de mundos y a través de lenguas muy distintas. Pero no por ello no pueden dialogar, no pueden construir puentes y acercarse una orilla a la otra. Acertado cuando León-Portilla menciona “que en el México Antiguo hubo sabios que nos legaron una original visión del mundo y que se plantearon problemas de interés en verdad universales” (León-Portilla, 2006: vii); puesto que exactamente las preguntas pueden ser universales, pero el cómo se enuncian y las respuestas que se dan dependen mucho del locus de enunciación (Mignolo, 2007) de donde surgen.

Pese a esto resulta loable el trabajo que ha realizado León-Portilla, su interés y su deseo de hacer visibles a los antiguos puesto que “en ese campo, o se niega capacidad a los antiguos, o se define que no podemos saber qué pensaron, qué sintieron, qué ideales rigieron sus actos y normaron su marcha en el mundo durante los milenios en que floreció su cultura”

(2006: IX). Pero el camino que aquí estamos emprendiendo interpela los conceptos occidentales y su capacidad para poder llegar a expresar el mundo *muosieûale'*.

Nos parece mucho más importante, de esta manera, lo que cada lengua pueda descubrirnos a partir de lo que ella misma dice y de sus propios recursos. Por ello, es necesario tener un especial cuidado en el tratamiento de la misma y en lo que ella dice más allá de lo que decimos. Hay que poner en cuestión las palabras que hablamos y los supuestos a partir de los cuales sostenemos nuestras ideas. Cosa que suele escaparse de los textos que llaman filosofía náhuatl al pensamiento de los pueblos originarios sin preguntarse qué quiere decir ese llamamiento. Para empezar, hay que recordar que en la evocación “filosofía náhuatl” están juntos dos pensamientos y dos geografías alejadas entre sí, que necesitan puentes y acercamientos para el diálogo y el mutuo entendimiento. Podríamos preguntar válidamente, ¿para qué el diálogo, para qué el entendimiento? Principiando por motivos más humanos y emocionales que intelectuales, porque vivimos en un mundo en que unos aniquilan a otros, en un mundo en que no hay tiempo para nada y mucho menos para nadie. Vivimos en un mundo que se consume a sí mismo y en el que poco o nada de lo que nos hace seres humanos quedará. El diálogo es menester para poder escuchar a los pueblos que siguen viviendo: nuestros coetáneos no-aniquilados que claman la posibilidad de otro mundo y su co-existencia con otros, mientras sea nuestra voluntad. Dialogar y entenderse, para no dejar de celebrar la vida misma en las pluriversas lenguas que hacen habitable la palabra. Dialogar y entenderse pensamos que hoy más que nunca son necesarios para poder salvarnos de nosotros mismos. Finalizando por entender intelectualmente las barreras de lo que llamamos occidental que se ha impuesto a otros, para poder buscar caminos y escapatorias del mundo de la subjetividad en la que nos encontramos inmersos y dominados, sujetos. Para que esos pasos intelectuales acompañen los pasos de lucha humana y de co-existencia.

Una vez habiendo expuestos ciertos puntos fundamentales a aclarar en el comienzo de esta introducción, continuaremos hablando un poco más sobre el presente proyecto y sus aristas. El objetivo general de este trabajo ha sido *pensar*³ la lengua *muosieûale'* desde una gramática decolonial y posabismal y la creación de un vocabulario local que respondiera, o al menos esbozara una respuesta, a una nueva palabra, a nuevos sentidos de la palabra, a partir

³ *Pensar* y no conceptualizar, porque *pensar* en *muosieûale* podemos equivalerlo a *nénemelile* que a la vez quiere decir mundo, realidad y, también, en su forma verbal, *nemelesfe* que quiere decir caminar. Así lo que haremos es caminar caminos no trillados sobre la lengua *muosieûale'* para poder llegar a un pensamiento-otro. *Pensar* con los otros al pensar con *otros sentidos* de la palabra.

de la revitalización de los sentidos. La palabra como cuerpo y el cuerpo como palabra. Esto fue el indicio, la huella, con la cual inició nuestro trabajo, nuestra búsqueda y lo que aquí presentamos. Pero la investigación, en este objetivo general, encontró ya sus primeras contiendas, ya que *pensar* no viene siendo una categoría aceptada dentro de la metodológica academia a partir de la taxonomía de Bloom. Se nos sugirió identificar, señalar, aplicar, demostrar, descubrir, ilustrar, revisar, traducir, analizar, categorizar, diferenciar, ordenar, relacionar, explicar, formular, argumentar, etc. No obstante, ninguna taxonomía podría satisfacer la naturaleza de nuestro encuentro con la lengua *muosieûale'* y, sobre todo, con sus hablantes a quienes no queríamos, ni mi tutor ni yo, descubrir, ilustrar, demostrar, ordenar, diferenciar, categorizar, explicar, analizar, etc. ¿No vendría siendo ésta la **primera invisibilización**, mucho más grande que la omisión de tal o cual autor por cuestiones de tiempo y espacio en el presente trabajo?

Nos parecía que plantear una metodología preestablecida, un método, era, justamente, lo contrario al pensar, pues el *pensar* en *muosieûale'* quiere decir *caminar*, y una investigación debiese ser un camino no explorado que se construye al caminar. Porque, pensé con mi maestro Cosmos Clemente, con los hablantes de Tetelcingo, con mis compañeros en las clases y talleres de lengua *muosieûale'*; siguiendo su propio camino –el pensar como camino– podríamos, quizás, encontrarnos y encontrar algo que nosotros hispanohablantes, occidentales, académicos, como quiera que nos llamemos o nos llamen, pudiésemos aprender. En este camino del *pensar*, como acción viva, es que encontré también lo que *pensar* en castellano quiere decir y que, desafortunadamente, hemos olvidado, pero que se encuentra de frente, yuxtapuestamente, al pensar *muosieûale'* y les permitiría responderse, responsablemente, y dialogar.

De esta manera, nuestros objetivos particulares fueron *reauditar* algunas de las palabras con las que académicamente nos acercamos al *muosieûale'*: náhuatl, cosmovisión, palabra, habla, lenguas vernáculas, periferia, epistemología, saberes, sentidos, corporalidad, etc. *Buscar* la construcción, siempre inacabada, de un pensamiento posabismal que permita co-existir las diferentes experiencias y saberes. *Plantear* la posibilidad de ir hacia otra somática de la lengua, la palabra como cuerpo, el cuerpo como palabra. *Buscar* los caminos para una traducción intercultural, si posible, que permitiera la creación del vocabulario *muosieûale'*.

A partir de las discusiones constantes con el comité con respecto a estos planteamientos es que el presente trabajo se fue enriqueciendo y es un cuerpo vivo de discusión, investigación y pensamiento. Dichas discusiones no perdieron de vista el esbozo, porque no puedo atreverme a llamarlo de otra manera, de hipótesis que se planteó. Esbozo, porque pareció siempre estar en constante transformación, limpieza, arado, sembrado, cosecha, como la milpa misma. Dicha hipótesis se planteó de la siguiente manera: *El pensamiento posabismal y decolonial necesita fundarse en una gramática nueva con las mismas condiciones de posibilidad para la reapropiación de la lengua y por la revitalización de ésta a través de las pluriversas experiencias de la palabra.* En nuestro caso en particular desde el *muosieûale'* de Tetelcingo, Morelos.

Para ello, y como fruto de las antedichas discusiones, la presente tesis doctoral consta de tres partes divididas en cuatro capítulos. La primera parte surgió a partir de la búsqueda de una metodología, a petición académica, para el pensar el fin de la centralidad de la *gramática* como regidora universal de nuestro habla, pero también, de nuestros sentires y pensares. Es decir, de nuestro cuerpo y de nuestro cuidado de él y de lo que nos rodea. Esta primera parte se despliega en los dos primeros capítulos: el primero sobre las propuestas de los hablantes de Tetelcingo y el segundo planteando el vocabulario de la lengua *muosieûale*, con las palabras recogidas.

En la segunda parte de este trabajo, como capítulo III se encontrarán los hallazgos con respecto al pensar, la palabra, el espacio, lo habitable, el cuerpo, el testimonio y la escucha-responsabilidad a partir del método de la yuxtaposición de las dos lenguas: es decir, que ambas se posicionen una frente a la otra para permitir el diálogo y el encuentro-.

Finalmente, en la tercera parte, se halla el capítulo IV donde se desarrolla la discusión con la(s) epistemología(s) del Sur, con los conceptos de intersubjetividad y cosmovisión, buscando esa reaudición de los conceptos con los que solemos acercarnos a los pensamientos no-occidentales.

Capítulo I. Fundamentos desde la lengua y el pueblo *muosieûale* de Tetelcingo, Morelos por los profesores Tirso y Cosmos Clemente

Comenzamos esta investigación como continuación y profundización del proyecto anterior del cual venimos. Si algo nos dirige es la *pregunta*, más allá que las respuestas, misma dirección que se esclarecerá a lo largo del trabajo. Sobre todo, emana de la imperiosa necesidad que significa, hoy para todos nosotros, el regresar a nuestra lengua a partir de la escucha de lo que otra lengua nos tiene que enseñar; sólo así podremos vernos de otra manera y encaminarnos a otras posibilidades. No es oculto para nadie la urgencia⁴ con la que necesitamos encontrar un nuevo *sentido*⁵, pero uno que sea común y *en* común. Entendiendo, además, *sentido* como una nueva significación de nuestro mundo, lo cual nos lleva a auditar las lenguas; *sentido* como una nueva dirección, un cambio de rumbo; *sentido* como una reivindicación de la sensibilidad y un cambio en el sentido orgánico que predomina en nuestra cultura; la búsqueda, también, de un mundo con sentidos comunes, sentidos en común o, mejor, sentidos que se coordinen, que se complementen, que vivan en *sinecismo*. “La importancia –y la urgencia– de un pensamiento social, de una teoría a *ras de tierra* [...] reencontrar (propuestas) silenciadas o subsumidas por la historicidad del progreso” (Inclán, Linsalata y Millán, 2016: 20); un trabajo que construya preguntas como caminos posibles para llegar al *otro*, que construya caminos a *ras de tierra*, aunque para ello tengamos, quizás, que volver a entendernos como tierra: *humanos, humildes, humus, tierra*⁶. Para ello, necesitamos reconocernos en nuestros límites y situarnos en nuestro justo lugar, lo cual lleva a replantearnos y cuestionarnos todo el constructo intelectual sobre el cual nos sentamos. El cuestionamiento es el camino, “el camino de la pregunta es un intento por recuperar la organicidad de la reflexión crítica, para acercar los conocimientos de la academia a la sociedad” (2016: 20); las preguntas son caminos.

De igual manera, el regreso a la tierra es el regreso a la comprensión humilde de nosotros y el realce de lo que la tierra es. Es un nuevo establecimiento de la relación que

⁴ “Se trata de reconocer y visibilizar aquellas prácticas autónomas que no ocupan el lugar de lo “racional” –y que muchas veces se representan desvalorizadas o vacías de contenido frente a otras consideradas verdaderas y legítimas–, con el fin de tornar visibles otros saberes y otras prácticas hoy considerados “ignorantes o incultos, profundamente improductivos” (Inclán, Linsalata y Millán, 2016: 16).

⁵ Como dice Gustavo Esteva: “Recuperar la carnalidad (reencantamiento del mundo, la no separación, no perder el sentido de los sentidos)” (2016: 449).

⁶ Hoy, tanto la tierra como el trabajo y el ser humano mismo se han convertido en no más que mercancías, propiedades, productos que están a la venta, que se fabrican, que se acumulan, que se explotan.

tenemos con la tierra, en tanto que lugar de siembra, de habitación como de nuestra propia humanidad.

En esta construcción de relaciones, se encuentra la concepción de la tierra como fuente de vida, como madre y no como una mercancía más del mercado capitalista. “Si la tierra representa una mercancía, podemos comprarla, venderla, convertirla en propiedad y acumularla como tantas otras propiedades. Pensamos que así puede ofrecernos seguridad”, señala Lenkersdorf⁷; en cambio, para los pueblos indígenas de nuestro continente, la tierra ofrece seguridad en tanto que la cuidamos y respetamos, y de esa manera permite la reproducción de nuestra vida, no sólo individualmente sino como pueblos. “Por ello, jamás es mercancía que se vende ni propiedad que se acumula. Es nuestra madre que nos carga y sostiene” (Hernández y Oliveros, 2016: 74).

Pues, esta actual concepción no podría ser una tierra, un *humus* que se fabrica (como hoy, donde hasta el ser humano es fabricable) ni tampoco un algo que puede venderse (como hoy vendemos tierra como si fuera de nuestra propiedad o vendemos *nuestra tierra*, entendida como la humanidad misma). El regreso a la tierra es acercarse a la comprensión de lo que la tierra significa para los pueblos indígenas, como sostén, como posibilidad de mi ser, co-partícipe de mi propio ser, puesto que es la humanidad que habita en mí, que me constituye y que permite que yo habite la tierra. Habitamos la tierra no solamente como un *en*, sino también en el sentido de habitarla construyéndola, haciéndola habitable. *La única manera de ser sería estar en relación con la tierra, en una relación de sostén-habitación*, como dice Lenkersdorf, “la sociedad dominante se ha vuelto ciega para percibir la bondad de la tierra que la sostiene de cuerpo y corazón” (2012: 110). Solamente lo que está ligado a la tierra tiene raíces, está arraigado, y sólo lo que está arraigado, lo que es radical, puede crecer.

La urgencia en la que nos encontramos hoy no es ninguna sorpresa para nadie, es la urgencia de un capitalismo devenido neoliberalismo que se ha dedicado a la producción de mercancías para el capital mismo y la acumulación de riquezas⁸, destruyendo los mundos que no se adhieren a esta dinámica. Pero, “el capitalismo no es solamente un modo de producción, en sentido estricto, sino una forma de pensar el mundo, un modo de entender la realidad, de concebir la subjetividad y su universo de acción” (Ceceña, 2013: 93). Pues, para buscar solución a la crisis civilizatoria se necesita una apuesta profunda por comprender, por acordar

⁷ La descripción de la relación tojolabal con la milpa y la tierra se puede encontrar en *Los hombres verdaderos: voces y testimonios tojolabales* (2012: 109-113).

⁸ Lo que Aristóteles, en su *Política*, llamará crematística, cuya satisfacción es imposible y que no lleva al ser humano a ser feliz (1988: 40-90).

(corazón), que los conceptos desde los cuales nos movemos, las palabras que utilizamos, etc. deben ser redescubiertas, reauditadas, refundadas, buscando una puerta de salida desde nuestras categorías teóricas hacia un nuevo camino.

[...] las categorías teóricas también participan en darle forma a nuestro pensamiento, por lo que de algún modo influyen en la forma en cómo enfocamos la realidad y delimitan la manera en cómo vemos el mundo. (Ayala, 2013: 40)

Iríamos un paso más allá: las categorías teóricas son el desarrollo de *un* tipo de pensamiento mismo, que nos posicionan de cierta manera y nos delimitan; pero no a “cómo vemos el mundo”, porque el cómo *vemos* el mundo es ya una delimitación. Es decir, hay categorías del pensamiento que nos llevan a *ver* el mundo –que para esto ya podemos recordar la relación platónica entre *idea* y *vista* a través de la palabra griega *εἶδος* (*eidós*)– y esto es el *sentido* que se ha desarrollado preponderantemente; pero pudiese haber otro pensamiento que delimite la manera de *cómo escuchamos el mundo*, de *cómo sentimos el mundo*, de *cómo sabemos el mundo*, de *cómo olemos el mundo*. “Pensar, por tanto, en la posibilidad de una modernidad alternativa transita por dislocar estos marcos de comprensión” (2013: 41), desenfocar la vista o cerrar los ojos para aperturar la escucha, incluyendo, claro está, el discurso racionalista incapaz de comprender las metáforas –tildando, más bien, la poesía, de metáfora–. Rompiendo también la *globalidad*, como la idea que pretende imponer un solo pensamiento como el único posible, una sola manera de pensar, de hablar, de relacionarse, de ser. Hay un potencial emancipador en los pensamientos y pueblos que Illich llamaría vernáculos, porque frente “a la totalización capitalista a nivel mundial, participan ya del proceso de universalización de las necesidades y capacidades humanas, rompiendo con su localismo” (Hernández y Oliveros, 2016: 76) y, mediante esta ruptura, posibilitando el camino y la realización de nuevas posibilidades de desarrollo.

Por ello, pensamos que, quizás, la única manera de poder reconciliarnos con la tierra y su concepto es acercándonos a otra lengua que nos hable y a la cual estemos obligados a *responder*, es decir, a *responsabilizarnos* de ella⁹. El pensamiento desde nuestra lengua, por ejemplo, es *un* pensamiento, *un* posicionamiento ante (o quizás, con, contra, desde, hacia, mediante, para, por, sin, sobre, en)

⁹ Más tarde abordaremos la relación entre *responsabilidad* y *responder*.

el mundo; para poder transformar nuestro pensamiento es necesario trabajar desde las palabras y escucharlas de otra manera. Es posible que el *muosieûale'*, llamada comúnmente *náhuatl*, la lengua originaria de Tetelcingo, Morelos, nos ayude a *escuchar*, ya que nuestra lengua parece que ha caído en un mutismo al escribir y en un automatismo al hablar. Buscamos *otro* pensamiento, *otro* posicionamiento que no esté *ante* ni *contra* ni *sobre* el mundo¹⁰, sino *desde*, *hacia*, *por* y *para* el mundo. “El conocimiento del *otro* es la mejor de las vías para conocerse a sí mismo” (2008: 9), plantean Alfredo López Austin y Luis Millones en *Dioses del norte, dioses del sur. Religiones y cosmovisiones de Mesoamérica y los Andes* porque el “espejo del otro nos permite sabernos diversos; sólo así podemos desvanecer la aparente normalidad de nuestros propios conceptos” (10). Es poder encontrarnos con el *otro* no solamente de nuestro presente, sino también de nuestro pasado, porque “Si la historia está viva, el pasado no existe, es decir, no es una realidad pasiva que ya tuvo lugar y de la que sólo quedan restos” (Inclán, 2016: 178). De ahí que la única manera de pensar lo presente es haciendo una revisión histórica de lo que aún existe, de lo que está existiendo. “Lo pretérito está vivo de dos formas: como lo posible que convoca a *ser completado* en el ahora, o como lo realmente existente que tiene que *ser superado*” (2016: 179), pero, también, tenemos un compromiso con la historia, con “las vidas vividas, que en su devenir cultivaron formas singulares de existencias colectivas” (188) y donde tanto presente como pasado se entienden.

Además, también es entender un modo de vida en el que la temporalidad, marcada por lo que hablamos, es otra. No es la temporalidad de una modernidad capitalista neoliberal que implanta la idea de un trabajo sacrificado hoy para un futuro mejor mañana; es el pensamiento que construye hoy y todos los días por el ayer y por el mañana presentes siempre frente a una modernización que no tiene límites y busca siempre expandirse más, acumular más dinero, crecer más, construir más, más rápido; sin límites al hambruna insaciable de poseer. Al final, el sembrar la milpa siembra también futuro, nos lleva a lo sencillo de la espera, de la experiencia del tiempo, del respeto por los frutos de nuestro trabajo y los frutos de la tierra. La espera nos promete futuro, apertura un futuro que va a llegar a nos. Mientras que la inmediatez de los supermercados hoy nos cancela toda posibilidad de espera, es decir, nos cierra la posibilidad hacia un futuro que venga a nos.

¹⁰ Mundo entendiéndolo como no solamente lo natural, no solamente los seres humanos de manera física, sino una dimensión amplia de todo lo que implica la vida.

Modernizar las ciudades es llenarlas de infraestructura [...] Modernizar la economía es impedir la subsistencia tradicional [...] Modernizar la educación es transformarla en un consumo de información. Modernizar la salud es transformar a los pacientes en subsistemas de un sistema biomédico. Modernizar la lengua es desprestigiar el habla local e imponer la lengua estandarizada del Estado y del Mercado internacional (Jeannet, 2016: 354).

Conjuntamente con esta insaciable hambre por lo más, también encontramos una búsqueda por la individualización del ser humano: que nos entendamos como seres aislados, trabajando para sí y para su futuro. Pero la lucha puede hallarse en proyectos que busquen “lo en común” o lo que Mina Navarro llama “lucha por lo común” como la única manera de resistir y no morir. Como dice Gustavo Esteva, los trabajos teóricos deben esforzarse por buscar mostrar la riqueza, en su diferencia y su convergencia, de la experiencia humana y de todo lo que tiene por ofrecernos en el encuentro entre las diferentes maneras de hablar, de ser, de hacer, de vivir (2016: 443). Para ello, se ha ido acuñando en los últimos años el concepto de *comunalidad*¹¹, que busca poner de realce a los seres humanos de carne y hueso y desligarse de la economía, en términos modernos, para fundar una posibilidad en la política y la ética (443-450). Como aspectos de este viraje a la *comunalidad*, Esteva propone que:

- Va más allá del desarrollo y la globalización.
 - Margina y limita la sociedad económica, en sus formas capitalistas o socialistas, al rechazar la premisa de la escasez como base de la organización de la vida social.
 - Reivindica la comunalidad frente al individualismo reinante.
 - Adopta nuevos horizontes políticos, más allá de los derechos humanos y el Estado nación, sustentando en el pluralismo radical formas de organización social y política que permiten la coexistencia armónica de los diferentes.
 - Emplea la democracia formal o representativa y la democracia como formas de transición a la democracia radical, construida como reino de las libertades, tras expulsar a la economía del centro de la vida social e instalar en él de nuevo a la política y la ética.
- (2016: 445).

¹¹ Se puede encontrar en los trabajos de Gustavo Esteva, *The Revolution of the New Commons*, Benjamín Maldonado, *Autonomía y comunalidad india*, y Jaime Martínez Luna, *Comunalidad y desarrollo*.

Es en esta búsqueda de la *comunalidad*, de lo común, de la comunidad, que comenzamos estas líneas y se enmarcan en un proyecto que comenzó a andar tiempo atrás y no solamente en la investigación y escritura del presente trabajo.

§ 1. Orígenes y territorio del pueblo de Tetelcingo.

... En aquel imperio, el Arte de la Cartografía logró tal Perfección que el mapa de una sola Provincia ocupaba toda una Ciudad, y el mapa del imperio, toda una Provincia. Con el tiempo, esos Mapas Desmesurados no satisficieron y los colegios de Cartógrafos levantaron un Mapa del imperio, que tenía el tamaño del imperio y coincidía puntualmente con él.

Menos adictas al Estudio de la Cartografía, las Generaciones Sigüientes entendieron que ese dilatado Mapa era inútil y no sin Impiedad lo entregaron a las Inclemencias del Sol y de los Inviernos. En los desiertos del Oeste perduran despedazadas Ruinas del Mapa, habitadas por Animales y por Mendigos; en todo el País no hay otra reliquia de las Disciplinas Geográficas.

Suárez, Miranda. *Viajes de varones prudentes*. LIBRO CUARTO, CAP. XLV, Lérida, 1658. (Zavala, 2001: 18)

Como dice Borges, sin decirlo y yuxtaponiendo voces, editoriales, autores, compiladores, testimonios y testigos en este breve cuento, la perfección en el rigor de la ciencia resulta inútil y para muestra, un mapa con toda la exactitud, medición y cálculo posible. “Una lectura parabólica podría ser la siguiente: la ciencia es rigurosa por definición, pero cuando el rigor lleva a reproducir (o a glosar) a su objeto punto por punto (o palabra por palabra), entonces termina por ser inútil” (Zavala, 2001: 20). En este tenor, la presentación aquí de mapas no busca la exactitud en nada, como tampoco el resto del proyecto. No buscamos la medición de las palabras, ni de los pueblos, sino el entendimiento en otro sentido que cuantificador. Para poder adentrarnos en el lugar de donde surge esta investigación, nos parece imprescindible entender sus coordenadas espacio temporales y ubicarnos en el lugar exacto donde las voces de los profesores Tirso y Cosmos Clemente se escuchan; pero este escuchar no es en el sentido de la exactitud, ni de la medición.

Es importante, además, podernos situar geográficamente para lograr, en el marco de la teoría decolonial, entender ese *locus de enunciación*. No obstante, entenderemos el lugar, el territorio a partir del concepto de *territorialidad* que Walter Mignolo desarrolla. Lo define como: “*territoriality is linked more with community and with the implementation of cognition by*

*the group of people in power*¹² (Mignolo, 1995: 126). La comunidad y el saber definen a las personas que habitan dicho territorio. Es decir, en nuestras palabras, la tierra va doquiera el ser humano vaya. Ejemplificando, se es *muosieûalte* por el lugar donde se vive, donde se habita, pero también esa tierra nos habita, puesto que está ligada por la comunidad y el saber que ahí se da. Uno la lleva consigo.

Nos lleva a recordar el documental *El maíz en tiempos de guerra: hacer la milpa es un acto de resistencia profundamente político* (2016) por Alberto Cortés, donde los campesinos nos explican lo que es la tierra y la milpa para ellos. Son campesinos *wixárika* (conocidos como huicholes) del norte de Jalisco, *ayuuk* (o mixe) de Oaxaca y *tzeltales* de la selva de Chiapas. En este largometraje, los labradores narran su vida con la siembra de la milpa, especialmente con el maíz, desde el proceso de selección de la semilla, la preparación de la tierra, la siembra, el cuidado, las cosechas, el almacenamiento, la preparación de los alimentos. Los pueblos indígenas, dicen los participantes del documental, son como el maíz; el maíz tiene muchos colores, es como nosotros. Nuestra tierra, dicen, no se vende; nuestro maíz, nuestra semilla no se vende, nadie puede decir esta es *mi* semilla y la vendo, me la pagan o pido permiso para venderla.

Aquí por eso nosotros como comunidad como pueblos indígenas decimos que ... todo lo que es la semilla pus es de todos o sea es un derecho de todos pero este todos los colores que nosotros sembramos pues son nuestras completamente no es comprado sino que son herencias haz de cuenta o sea cuando un padre es lo que nos dicen a nosotros cuando un padre te da la vida también te tiene que dar con qué te vas a dar la vida. (Cortés, 2016).

No son unas palabras hermosas o una bella poesía (en el sentido metafísico), sino que ellos mismos son el maíz y el maíz es ellos mismos. Somos hijos del maíz, somos hombres y mujeres de maíz, somos pueblos y comunidades de maíz y el maíz somos nosotros. El documental lo muestra muy bien, al hacer ver que la guerra que sufre el maíz contra los transgénicos, contra los narcotraficantes, contra los ganaderos, contra el sistema económico imperante, es una guerra contra el ser humano mismo y contra los pueblos que custodian estas forma de vida y este cuidado por la milpa, que es la vida misma.

¹² La territorialidad está más vinculada con la comunidad y con la implementación del saber (de la cognición la llama en inglés) por parte del grupo de personas en el poder.

Para que también nos dé de comer porque si solamente yo me doy de comer no le doy nada a la milpa ni a la tierra pues claro que se pierde todo el entorno y ya este no no no nos damos ora sí que el cuidado entre todos. Es para que se recupere no solamente es recuperarlo y tenerlo igual no al contrario nosotros recuperamos una tierra porque vemos que está maltratado está malcuidado y entonces nosotros al recuperarlo pues estamos haciendo proyectos que realmente sean sustentables para que tengan mucho pasto la tierra esté vivo haya agua sin tanta contaminación porque todo el agua siempre corre por abajo. (Cortés, 2016).

Los pueblos originarios resguardan la tierra y resguardan el maíz, el frijol y, como dicen, “al sembrar nuestra semilla, la cuidamos para no perderla”; “siempre hemos vivido aquí al cuidado de esta semilla”; “es la semilla de nuestros antepasados”; “se ha mantenido así desde los primeros tiempos y sigue”. La tierra los sostiene y ellos sostienen la tierra; hay un cuidado del entorno, una relación de autarquía (en el poder sembrar para darse de comer) y, a la vez, de reciprocidad con la tierra que les da.

Pues, luchar por la tierra y luchar por la semilla es un acto de resistencia no solamente ante el sistema económico, sino también ante el intelectualismo, el academicismo y el cientificismo que no pueden más que tachar de ignorantes y de metafórico el pensamiento y la vida de estos pueblos. Pero la manera de concebir la tierra y el espacio no como acumulable es lo que Mignolo reconoce como la fisura o fractura en el surgimiento de la civilización occidental: “*on the other hand, a concept of space attached to the body, the community, and the place and a concept of space attached to the body, the community, and the place and a concept of space attached to geometric projection and arithmetic calculus*¹³” (1995: 226). De esta manera, tenemos dos caminos para pensar el espacio según Mignolo: una como cálculo y acumulación aritmética y otra que integra al cuerpo y a la comunidad. Esto tiene una relación estrecha con el saber, incluso Mignolo se refiere a un “cuerpo de saberes” (78) como algo que se forma en la comunidad y le permite al hablante entender los significados que se han dado en dicho lugar. Así, el autor entiende territorio y territorialidad no como una cuestión únicamente geográfica, sino en cuestión de los saberes, como una matriz espacio-tiempo (de fronteras geográficas y memorias pasadas) subyacente a la construcción cultural que permite a las comunidades humanas el concebir y el describir su hábitat (Mignolo, 1992: 201). Pero estas memorias y estos límites geográficos podemos decir que se llevan doquiera que vayan los pertenecientes a esta lengua, co-pertenecientes a los sentidos del cuerpo que la palabra forma en saberes.

¹³ “Por otro lado, un concepto del espacio ligado al cuerpo, a la comunidad y al lugar y un concepto de espacio ligado a la proyección geométrica y al cálculo aritmético”.

Siguiendo la concepción de territorio descrita por Mignolo, es probable que estos mapas e imágenes poco nos puedan decir de quién es Tetelcingo, debido a que no se acota en un espacio geográfico. Por ello, empezaremos entendiendo que *muosieûale'* es el nombre que en Tetelcingo, Morelos designa a la lengua que hablan sus habitantes. Esta lengua suele ser llamada por el resto del estado y del país como náhuatl. Asimismo, para poder entender la ubicación geográfica de esta localidad, daremos algunos datos proporcionados por el *Summer Institute of Linguistics*¹⁴ (Tuggy, 2019). Tetelcingo es un pueblo que se encuentra en el estado de Morelos y comprende las colonias Cuauhtémoc y Lázaro Cárdenas. Se encuentra en las coordenadas de 18.8667° de latitud y -98.9333° de longitud, a 1,384 metros sobre el nivel del mar y es perteneciente al municipio de Cuautla. Oficialmente se encuentra registrado como la localidad de Cuautla llamada Ampliación del Ejido de Tetelcingo (INEGI, 2019). Se ubica a 6 kilómetros al norte de la ciudad de Cuautla camino a la Ciudad de México (Pittman, 1953: 10). En el Archivo General de la Nación, sólo encontramos el mapa que describe a Tetelcingo, San Pedro Mártir y Cuautla con sus caminos y alrededores. No hay más información acerca de Tetelcingo, Morelos, más que noticias de trifulcas en el pueblo durante la colonia. Un dato interesante que encontramos es que por lo menos sabemos ahora de tres Tetelcingos existentes en nuestro país: Tetelcingo, Morelos, Tetelcingo, Guerrero y Tetelcingo, Veracruz. Dícese por mucho tiempo ya que el idioma de los originarios de las tierras conocidas como Mesoamérica es el *náhuatl*. En los albores del siglo XX, dicen Tirso y Cosmos Clemente, comenzó a designarse con mucha mayor frecuencia a esta lengua originaria o lengua mexicana como *náhuatl*. Dicha lengua es clasificada como de la rama uto-azteca / yuto-azteca o, de una forma correcta, uto-nahua (INPI, 2018). Por su parte, Pittman también clasifica la lengua de Tetelcingo, Morelos como parte de la familia uto-azteca y le llama *muosiûale'* o *masiewalli*:

Tetelcingo Masiewalli is one of the dialects of the most widespread of the Mexican Indian languages, Nahuatl, whose speakers range over large parts of Mexico and as far south as

¹⁴ El *Summer Institute of Linguistics* es también conocido como el Instituto Lingüístico de Verano, una organización sin fines de lucro fundada en 1934 involucrada actualmente en proyectos sobre lenguas en alrededor de 162 países. Es una organización con bases cristianas evangélico protestantes cuyas oficinas centrales se encuentran en Dallas, Texas, e inspirada en dichos valores en cuya página web declaran que brindan sus servicios “without regard to religious belief, political ideology, gender, race or ethnic background [“sin importar las creencias religiosas, la ideología política, el género, la raza o la etnicidad]”. Su filial en México se llama Instituto Lingüístico de Verano A.C., cuya misión en el país desde 1948 era traducir la Biblia protestante a las lenguas originarias del continente americano y, con ello, evangelizar.

Nicaragua. This language belongs to the Uto-Aztecan family, in whose identification Edward Sapir played so important a part.¹⁵ (1953: i).

A partir de esta descripción, la lengua que se habla en Tetelcingo es catalogada como dialecto¹⁶ del idioma base llamado náhuatl. Se le ha clasificado como uto-azteca o uto-nahua, yuto-nahua¹⁷, porque se cree que provienen de la nación Ute, hoy conocida como Utah. Miguel León Portilla menciona que esta familia pudiera remontarse a hace 5,000 años, conocida como proto-uto-azteca, y que actualmente abarca más de seis mil kilómetros desde Oregón, Estados Unidos hasta El Salvador, Centro América (1982: 12-13). Los idiomas uto-nahuas se suelen clasificar en dos por Sydney Lamb (Langacker, 1977: 5):

| | | | |
|-------------------------------|----------------|---------------------|---------------------|
| 1. Uto-Azteca del Norte (NUA) | 1. Númico | 1. Númico del Oeste | 1. Paiute del Norte |
| | | | 2. Mono |
| | | 2. Númico central | 1. Shoshoni |
| | | 3. Númico del Sur | 1. Paiute del Sur |
| | 2. Kawaiisu | | |
| | 2. Tubatulabal | | |
| | 3. Hopi | | |
| | 4. Takic | 1. Serrano | |
| | | 2. Cupan | 1. Cahuilla-Cupeno |
| | | | 2. Luiseño |

¹⁵ “El *masiewalli* de Tetelcingo es uno de los dialectos de la lengua indígena mexicana más extendida, el náhuatl, cuyos hablantes se propagan por gran parte de México y tan al sur como Nicaragua. Esta lengua pertenece a la familia uto-azteca, en cuya identificación Edward Sapir jugó un papel muy importante.

¹⁶ Más adelante discutiremos en torno a la idea de idioma, lengua y dialecto.

¹⁷ “La familia lingüística yuto-nahua recibe este nombre a partir de que el yute (Ute) es, por un lado, uno de los idiomas que se hablan en el extremo norte del área ocupada por esta familia –el estado de Idaho, en los Estados Unidos de América–, y de que el náhuatl es, por otro lado, el idioma que se habla en el extremo sur de la misma área. La familia yuto-nahua es una de las que abarca mayor territorio en el continente americano y que comprende uno de los conjuntos de idiomas más numerosos. Cuatro grupos de la subfamilia norteña sólo se hablan en Estados Unidos de América (númico, tubatulabal, takico y hopi). Los once idiomas hablados en México pertenecen a tres de los grupos de la subfamilia sureña (tepimano, tarachita y corachol-náhuatl). Anteriormente, existía otro grupo ya desaparecido formado por la lengua tubar. El pápago (o pima alto) y el yaqui se hablan tanto en Arizona, Estados Unidos de América, como en Sonora, México. El náhuatl se habla, además de México, en El Salvador, Centro América” (Inali, 2020).

| | | |
|-----------------------------|----------------|------------------------|
| 2. Uto-Azteca del Sur (SUA) | 1. Pimic | 1. Papago |
| | | 2. Tepehuano del norte |
| | | 3. Tepecano |
| | 2. Taracahitic | 1. Tarahumara |
| | | 2. Yaqui |
| | 3. Corachol | 1. Cora |
| | | 2. Huichol |
| | 4. Azteca | 1. Pochutla |
| | | 2. Náhuatl Clásico |

Aún en estas subdivisiones, pudiesen agregarse otras lenguas que tienen variantes dialectales vivas o extintas. Langacker aclara que la división de azteca no tiene estatus oficial:

While Classical Nahuatl is most conveniently chosen to exemplify the other branch of Aztecan, it does not (apart from age and documentation) have any special status within this second branch, and it cannot be presumed to be the direct ancestor of any of the modern Aztec languages or dialects described [here]¹⁸ (1977: 5).

Con lo cual, se entiende que el nombre “azteca” es una convención, al igual que “náhuatl clásico”, por su construcción histórica y su documentación. No obstante, no vemos en las clasificaciones rastros de las variantes existentes en México del llamado náhuatl, empero en el *Prólogo* de su texto, Langacker especifica que en el siguiente volumen (Langacker, 1979) utilizará esbozos del náhuatl de Tetelcingo por David H. Tuggy, del náhuatl del norte de Puebla por Earl Brockway, del náhuatl de la Huasteca por Richard y Patricia Beller y del nahual de Michoacán por William R. Sischo (1977: i). En dicho volumen cita a mencionados autores en apartados y expone la gramática y la fonética que ellos han extraído de los pueblos de México.

Tetelcingo es uno de los pueblos de México situado en el estado de Morelos. Recordemos que Morelos (INPI, 2018) es uno de los estados en el país que cuentan con comunidades nahua, mismas que se encuentran dispersas en 16 municipios y 35 comunidades. De los municipios que cuentan con población de comunidades nahuas, encontramos los siguientes: Hueyapan (Tetela del Volcán), Tetelcingo (Cuautla), Santa Catarina (Tepoztlán), Cuentepec (Temixco) y Xoxocotla (Puente de Ixtla), entre otros. Además de estos datos, el Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI) nos señala que el “náhuatl es la

¹⁸ “Si bien el náhuatl clásico se elige más convenientemente para ejemplificar la otra rama del azteca, no tiene (aparte de la edad y la documentación) ningún estatus especial dentro de esta segunda rama, y no se puede presumir que sea el antepasado directo de ninguno de los aztecas modernos. idiomas o dialectos descritos [aquí]”.

lengua predominante en el estado, agrupando alrededor del 36% de los hablantes de lengua indígena” (2018).

Siguiendo a Mignolo, el territorio y la comunidad están estrechamente vinculados, uno es el otro y por territorio hablamos entonces no sólo de la geografía, sino también de las memorias, es decir, de dónde y cuándo moran los hablantes de una lengua, y de sus palabras. Por ello recurriremos a la tradición oral para hablar de este territorio. Los orígenes de los habitantes de Tetelcingo, cuenta la tradición oral, vienen desde los antiguos olmecas, pasando por los toltecas hasta el pueblo que hoy se conoce como xochimilca o *xuchemilka*.

Oficialmente, se sabe que tanto en los altos como en el valle de Morelos se asentaron diversos pueblos que provenían del mítico Aztlán-Teoculhuacán-Chicomostoc como los tlahuicas y los xochimilcas.

Los tlahuicas y xochimilcas, también de ascendencia tolteca, se asentaron en el estado de Morelos, en el valle y el norte respectivamente. Mientras que los tlahuicas conformaron los pueblos de Cuahnáhuac, Huaxtepec, Yautepec, Tlaquiltenango y Acapictlan; los xochimilcas formaron los pueblos de Tuchimilco, Tetela del Volcán, Tlalmimilulpan, Hueyapan, Tlacotepec, Jumiltepec, Zacualpa, Temoac, Totolapan, Tlayacapan y Tepoztlan. (INPI, 2018).

Durante el siglo XIII tanto los xochimilcas como los tlahuicas mantuvieron relaciones tributarias con el señorío tepaneca y alianzas militares y matrimoniales. No obstante, cuando sobrevino la invasión europea, los pueblos en el estado de Morelos quedaron dentro del Marquesado del Valle de Oaxaca bajo la alcaldía mayor de Cuernavaca. “Durante este período Morelos siguió siendo un importante centro de población indígena, la cual fue despojada de sus tierras por hacendados cañeros” (INPI, 2018). Con el desplazamiento cañero, también las comunidades fueron desintegradas; después los cambios económicos en el país, mudando la economía al norte, afectaron la actividad cañera de las comunidades indígenas. “En los siglos XVI y XVII el área de Cuautla sufrió una gran pérdida de población indígena, la cual se recuperó lentamente durante el siglo XVIII” (INPI, 2018). Después de la independencia, los indígenas campesinos no tenían que hacer pago de tributo a corona alguna, pero tampoco se les había cumplido el retorno de sus tierras y las condiciones de vida siguieron siendo proletarias. Por su parte, Tetelcingo fue quedando cada vez más aislada del resto de comunidades originarias, lo que, con ello, es una de las explicaciones por las cuales su lengua es diferente de las demás variantes del llamado náhuatl.

Pero regresando a esa narración oral, el pueblo de Tetelcingo conserva un manuscrito llamado *Historia de Tetelcingo, antes Xochimilcatzingo y Zumpango*, así como mapas antiguos y códices que ha preservado la comunidad para su supervivencia. El manuscrito antedicho fue publicado en un pequeño cuadernillo en 2020 por la editorial independiente *Libertad bajo palabra: proyecto autónomo para el acopio y dispersión de nuestras voces e historias* y que firman como “Vecinos de Tetelcingo”. Pero éste, a su vez, parece ser una reproducción del texto escrito por Alicia Barabas y Miguel Alberto Bartolomé del Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro Regional Morelos en 1981. El cuadernillo pretende, dice, volver a acercar estas palabras al pueblo de Tetelcingo: “este pequeño cuadernillo, que reproducimos a manera de una versión no autorizada, tiene el objetivo de volver a acercar la historia a sus protagonistas: los hombres y mujeres que día con día [...] construyen y reconstruyen sus territorios” (3). Pues, a la luz de lo que acabamos de desarrollar con Mignolo, el territorio es algo que se construye mediante los cuerpos, la comunidad, la geografía y los sentidos de las palabras y los símbolos. Preferimos decir que es la tierra que llevamos con nosotros doquiera que vamos y esto concuerda con lo dicho por Cosmos Clemente: la nación *Muosieûalte* se halla donde haya un *muosieûalte* vivo, hablante y practicante de la tradición.

Dicho cuadernillo sitúa a Tetelcingo a 7 km de Cuautla y 96 km de la ciudad de México y lo describe como “uno de los pueblos que sufrió mucho despojo después de la Corona Española” (2020: 5). Tetelcingo hoy no es el Tetelcingo de ayer geográficamente, sino que sus pobladores, la gente que le da lugar a Tetelcingo, llegaron a esta región geográfica el 27 de septiembre de 1608¹⁹, venidos de Zumpango, donde habitaban antes de la invasión española y se dedicaban a la siembra de maíz y algodón, con un sistema de riego amplio para las tierras (Gómez, 2020: 2). Se calcula que actualmente cuenta con alrededor de 50,000 habitantes, 17 barrios y colonias, de los cuales el 65% es originario del lugar (Leyva, 2004: 323). Cuentan los pobladores que salieron de Zumpango, Morelos (hoy despoblado y no localizable en un mapa) porque sufrieron maltratos y amenazas de los conquistadores y fueron llevados a 2 kilómetros al norte a un lugar que ellos llamaron Xochimilcatzingo²⁰ o, en *muosieûale*, *Xuchemilkatzingo*, puesto que eran ellos originarios xochimilcas o *xuchemilkas*. Fueron despojados de sus tierras porque los españoles estaban interesados en los ingenios azucareros ahí; los españoles no veían en la tierra más que un recurso para producir ganancias por medio de la explotación

¹⁹ Claudia Leyva lo sitúa entre 1603 y 1608 (2004: 323).

²⁰ Lugar donde se dice que había muchos árboles frutales (Gómez, 2020: 2).

“con la relación hombre-naturaleza que se tenía” (Gómez, 2020: 2). En cambio, para los *muosieûalteme*, la tierra no es algo que se explota, sino alguien que nos sostiene y a quien sostenemos.

Después de 110 años (Vecinos de Tetelcingo, 2020: 5), el poblado de Xochimilcatzingo también se vio envuelto en medio de la avaricia de las haciendas, porque “viendo los españoles que en ese lugar había brotado agua voluntariamente y que había buenas tierras, los tuvieron que engañar que mejor dejaran ese sitio y que fueran a vivir donde hoy es el pueblo de Tetelcingo” (2020: 5-6). Pasaron de ser cultivadores, labradores, a ser trabajadores de los trapiches e ingenios coloniales; el paisaje también cambió, de ser milpa a ser monocultivos de caña que secaban los pozos (Gómez, 2020: 2). Fueron obligados, de alguna manera, a cambiar su relación con la tierra y con sus manos, su trabajo, pasando a una relación de dominación, explotación, tributo y mísero salario.

En el cuadernillo de los “Vecinos de Tetelcingo” se cuenta cómo los engañaron mediante la religión haciéndoles creer que San Nicolás había aparecido en la nueva iglesia del nuevo Tetelcingo. Desde el siglo XVII se encuentran en lo que hoy conocemos como Tetelcingo, aunque cada vez más, dicen, Cuautla los repliega y los reduce. Cuando uno va camino a Tetelcingo, puede observar cómo grandes transnacionales se han ido apoderando de las tierras de siembra, tanto porque los jóvenes no quieren ya trabajarlas, como por la presión que dichas empresas ejercen en los pobladores. Como dice Gómez,

“poco a poco las tierras libres en Tetelcingo van siendo compradas a precios muy bajos para dar entrada a capitales de diferentes transnacionales que vierten para la construcción de plazas comerciales y despojan no solamente sus tierras, sino también sus demás recursos naturales como el agua”. (2020: 6)

Claudia Leyva se pregunta cómo es posible que Tetelcingo sea un pueblo único, diferenciado y tradicional en medio de una urbe como Cuautla; dedica su estudio a la fiesta de las cosechas y los rituales agrícolas, concluyendo que Tetelcingo ha logrado mantener su identidad, su cohesión y organización social, su vida y movilización comunal, reproduciendo su cultura y manteniendo su forma de ser gracias a la vida ritual en torno a la siembra, la cosecha y las ceremonias agrícolas (2004: 321-338). Empero, todo esto está en peligro de desaparecer por la amenaza al fundamento de su existencia: la relación con la tierra y con los cultivos, puesto que son xochimilcas, es decir, se dedican desde tiempos inmemorables a

sembrar y a hacer florecer la tierra donde van y la que llevan con ellos, la que ellos mismos son.

También cuentan los “Vecinos de Tetelcingo” que ellos tenían en su posesión, al inicio de la colonia, una piedra tallada por ellos donde se describían las colindancias y linderos que delimitaban sus tierras; no obstante, en 1600, Gordian Casasano ordenó fuera enterrada y desaparecida para siempre (2020: 8). Finalmente, ellos solicitaron el 27 de julio de 1699 y 1700 “otro Plano, Escrituras y Títulos primordiales [...] desde el punto de vista del traslado de Vista de Ojos y Reconocimiento” (2020: 8) y “los pobladores aún conservan sus títulos, planos y escrituras primordiales” (Leyva, 2004: 324). Porque en 1650 los amenazaron y para 1718 ya habían sido movidos con “amenazas y maltratos los obligaron a que dejaran sus tierras y que fueran a vivir a los terrenos secos y pedregosos que son Tetelcingo” (Vecinos de Tetelcingo, 2020: 22). “La población indígena que opuso resistencia y permaneció en Xochimilcatzingo fue golpeada y sus casas fueron incendiadas” (Gómez, 2020: 3), se refugiaron en el convento de Oaxtepec y los frailes los convencieron para migrar. Pues, tenemos tres lugares donde han estado:

- 1) Zumpango (lugar del árbol de tzompantle o chompancle), Morelos,
- 2) Xochimilcatzingo (en reverencial, lugar de los xochimilcas, los cultivadores de flores y frutos), hoy, Ciudad de México, y, finalmente,
- 3) Tetelcingo (abundante lugar de piedras), Morelos.

En la época de la independencia, tampoco mejoró la situación de Tetelcingo:

Las políticas de igualdad de los gobiernos liberales favorecieron a las élites hacendadas, pues durante la colonización española los pueblos indígenas contaban con tierras comunales que eran inajenables, para el nuevo gobierno esto iba en contra de los principios de igualdad y se trató de implementar la propiedad privada. De esta manera los hacendados comenzaron a reclamar como propias las tierras de los pueblos indígenas y, amparados bajo el gobierno, el despojo siguió su camino (Gómez, 2020: 3).

Fue de este despojo que la Revolución Mexicana prometió, sin éxito, salvar a los pueblos indígenas. Leyva cuenta que Tetelcingo ha sido siempre un pueblo muy combativo con una amplia participación en el ejército zapatista durante la Revolución Mexicana (2004: 323) y se sabe, por los “Vecinos de Tetelcingo” y el profesor Cosmos Clemente, que en 1918 fueron despojados de las tierras comunales que les correspondían por parte de Atlatlahucan y Cuautlixco; asimismo, se levantaron en armas y defendieron sus tierras. En algún momento, no

descrito, el pueblo extravió los títulos de propiedad: los Títulos primordiales y Escrituras primordiales (Vecinos de Tetelcingo, 2020: 14), mismo hecho que relatan así:

En pocas horas la audiencia especial fue cedida. El Sr. Gobernador José G. Parres les preguntó a qué venían. El Ayudante Municipal dijo: Sr. Gobernador, yo sólo vengo a consultar lo que mi comunidad me obliga a hacer, la ejecución de los responsables que extraviaron la documentación del pueblo, para que sean colgados en la plaza principal, por eso vengo ante usted, a hacerle la consulta que si puedo hacer la ejecución. El Sr. Gobernador tomó la palabra y dijo: Sr. Ayudante Municipal, hacer la ejecución por los documentos extraviados no tiene caso, porque los documentos extraviados ya no tienen validez, que para eso se hizo la Revolución, para que las tierras fueran repartidas entre todos los habitantes. Si en caso las documentaciones aparecieran o fueran recuperadas, el propio Gobernador dijo, ya no tienen validez, que ya nomás el pueblo las tenga como historia, que ya ninguna validez tienen ya los Títulos, Planos y Escrituras primordiales. Todo esto fue lo que dijo este corrupto y alcahuete de los terratenientes y propietarios simulados, el Sr. Gobernador, sin tomar en cuenta el Art. 27° de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos y otros reglamentos en vigor, que en esa época fungían para la protección de las comunidades agrarias. Pero este corrupto gobernador los mal orientó a los habitantes indígenas del poblado de Tetelcingo, antes Xochimilcatzingo del Distrito y Zumpango del estado de Morelos. (2020:15).

Este mismo hecho lo relata Jessica Gómez sobre la invalidez de los documentos antiguos de los pueblos originarios después de la Revolución (2020: 4). El ejército del general Zapata, en gran parte indígenas, fue expoliado, maltratado y despojado por la misma Revolución. Después de este incidente, los habitantes de Tetelcingo pidieron que se les ampliara el terreno porque su población había aumentado y así fue en 1924, ampliación que se escrituró a costa de las tierras comunales del pueblo que se certificaron de inafectabilidad agrícola. Fue cincuenta años después, en 1974, que los habitantes de Tetelcingo decidieron invadir las tierras arrebatadas y tomarlas: “las tomamos porque nuestra petición no la toman en cuenta, y porque estas tierras a Títulos, Escrituras y Planos Primordiales nos pertenecen” (2020: 20). En su defensa, además dijeron que las tierras les fueron arrebatadas y no porque ellos o sus antepasados las hubiesen vendido ... “y hasta el transcurso de los días seguimos en pie de lucha” (20). Sigue en pie de lucha porque, aunque hayan sido movidos una y otra vez y replegados a una extensión de tierra carcomida por la vorágine de Cuautla, sus haciendas y luego su urbanización, Tetelcingo proclama que ellos son el Segundo Distrito del Estado de Morelos y no Cuautla, pues “el pueblo de Tetelcingo, antes Xochimilcatzingo del Distrito y Zumpango cuando ocupaban Xochimilcatzingo, ese pueblo ocupó la categoría de Segundo Distrito del Estado de Morelos, antes Estado del Valle, porque el pueblo contaba con muchos

habitantes” (2020: 22). Es decir, aún a la fecha de ser replegados al actual territorio de Tetelcingo, a ellos, como pueblo, les pertenecía la categoría de Segundo Distrito del Estado.

Este escrito, el de los “Vecinos de Tetelcingo”, surgió en 1981 y, recordemos, el sexenio de Lauro Ortega fue de 1982-1988 en el estado de Morelos. Fue este gobernador quien quiso realizar el proyecto del aeropuerto en Tetelcingo, comprando los terrenos del pueblo a 20 centavos por metro cuadrado; el pueblo se negó y exigió su municipalización. Esta exigencia conllevó una represión, un cerco de 5,000 soldados por 6 meses (Gómez, 2020: 5). Cosmos Clemente ha mencionado en varias ocasiones que esta lucha, mantenida actualmente, no ha visto su triunfo debido a que si Tetelcingo se convierte en municipio libre, entonces los recursos federales que hoy van a Cuautla tendrían que dividirse. Para evitar la municipalización, Cuautla hizo programas sociales para convencer a sus habitantes, construyó el centro ceremonial y crearon una delegación municipal en Tetelcingo y todo ello debilitó al pueblo y su lucha (2020: 5).

De igual manera, en los años siguientes, las inmobiliarias vieron las potenciales tierras de Tetelcingo como un lugar para desarrollar sus complejos habitacionales y comerciales: Grupo Modelo, Coca-Cola (2020: 5), Fábricas de Francia, Walmart y fraccionamientos como Brisas de Cuautla. El movimiento del EZLN en 1994 brindó un hálito de esperanza y en 1996, Tetelcingo creó un manifiesto donde se declaraban Municipio Libre Indígena, pero no fueron reconocidos (6). Hoy, entrado el siglo XXI, Tetelcingo sigue en pie de lucha, buscando posibilidades para su reconocimiento y para la cultura *muosieûalte* y su palabra. Por ello, en el 2014 el pueblo de Tetelcingo propuso la modificación de la constitución del Estado de Morelos aceptando la creación de municipios libres indígenas como Hueyapan, Xoxocotla, Coatetelco y ellos mismos (6). El 22 de diciembre de 2017, en el Periódico Oficial del Estado de Morelos #5563, se emite el Decreto 2341 para determinar la creación del municipio indígena para Tetelcingo. Al parecer, las tierras que se les daban eran menores a las pertenecientes suyas y piden sea modificado lo asignado. Cuautla interpone la controversia constitucional 30/2018 exigiendo se invalidara el Decreto 2341, ya que no se había considerado una consulta previa a las comunidades indígenas, “una consulta previa, libre e informada a las comunidades indígenas, establecido en el Convenio número 169, de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales” (Suprema Corte de Justicia de la Nación, 2019).

De esta manera, el 26 de septiembre de 2019, la SCJN invalida el Decreto 2341 y Tetelcingo no logra crearse como municipio libre indígena (Gómez, 2020: 6).

§ 2. Apuntes metodológicos para pensar el fin de la gramática: la re-apropiación de la lengua desde el *muosieûale'* (náhuatl) de Tetelcingo, Morelos.

Lo primero que debemos clarificar en estas líneas es el término *gramática* y más tarde el tratamiento que le daremos. La palabra *gramática* deriva de su etimología (Corominas, 1984: 190) en griego *γραμματική* (*grammatikós*), relacionada con *γράφειν* (*gráphein*) que quiere decir *dibujar, labrar, cincelar, escarbar* y también *escribir*²¹; igualmente, con *γράμμα* (*grámma*), de donde tenemos su equivalencia en castellano a *letra*. Así la *gramática* podemos entenderla como lo que se ha escrito o, mejor, lo que se ha dibujado o rasguñado. La Real Academia de la Lengua Española la define como

Parte de la lingüística que estudia los elementos de una lengua, así como la forma en que estos se organizan y se combinan. [...] Tradicionalmente, arte de hablar y escribir correctamente una lengua. [...] Representación de la competencia lingüística de los hablantes, especialmente en lo relativo a la morfología, la sintaxis y ciertos aspectos del léxico. (RAE, 2019)

De este modo, la gramática hoy en día se asocia con una estructura y competencia lingüística del que sabe hablar y escribir con *propiedad*. Tenemos, pues, las dos acepciones de gramática; ambas las necesitamos para poder hablar de lo que queremos en esta investigación. La acepción dada por la máxima institución de la lengua española es a la que nos referiremos cuando hablemos de *gramática*; es decir, a la idea de una gramática que centralizará el poder, que será la institución que imparta justicia sobre la lengua y que determine cómo debe operar la lengua (su *grámma* y su habla) y las instituciones que de ella deriven (como la escuela primaria, la universidad, las academias, etc.). La lucha, si se quiere ver como tal, no es contra la *gramática* o los *diccionarios* sino contra la idea de centralidad en ellos. ¿Por qué? Porque en primera instancia nos hemos encontrado con la realidad de Tetelcingo, Morelos y su lengua que no puede ser estudiada con los mismos vocablos que encontramos en cualquier compendio o diccionario de náhuatl. Es decir, los diccionarios de la lengua mexicana han

²¹ Pero qué es el escribir sino un tipo de dibujo, de rasguño, de escarbado.

recogido solamente una variante del náhuatl y excluido a otras; ejemplo, el *muosieûale'* de Tetelcingo.

Aquí es donde podemos recuperar la pregunta hecha por Serge Gruzinski (1949 -) sobre la colonización de lo imaginario: “¿en qué medida, de qué manera y bajo qué influencia pudo cambiar la percepción indígena de lo real y lo imaginario en estas poblaciones?” (Gruzinski, 2000: 10). Colonizar los pueblos, sus instituciones, es también colonizar la vivencia de sí mismos, de su vida, de su entorno, de su mundo. Solemos pensar en los antepasados prehispánicos, esos míticos hombres del “Imperio azteca”, cuando hablamos de náhuatl; no obstante, no estamos acostumbrados a pensar en las personas y comunidades que aún persisten. Cuando pensamos en ellas, a veces podemos creer que son mundos con categorías fijas que han sobrevivido los años de conquista, colonia y proyectos de nación. “Yo había empezado por analizar las reacciones de los grupos indígenas a la dominación española, mostrando cómo, lejos de ser mundos muertos o fijados, no dejaron de construir y reconstruir sus culturas” (Gruzinski, 1994: 15). Sin embargo, el mundo de los pueblos jamás podrá ser el mismo, y nos parece que jamás podremos acceder a él con los escritos de la colonia, sus códices o sus diccionarios. Debido a que olvidamos que ellos se crearon ya con la intervención de la mirada de los cronistas y religiosos del siglo XVI (Motolinía, Sahagún, Durán, Mendieta, etc.) y cuando estos mundos idílicos de lo originario trataron de describirse, estaban en contacto con otros mundos que los habían modificado (2000: 11).

La colonia, la colonización, es poner lo mismo en otro territorio, imponer otra realidad por la fuerza a personas que no la conocen, pero que de ahora en adelante deben de “leer” el mundo y “leerse” a sí mismos a través de ello. La descolonización sería buscar lo propio de cada territorio, buscar la co-existencia de diversas maneras de pensar, de ser; la descolonización es hacer consciente lo que la colonización ha interiorizado como propio en cada ser humano.

[...] la América colonial duplica al Occidente por sus instituciones, prácticas y creencias interpuestas. Desde el siglo XVI, la Iglesia trasladó a sus misioneros, quienes difundieron el cristianismo erigiendo por doquier parroquias y diócesis. La Corona española la dividió en virreinos, estableció tribunales, instaló una burocracia en escala continental. Pretendió imponer una lengua, el castellano y durante 300 años sometió a la misma legislación (las *Leyes de Indias*) las inmensidades americanas. (Gruzinski, 1994: 15)

Y para no cuestionar esta interiorización del colonialismo, bien se erigieron en estas tierras los conceptos de sincretismo, mestizaje, hibridación, etc., aunque estas categorías encubren la colonización de cuerpos, lenguas, maneras de ser, pensar, imaginar, que se llevaron a cabo. Los conceptos antedichos brindan bienestar a quienes lo utilizan y ciegan la violenta realidad de la invasión española o, también llamada, la Conquista.

En segunda instancia, es necesario recalcar de una vez por todas y desde el principio que este no es un proyecto en el que se trate de colocar la lengua *muosieûale'* o náhuatl como la lengua apoteótica de todos los tiempos, ni que sea mejor o peor que el castellano o que otras variantes del mismo náhuatl. Debemos de entender que esto no es una investigación que pretenda situarse en las relaciones jerárquicas o de dominación. El camino hacia una descolonización no es invertir los valores, invertir la historia, invertir los papeles sociales; el camino hacia la descolonización es conocer y reconocer lo que históricamente ha sucedido, asumirlo y tratar de caminar hacia otro sentido que el de la colonización. También es necesario cuestionar al mismo *muosieûale'* y a sus hablantes que pretenden normar la lengua y hacerla un denominador común para todas las otras variantes del náhuatl.

El proyecto a desarrollar centrará su mirada en uno de los idiomas que co-existen en el centro de México llamado náhuatl. En la investigación pasada de maestría, descubrimos que el pueblo de Tetelcingo, Morelos (en donde hemos trabajado inclusive con personas nacidas ahí) nombra a dicha lengua como *muosieûale'* (la palabra refiere al sentido "gente" o "personas"), no como náhuatl; la palabra refiere al sentido "gente" o "personas". Profundizamos en nuestra investigación y nos dimos cuenta que, en efecto, no había referencia en los textos de la colonia a la palabra náhuatl; si acaso se le llamaba lengua mexicana o lengua mexica. Partiendo de esto y de muchos más avances encontrados en el camino, nos percatamos que para poder entender el *muosieûale'* había que hacer un largo camino de interpretación para comprender la re-apropiación de la lengua. Claro que surgieron las primeras preguntas: ¿Cómo poder re-apropiarnos de la lengua y qué nos puede abrir el camino desde el náhuatl? ¿Qué método utilizar? ¿Cómo trabajar en el concepto de una re-apropiación de la lengua que no es mía, o no de manera nativa? ¿Cómo hacer un compendio del vocabulario de Tetelcingo sin que sea centralizador del poder y normatizado? ¿Cómo descolonizar? Y, ¿cómo hacerlo desde la filosofía?

Éstas son preguntas que abren nuestro camino sobre el tema que aquí nos preocupa. No obstante, como intuición o pre-comprensión pensamos que la situación debe entenderse en términos del hablante y de sus prácticas de habla. En otras palabras, es en el *habla cotidiana*, la *palabra desplegada, en movimiento*, donde pensamos que se puede encontrar una vereda hacia la descolonización de la lengua y la puesta en jaque del poder que centraliza y domina nuestras palabras. Así, nos encontramos en la actualidad ante un mundo en el que nuestra lengua es aprendida de forma *vernácula*²², usando el concepto de Ivan Illich, pero cuando iniciamos nuestros estudios escolarizados, se convierte en lengua producida. Vivimos en un mundo, desde hace aproximadamente tres siglos, en el que todo puede ser producido, todo puede hacerse y, por ende, intercambiarse monetariamente. Recordemos que Antonio de Nebrija normatizó la primera gramática del castellano, como hemos mencionado ya en varias partes de este trabajo (Fortier, 2016).

Eso era lo que pensaba Nebrija en 1492, el año de la caída de Granada: hacer del castellano lo que había sido el latín para la Roma imperial. [...] Cuando Nebrija va a presentar su gramática en la corte, la reina Isabel se sorprende: ¿qué utilidad puede tener ese libro? Parece que Talavera que asistía a la entrevista, cortó la palabra a Nebrija para responder en su lugar: «cuando Vuestra Alteza haya sometido a pueblos bárbaros y a naciones que hablen idiomas extraños, habrá que darles las leyes que el vencedor impone al vencido; al mismo tiempo, se les impondrá nuestra lengua; esa gramática les permitirá aprenderla, igual que nosotros aprendemos hoy el latín. (Pérez y Santos, 1997: 239).

Cristóbal Colón se encargaba de la colonización de las tierras, los frailes dominicos y franciscanos de la colonización de las almas y Nebrija de la colonización de la *palabra*. Aquí y así, históricamente, empieza a formarse la diferencia entre la palabra común y la palabra del gramático. Pero la palabra, la lengua, el lenguaje, para ser tal debe ser común. Atinente a la reapropiación de la lengua podría pensarse, erróneamente que no habría manera de entenderse con otros si no estamos mediados por un agente externo, externo a la comunidad de hablantes, como la gramática, el diccionario, la autoridad, todos en el sentido académico y del cuerpo de especialistas. Pero olvidamos, quizás porque hemos olvidado en realidad la palabra, que la comunidad es el propósito, la fundación y fundamento del lenguaje, de la lengua, de la palabra. En la palabra común hallamos la comunidad y, probablemente, maneras

²² Define Illich lo *vernáculo* como “[...] la lengua que adquirimos sin la intervención de enseñantes retribuidos” (Illich, 2015: 65) en el sistema del capital. “En Roma se empleó del año 500 a.C. al año 600 d.C. para designar cualquier valor engendrado, hecho en el espacio doméstico, obtenido de lo que se poseía y que se debía proteger y defender ya que no podía ser objeto de comercio, de compra o de venta”. (Illich, 2015: 65).

de co-existir, de convivir a partir de esta *convivencialidad*²³. Una lengua es, porque es compartida por sus hablantes, por una comunidad (no tiene que ser una comunidad de cientos o de miles, sino una comunidad que se encuentre unida por algo común: *común-unidad*).

Entonces, lo que Nebrija ofreció a Isabel, la reina, fue extender su lengua como colonizadora de sus súbditos²⁴. Debemos tener especial cuidado, puesto que colonizar la lengua, las palabras de los hablantes, también es colonizar el pensamiento: el lenguaje como despliegue del pensamiento y el pensamiento como despliegue del lenguaje.

Terminaba, de esta manera, el habla cotidiana como espontaneidad y como contacto con la realidad, y se imponía la palabra como *herramienta*²⁵ para el uso (la dimensión del lenguaje que más gusta hoy en día, sobre todo a la faceta analítica de la filosofía, a la semiótica y a la lingüística). ¿El uso de quién? ¿Del hablante o del poder representado por la reina, la colonia, el letrado, el diccionario? Aquí vemos la mayor diferencia: la dominación de la lengua hablada que se aprende fuera de la vida real contra la lengua en la que las palabras están ligadas a la vida y han sido apropiadas por el hablante y su comunidad, porque la ha obtenido a partir de situaciones reales cargadas de emotividad y sensaciones. El lenguaje se transforma paulatinamente por las experiencias vividas y requiere mucho tiempo para poder “accionar todas las sensaciones de la palabra” (Fortier, 2016).

La lengua vernácula presenta una dimensión de lo vivencial y de la cotidianidad: en un movimiento de abajo-abajo, paralelo y diametral de la vida; anclado este saber en la vida, en el saber cómo, que no se puede enseñar y que no puede estar sino dentro de la vivencia. Por otro lado tenemos el saber de la lengua no-vernácula, cuyo movimiento es de arriba-abajo, teórico en exclusividad: puesto en marcha en las aulas y que no sirve para la práctica puesto que es puramente abstracto; es lo enseñable, lo formal y el saber qué (Fortier, 2016) lengua académica rica en universalidad y conceptos se ve empobrecida frente a la lengua vernácula,

²³ El concepto illicheano de *convivencialidad* es lo contrario a la producción industrial y técnica. Está circunscrita en el reino de libertad individual, que establece relaciones sociales sanas, creativas, espontáneas y éticas no técnicas.

²⁴ Para Nebrija, como para muchos científicos, la lengua vernácula, vulgar, no era lengua: “[...] la lengua suelta y fuera de regla, el habla libre, sin preceptos, en la que diariamente la gente se expresa, que emplea para llevar a cabo su existencia, esa habla popular perjudica a la Corona.” Así, busca que la gente se dedique a la lengua y el estudio de libros dignos y no a historias populares con mentiras y errores. Es una exaltación y un inicio del estado-nación modernomodernos, de la globalización y del imperialismo.

²⁵ También se instauraban las brigadas de alfabetización a las que nadie de nuestros contemporáneos es capaz de oponerse puesto que consideran “la uniformización de la lengua” como “una condición necesaria para la enseñanza de la lectura, indispensable para la diseminación de libros impresos” (Illich, 2015: 77-78); “Nebrija se queja de que la gente lea sin control burocrático” (Illich, 2015: 78). No podría haber tantos libros, pensamos, si todos estuviesen escritos vernáculamente, puesto que se escaparían sin las restricciones gramaticales y semánticas.

rica por su parte en vivencia y sentido relacional con lo que la rodea. El saber más importante de la humanidad ha sido dado por el vivir, por la vida misma, no por el amasamiento de conocimientos no-vernáculos de tipo limitados que impiden la autonomía. Los saberes vernáculos son menospreciados por las academias monopólicas del conocimiento e impiden la *práctica* tan esencial de convivencialidad.

Llamo sociedad convivencial a aquella en que la herramienta moderna está al servicio de la persona integrada a la colectividad y no al servicio de un cuerpo de especialistas. El desafío está en poder apropiarnos de una herramienta convivencial a través del lenguaje vernáculo que nos pueda llevar al cuidado de los unos y de los otros, a la autonomía en la comunidad y a una descolonización. Illich interpreta el deseo de Nebrija por *transformar y hacer un instrumento del habla castellana* por reducir y crear un artificio “de tal forma que todo lo que en adelante se escriba en esta lengua pueda tener un solo y mismo tenor” (Illich, 2015: 81). Así y aquí, encontramos el inicio de la fundación de la *gramática institucional* como el acallamiento de la pluralidad y de la sinfonía, de lo *pluriverso* (a la Walter Mignolo) y de las posibilidades que ello tiene en su capacidad de un todo armónico que no es ni identificación ni fusión. El engaño comienza al hacernos creer que, sin ello, lo que hablamos no tendría ningún sentido y que tampoco estaríamos cantando en el mismo tenor. Otra vez, la lengua, la palabra, surge en la comunidad y a partir de ella; por ello cada comunidad tiene sus matices; la destrucción de la palabra como comunitaria es también la destrucción de la comunidad misma.

El nuevo Estado-nación le quita a la gente las palabras con las que subsiste y las transforma en un lenguaje normalizado que desde ese momento cada uno estará obligado a emplear según el nivel de instrucción que institucionalmente le haya sido importado. A partir de entonces la gente deberá entregarse a una lengua que recibirá de lo alto y ya no a desarrollar una lengua en común. (Illich, 2015: 82)

Y aquí es cuando también se forma el concepto de *lengua materna* que encubre lo que comúnmente creemos quiere decir. Vernáculo es aquello, recordemos, producido en lo doméstico, engendrado, lo verdaderamente maternal. La llamada “lengua materna” es una producción industrial, normatizada, reproducida artificialmente que lo monopoliza todo. La lengua de una madre robotizada que es tan fría y mecánica como la realidad hoy en día de los vientres de alquiler o las prácticas artificiales de inseminación. Un vientre de alquiler que nos

nutre de un falso sentido y nos eyecta al mundo de lo vacío y lo falso. No la leche materna, ni el vientre humano de una lengua que nos nutre en la vitalidad del desarrollo y el calor de un organismo vivo y de un sentido (dirección y significación). Sólo en un mundo en que la lengua es de tal manera, podría la tecnología haber llegado a esta otra forma de relacionarse con la vida. Y así, alumno, que etimológicamente (*alere*) quiere decir el *amamantado enteramente*, pasa de serlo por el pecho a serlo por el biberón, de serlo por la subsistencia comunitaria a serlo por la asistencia centralizada e institucional, de serlo por la producción para el uso doméstico y comunitario (con su propia economía) a serlo para la producción del mercado y el beneficio del capital. Encubrimiento, una vez más, de lo que es maternal²⁶. Este poder del gramático se inviste de madre, como en su momento la Iglesia lo hiciera, impostora de lo que madre quiere decir, o también como más tarde lo hiciera el Estado quien pretende ser madre al acoger y proveer a su hijo. “Antes no había salvación fuera de la Iglesia, en el presente no habrá ni lectura ni escritura –ni incluso, de ser posible, habla– fuera de la esfera de la enseñanza” (Illich, 2015: 82). Fuera del *alma mater*, llamado Universidad, no hay nada que pueda decirse y pueda ser escuchado como válido y propio. La lengua se convierte en la leche en fórmula que el Estado suministra al ciudadano y éste como lo duro masculino que se transfiere las funciones de la mujer como madre.

En cuanto a lo que aqueja nuestra investigación, recordemos que los misioneros de la colonia crearon diccionarios, vocabularios, archivos, listados, etc., donde ellos eran el poder que intentaba comprender para dominar, comprender para centralizar. Si algo nos ha enseñado la lengua *muosieûale'* es que sus variantes dialectales son muchas y que un diccionario no puede pretender abarcarlas en su completud y que en el pasado (no sólo pre-hispánico, sino también en la época romana o en la europa antigua) era más que común que las personas hablaran más de una lengua, muchas lenguas vernáculas, no enseñadas –como en Mesoamérica el náhuatl venía siendo la lengua franca entre las comunidades–.

Así, la idea de diccionario, como centro de poder del habla, en la que los hablantes están controlados por el poder de la lengua del gramático, ha provocado un alejamiento con la experiencia del mundo (interior y exterior, que en realidad son una falsa dicotomía) puesto que ésta siempre está medida y mediada por el lenguaje. En el lenguaje desplegamos nuestra comprensión y nuestra relación con el mundo, con los otros y con nosotros mismos. Pero

²⁶ *Educatio polis* es femenino y refiere a la madre que educa a los infantes (los que no hablan) puesto que la madre alimenta y educa.

cómo poder tener esta experiencia del mundo, los otros y nosotros, si la lengua está normada por una gramática y una significación que monopoliza de manera radical la lengua del hablante. Esta gramática, institucional no olvidemos, monopoliza de tal manera la lengua que muchas veces olvidamos sus propias variables. Solemos desacreditar a quien no habla como las reglas de la institución nos lo han marcado: Cuando digo *ansina* no faltará quien me diga que estoy diciendo las cosas mal, que no hablo bien, que no hablo con propiedad. Para empezar, no solemos recordar que *ansina o así* nos llama a un castellano antiguo y que podría ser un amigo del francés *ainsi*, siendo que en castellano ha cambiado con el paso de los años por *así es* o *así*. No obstante, no deja de ser menos correcto por no seguir las normas institucionales de la lengua. Para continuar, es verdad que no estamos *hablando con propiedad* puesto que hablar con *propiedad* podría bien ser la adquisición del capital, sólo para aquel que tiene la *propiedad de la lengua* como bien consumido, que la privatiza y dice cómo debe de ser para todos. ¿De quién es la lengua? Del hablante y a él debe volver. Para que vuelva, sólo podemos entrever la posibilidad de que se revitalice la relación del hablante con sus palabras. Esas palabras que no tengan que estar mediadas por un poder ajeno a él, sino propio de la lengua. Porque lo más propio de la lengua es que es por y para la comunidad. Debemos entender que esta re-apropiación de la lengua jamás podrá ser una lengua personal, individualista y creada para consumo personal. La lengua, para ser tal, tiene que ser común y así siempre va a haber una comunidad que nos entienda cuando hablamos. La revitalización de la lengua debe ser, por lo tanto, pensada en la comunidad (no estamos hablando de número o de cantidades; cierto que en este mundo parece que únicamente la cantidad importa) y sólo en la comunidad podrá revitalizarse, haciendo un entretejido comunitario que también será un entretejido entre nosotros y nuestras palabras.

La descolonización de nuestro pensamiento, conocedores de la lengua náhuatl en segundo término y no como nativos, es también necesaria para los fines antedichos. Nuestra propuesta no se trata de una inversión de valores, de un abandono de la filosofía, de una dicotomía (otra vez y como siempre) entre Oriente-Occidente, Norte-Sur. No. La descolonización no es el abandono de Europa; la descolonización sólo puede caminar si estamos en comunidad y abiertos al otro. Presupone posturas hermenéuticas y éticas también. La descolonización, y nuestra pretensión en este trabajo, sería no otra cosa que el abandono de las categorías europeizantes o eurocéntricas como centrales y totalizadoras. El abandono

de considerar el norte global, política y económicamente fuerte, como las únicas formas de ser, pensar, relacionarse.

La decolonización no es sólo un proceso académico, sino también cultural, político y económico de resistencia. Este proyecto, nos parece, es sobre todo eso: resistencia. Resistencia a las imposiciones de la gramática, de la colonia, de los diccionarios academicistas; resistencia a ideas como, por ejemplo, lengua materna, en donde ésta se opone a la vernácula (lo que surge en el ámbito modesto, no hecho para ser vendido, no supeditado al orden del capital), impidiendo la verdadera nutrición y vitalidad que la lengua materna, por ser madre, nos debería de otorgar.

Así pues, esto es a grandes rasgos lo que nuestra investigación trata de pensar. Lo trata de pensar desde autores de Nuestra América, pero también de más allá de ella; sobre todo, lo trata de pensar desde la lengua misma, desde las etimologías y desde lo que las palabras *nos dicen*, allende lo que dicen. Creemos que en cada lengua se halla una experiencia del mundo que sólo puede ser expresada por ella, y que la lengua misma nos puede servir de guía teórica y metodológica para encontrar caminos a partir de ella y no fuera de ella. Porque estar fuera de ella significaría perpetuar el exterminio y la dominación sobre la lengua misma.

§ 3. Propuestas gramaticales y críticas desde Tetelcingo a partir de los estudios decoloniales.

Siempre que existan nuevas reglas gramaticales, fonéticas, guturales, de pronunciación y representación de sistemas de numeración de una lengua, de la cuál generalmente se tienen investigaciones publicadas y “hechas a la medida”, causarán impacto social e intelectual (Clemente C., 2015).

Todo lo escrito aquí fue recabado del curso de *muosieûale'* en el Centro de Lenguas (UAEM) impartido e investigado por el profesor Cosmos Clemente en Cuernavaca, Morelos en los períodos de 2015 hasta la fecha, de lo creado y recabado por el profesor Tirso Clemente²⁷ y sus cursos en Tetelcingo, Morelos y por lo visto y escuchado por nuestra parte en el pueblo de dicha comunidad desde 2015 hasta la fecha. Primeramente, tenemos que decir que esto parte de la oralidad del pueblo de Tetelcingo. El lector no encontrará una abrumadora citación de fuentes impresas de los occidentes, ya que no es ese el paradigma en el cual estamos transitando. Éste es el de la tradición oral.

Nosotros nos hemos interesado en esta lengua desde antes que estudiáramos formalmente en ella. Repetidas veces se me ha pedido, y aquí introduciré el *yo* en ocasiones, que enuncie mi *locus*. Puede argüirse que este interés vendría siendo el de una mujer con piel blanca con capital cultural e intelectual, de mala conciencia y que busca redimirse por los hechos acaecidos en la historia de nuestro México. Podrán decirse muchas cosas al respecto y todas ellas serán equívocas y caerán en las mismas trampas que critican, puesto que agotarán el presente estudio en las categorías hegemónicas y dominantes creando más abismos que puentes de salvación entre las personas y los pueblos. Soy una mujer *con* piel blanca, no una mujer blanca. Mi esencia no se identifica con mi color de piel, ni se agota en ella; la condiciona histórica y socialmente, pero no es la piel blanca la que habla detrás de estas palabras, esa no soy yo. Justamente lo que Boaventura de Sousa Santos teoriza en su Epistemología del Sur, buscando maneras de concebir a los seres humanos sin agotarlos en las categorías que los clasifican. Agotarán mi ser humano en categorías raciales, de género, elitistas, clasistas, etc. Todos estos agotamientos conceptuales de la vida, definitivamente, agotan. Agotan no sólo las fuerzas de quienes luchamos desde la trinchera o desde la pluma, agotan también los recursos ecológicos que podrían salvarnos. Estamos escribiendo estas líneas a petición y

²⁷ A quienes abreviaremos C. Clemente y T. Clemente para evitar confusiones.

cuestionamiento de los académicos cuya dirección de este trabajo han llevado. Mucho de este trabajo son respuestas a sus propios cuestionamientos, por lo cual el camino aquí cursado a veces tiene sus desvíos o sus retornos. “Son importantes tus coordenadas de espacio y de tiempo en la investigación para que el lector entienda de dónde partes”. No lo dudo; lo que sí dudo es que estas líneas sean vistas como rigor metodológico, porque las narrativas o testimonios (como eso que hacen los que no teorizan a la occidental) escapan a la cárcel de la metodología científicista. No importa mucho, en todo caso, pues no es una metodología la que nos interesa seguir, sino un camino que emprender. Mis coordenadas espacio-temporales son Cuernavaca, Morelos, desde la academia de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos, en un posgrado CONACYT. Tataranieta de los criollos que emprendieron en Guerrero la Independencia (Nicolás Bravo), bisnieta de los conservadores que se opusieron a la Revolución Mexicana (como Felipe Ruiz de Velasco y Leyva, ingeniero agrónomo de Zacatepec). Entonces, he aquí una parte del *locus* del cual me puedo distanciar críticamente; distanciarme de mi propia historia genealógica que, a ojos académicos, condicionan la metodología y el trabajo. Pero mi camino no es un trabajo *sobre* el pueblo de Tetelcingo, sino *cerca* del pueblo, *con* el pueblo, *por y gracias* al pueblo, *para* el pueblo de Tetelcingo. No es desde las categorías que nos separan que intento *pensar*, es decir, *pesar*, *sopesar* y *cuidar* mis palabras, sino en la apertura de la escucha, de la palabra.

Es curioso que *metodología* y *camino* tengan el mismo sentido, pero hoy en día no comparten casi nada. *Metodología* hoy quiere decir el estudio de los métodos; *métodos* a su vez quiere decir la forma de hacer algo. No obstante, etimológicamente, *metodología* vendría del griego *μέθοδος* (méthodos) que quiere decir camino a seguir o más allá, *μετα* (*meta*), del camino, *ὁδός* (*hodós*) (Anders, 2019). La amplitud sobre la diferencia entre método y metodología la abordaremos más adelante en la sección que meditaremos sobre el *testimonio*. Pero, por ahora, podemos decir que el método dejó de ser un camino a transitar para convertirse en la manera de ir más allá del camino. Pero más allá del camino no hay mucho; es el camino mismo el que importa. La metodología la tenemos clara académicamente hablando y ello lo expondremos en líneas posteriores. No obstante, no dejamos de pensar que la idea misma de metodología es inconsistente a la idea de pensamiento de pregunta o de camino y, como antedicho, más adelante se abordará. Camino nos parece una palabra mucho más acorde a lo que en este proyecto se recorre. *Camino*, por su parte, vendría del celta *cammin* y éste de

cam, paso o el lugar donde usualmente nos encaminamos (Anders, 2019). Lo que hemos hecho durante este trabajo es caminar y caminar largos años en la meditación y en la vivencia de este tema. No caminamos un doctorado, una maestría; de verdad que hemos caminado junto a la lengua *muosieûale'* desde hace tiempo. Caminar, como veremos también más adelante, que en *muosieûale'* no quiere decir otra cosa más que pensar, vivir, estar, saber, etc.

Así, nuestras coordenadas son desde la academia, desde el interés personal, humano, desde la preocupación arraigada en la fibra humana que de ninguna manera debiese ser dejada de lado en trabajo académico alguno. Lo difícil es que el trabajo académico pretenda separarnos de la vida y verlo todo como a través de un cristal. Ver cómo son aniquilados pueblos originarios, sus saberes, sus lenguas y que lo único que sobreviva sea nuestro trabajo académico como vestigio de los seres humanos que alguna vez existieron. Esto es a lo que la Epistemología del Sur con Boaventura de Sousa se oponen: a que nuestros trabajos académicos sean desapegados de la realidad; buscan que estén unidos a las vidas de quienes nos permiten realizar estas investigaciones. En la correlación pensamiento y palabra, se piensa porque hay palabras con las cuales pensar y hay palabras gracias a que hay pensamiento, mas uno y otro serían nada sin una comunidad que nos permita hablar, ser escuchado y escuchar.

Ahora bien, una vez expuestas estas coordenadas solicitadas, comencemos con lo propuesto por los profesores Clemente y a exponer las primeras inconsistencias al acercarnos al llamado náhuatl y al mundo originario. Comencemos pensando que siempre nos referimos al pasado de nuestros pueblos originarios como el pasado glorioso del gran Imperio azteca. Pero otro problema se nos presenta en este momento: la existencia y legitimidad del nombre *azteca*. Analizando la palabra *azteca* podremos decir que viene de dos palabras²⁸: *otl* y *tiescatl*, significando lo mismo que *agua* y *espejo* en castellano, respectivamente. De acuerdo con C. Clemente, la palabra *otiescatl* en otra variante sería *atiescatl* (de *atl*), que pudo haber evolucionado a *atescatl*, *atesca* y por metátesis ser cambiada a *asteca*, *azteca*. Siendo así, podría ser la característica de la región del Valle de México y la universalización de la palabra a todos los demás pueblos. Es por eso que ponemos en duda la existencia de los llamados *aztecas* (provenientes de Aztlán) como tal, dado que en realidad pudieron haber sido un

²⁸ Estamos hablando desde la variante de la lengua *muosieûale'* que se habla en Tetelcingo, Morelos. En esta primera parte no normatizaremos las palabras en *muosieûale'* como lo ha propuesto el profesor Tirso Clemente para evitar confusiones dentro de los lectores.

conjunto de pueblos a los que los conquistadores llamaron así o escucharon que otros los llamaron así, como los que viven en el lugar donde hay un espejo de agua. Era, quizás, más bien un grupo de pobladores nahuas que se regían bajo un solo gobierno al que se le denominó por ese nombre; a saber, ellos mismos, los informantes o los españoles. El historiador mexicano Miguel León-Portilla, en *Filosofía náhuatl: estudiada en sus fuentes* (1974), sostiene que el vocablo *México* proviene de la aglutinación de dos palabras en *náhuatl* y una partícula locativa: *metztli*, *xictli* y *co*, refiriéndose respectivamente en castellano a *luna*, *ombligo* y la partícula locativa. Así se ha interpretado el nombre como *Ombligo de la Luna*. De acuerdo con la regla para “aglutinar”, es necesario quitar las partículas *tl*, *tli*, *li*, *n*, entre otras. Si así lo hiciéramos, veríamos que la raíz que debiese conservarse sería *metz-*; no obstante, la que se conservó fue *mex-*. Así, C. Clemente propone otra etimología para México: *mextle* significa lo mismo que *vapor*, *nube*, *humo*, de ahí la raíz *mex*; *tlécu* significa lo mismo que *ascender*, *arriba*. A partir de esto, tendríamos el siguiente vocablo: *Mextle-tlécuntle*, que se sintetizaría en *Mex-écuntle* y en su forma evolucionada *Mexécu'* o *Mexíco* en otra variante dialectal. Así la interpretación que propone es *lugar donde sube el vapor abundantemente*, lo que caracteriza, así, al Valle de México.

Con lo anterior, podemos presentir errores iguales por causa de la gramática latina y castellana que quiso amoldar a ella la lengua *muosieûale'* y que poco a poco iremos exponiendo. El *paradigma de lo novedoso* llamó a Nuestra América un descubrimiento; mientras que el de la *coexistencia* lo llama la invención, puesto que el continente ya existía y tenía un nombre, no estaba oculto ni necesitaba ser descubierto. “*O’Gorman’s argument shows that the image of a new continent discovered one happy day in October of 1492 is, indeed, an ideological construction presupposing that America was an already existing entity awaiting discovery*”²⁹ (Mignolo, 1992: 301-302). Es decir, no sólo no necesitaba ser descubierta, porque ya existía, sino que no era América; devino América por la construcción que Europa se hizo de los *otros* para la formación de su propia conciencia. Lo que Edward Said llama *orientalismo* (1992: 301). Porque Europa occidental, antes de 1492, era una región periférica al mundo islámico, dependiente de él, y nunca centro de la historia (Dussel, 2017: 56). Pero, además, “se tomó *conciencia* de que se estaba ante una “cuarta parte” de la tierra, destruyéndose así la

²⁹ “El argumento de O’Gorman muestra que la imagen del descubrimiento del nuevo continente un feliz día de octubre de 1492 es, en verdad, una construcción ideológica que presupone que América era ya una entidad existente esperando ser descubierta”.

antigua “trinidad” [...] se caía a pedazos la ontología antigua” (57) y nace, a partir del Tratado de Tordesillas (1494) –que divide al mundo entre Portugal y Castilla y Aragón o España–, un nuevo mundo, una nueva legislación, una nueva relación y conciencia del mundo, un descubrimiento, para Europa, de sí misma como dominadora. Este falso “descubrimiento” lo llamamos invención/invasión, que fue lo que sucedió con los territorios de los pueblos de Nuestra América. Quien se *descubrió* a sí misma fue Europa, descubriéndose como conquistadora y expansiva. Así como el *muosieûale*, en América coexistían pluriversidad de pueblos y de nombres para el territorio.

Hoy en día resulta difícil pensar que los incas y los aztecas no vivían en América y más aún que no vivían en América Latina. Hasta comienzos del siglo XVI, el continente no figuraba en los mapas porque no se había inventado la palabra ni había nacido la idea de un cuarto continente. El territorio existía y los pobladores también, por supuesto, pero ellos daban su propio nombre al lugar donde vivían: Tawantinsuyu a la región andina, Anáhuac a lo que en la actualidad es el valle de México y Abya-Yala a la región que hoy en día ocupa Panamá. (Mignolo, 2007: 28)

El paradigma de la coexistencia, además, es el marco en el que se encuentra el pensamiento fronterizo para que se den las historias locales y biográficas, las cuales también tienen un relato sobre los hechos del cruce entre el pensamiento occidental y el originario. Coexisten regiones geográficas, de pensamiento y culturales que permiten la construcción de puentes de entendimiento entre fronteras.

Mignolo nos recuerda sobre la masiva colonización de las lenguas comenzada por la expansión de los imperios portugués y español en el siglo dieciséis (1992: 301). Se define *colonización del lenguaje* como la organización, arreglo o diseño de las lenguas y, por lengua, se refiere al habla y al conjunto de signos que están regidos por normas y convenciones (303). Tanto Edward Said como Edmundo O’Gorman contribuyen a la importancia de la colonización de las lenguas para la construcción de una narrativa del progreso y de la hegemonía. Por ello, Mignolo nos señala, con cuidado, que los académicos de las ciencias humanas han ya construido un argumento para ligar una forma de escritura (la alfabética) con un progreso y estructura tanto económica como política en detrimento de las culturas orales (1992: 302) o, inclusive, de otro tipo de escritura. No las llamaremos ágrafas³⁰ porque no hay pueblo que no haga trazos en este mundo, ya sea en la tierra, en las cuevas, en los árboles, en sus

³⁰ Mismas que Walter Ong intenta diferenciar en su texto *Oralidad y escritura*.

monumentos, en sus textiles, etc. Imponer la escritura glotofonética europea a pueblos que tenían otra manera de trazar en el mundo llevó a reprimir no solamente otro tipo de escritura, sino también otras posibilidades de relación con la letra, con la palabra, con el cuerpo. Pero no sólo eso: además llevó a la transformación de su manera de hablar, de escribir y la idea eurocéntrica de que los pueblos de la hoy América eran menos civilizados porque carecían de letras, de historia (1992: 303).

Reorganizar y rediseñar la forma de escritura de los pueblos originarios e imponerles el alfabeto grecolatino fue una estrategia de conquista y transformación por parte de los españoles (304), para reprimirlos y asimilarlos. Se asumió el alfabeto grecolatino como universal y medida para todas las lenguas existentes, para preservarlas tanto como para suprimirlas y, nos menciona Mignolo, cuando Horacio Carochi dice que al náhuatl le “faltan letras y sonidos”, está ya situado en un posicionamiento de superioridad y de hegemonía con respecto a los pueblos originarios –en este caso, la lengua náhuatl– (304). Pues, no hubo un interés por entender las lenguas en sus propios términos, en sus propios sonidos y trazos, sino a partir de categorías que no le correspondían.

Pese a esto, y continuaremos más adelante con la discusión de Mignolo, aún perviven las lenguas originarias en nuestro país. El INEGI reportó en el 2010 que 1,544,968 personas en México hablan el llamado náhuatl y en 2015 reportó a 1,725,620 hablantes de esta lengua. Aquí presentamos la tabla de la encuesta intercensal de 2015 y la gráfica del aumento de hablantes de lenguas originarias de 1995-2010.

| Lengua indígena | Total | Hombres | Mujeres |
|--|---------|---------|---------|
| Akateko | 2,837 | 1,434 | 1,403 |
| Amuzgo | 57,589 | 27,357 | 30,232 |
| Aguacateco (Awakateko) | 17 | 13 | 4 |
| Ayapaneco | 24 | 20 | 4 |
| Chol (Ch'ól) | 251,809 | 124,762 | 127,047 |
| Chatino | 51,612 | 23,619 | 27,993 |
| Chichimeco jonaz | 2,134 | 1,219 | 915 |
| Chinanteco | 138,741 | 65,273 | 73,468 |
| Chocholteco | 729 | 319 | 410 |
| Chontal de Oaxaca | 5064 | 2,603 | 2,461 |
| Chontal de Tabasco | 27666 | 14,147 | 13,519 |
| Chontal insuficientemente especificado | 1135 | 650 | 485 |
| Chuj | 2890 | 1,388 | 1,502 |
| Cora | 28718 | 14,287 | 14,431 |

| | | | |
|--|-----------|---------|---------|
| Cucapá | 278 | 129 | 149 |
| Cuicateco | 13,318 | 6,170 | 7,148 |
| Guarijío | 2088 | 1,022 | 1,066 |
| Huasteco | 173,765 | 86,574 | 87,191 |
| Huave | 18,539 | 9,268 | 9,271 |
| Huichol | 52,483 | 26,029 | 26,454 |
| Ixcateco | 148 | 74 | 74 |
| Ixil | 103 | 43 | 60 |
| Jakalteco | 527 | 287 | 240 |
| K'iche' | 730 | 452 | 278 |
| Kaqchikel | 61 | 45 | 16 |
| Kickapoo | 124 | 82 | 42 |
| Kiliwa | 194 | 134 | 60 |
| Kumiai | 486 | 265 | 221 |
| Lacandón | 998 | 504 | 494 |
| Mam | 11,387 | 6,001 | 5,386 |
| Matlatzinca | 1,568 | 783 | 785 |
| Maya | 859,607 | 439,657 | 419,950 |
| Mayo | 42,601 | 23,170 | 19,431 |
| Mazahua | 147,088 | 66,772 | 80,316 |
| Mazateco | 239,078 | 113,468 | 125,610 |
| Mixe | 133,632 | 63,191 | 70,441 |
| Mixteco | 517,665 | 242,859 | 274,806 |
| Náhuatl | 1,725 620 | 836,144 | 889,476 |
| Oluteco | 90 | 40 | 50 |
| Otomí | 307,928 | 148,707 | 159,221 |
| Paipai | 216 | 108 | 108 |
| Pame | 12,232 | 5,927 | 6,305 |
| Pápago | 112 | 83 | 29 |
| Pima | 743 | 389 | 415 |
| Popoloca | 18,206 | 8,578 | 9,628 |
| Popoluca de la sierra | 37,707 | 18,396 | 19,311 |
| Popoluca insuficientemente especificado | 6,122 | 3,031 | 3,091 |
| Q'anjob'al | 8,421 | 4,219 | 4,202 |
| Q'eqchi' | 1,324 | 677 | 647 |
| Qato'k | 134 | 96 | 38 |
| Sayulteco | 4,117 | 1,966 | 2,151 |
| Seri | 754 | 375 | 338 |
| Tarahumara | 73,856 | 36,856 | 37,000 |
| Tarasco | 141,177 | 67,203 | 73,974 |
| Teko | 81 | 60 | 21 |
| Tepehua | 10,427 | 5,115 | 5,312 |
| Tepehuano del norte | 9,568 | 4,625 | 4,943 |
| Tepehuano del sur | 36,543 | 17,958 | 18,585 |
| Tepehuano insuficientemente especificado | 170 | 108 | 62 |
| Texistepequeño | 455 | 238 | 217 |

| | | | |
|---------------------------------|---------|---------|---------|
| Tlahuica | 1548 | 716 | 832 |
| Tlapaneco | 134,148 | 64,076 | 70,072 |
| Tojolabal | 55,442 | 27,633 | 27,809 |
| Totonaco | 267,635 | 129,691 | 137,944 |
| Triqui | 25,674 | 11,955 | 13,719 |
| Tzeltal | 556,720 | 273,418 | 283,302 |
| Tsotsil | 487,898 | 237,382 | 250,516 |
| Yaqui | 20,340 | 11,273 | 9,067 |
| Zapoteco | 479,474 | 228,247 | 251,227 |
| Zoque | 68,157 | 34,000 | 34,157 |
| Otras lenguas de América | 1126 | 643 | 483 |
| Lengua indígena no especificada | 101,187 | 52,103 | 49,084 |

No obstante, existen pluriversas variantes de cada una de estas lenguas y sus palabras. Lo mismo ocurre con la que solemos llamar náhuatl: el *muosieûale*³¹ central, *muosieûale'* morelense, *muosieûale'* tlaxcalteca, *muosieûale'* guerrerense, *muosieûale'* tetelcingo, *muosieûale'* huasteco, *muosieûale'* michoacano, *muosieûale'* pipil, *muosieûale'* pochuteco, etc.

Aunando al *locus* de enunciación antedicho, recordemos otro aspecto de él que es el del poblado de Tetelcingo en Morelos y de sus nativo-hablantes. En este lugar, específicamente el profesor Tirso Clemente ha buscado la manera de, en sus palabras, normatizar la lengua, entender las variaciones dialectales, creando un alfabeto y la enseñanza de la lengua *muosieûale'* a partir de Tetelcingo. Tetelcingo es, en realidad, *Téeltzincuntle* o, de manera normatizada por Clemente, *Téeltzinkunfe*, significando lugar de muchos montecitos. Ahí, se dice y dicen sus habitantes, especialmente los más ancianos, que se encuentra la variante idiomática mejor conservada de lo que todos conocemos como *náhuatl*. Es desde Tetelcingo que uno de los representantes de la comunidad, y estudioso de su propia lengua, Tirso Clemente, ha dedicado su vida a la formalización y a la normatización de su lengua, haciendo hincapié en que el nombre de la lengua de los antiguos y los presentes no se llama *náhuatl* sino *muosieûale'*.

Tirso Clemente y su hijo y continuador de su legado, Cosmos Clemente, han sabido “normatizar” la gramática de su lengua, proponer un alfabeto único, al cual le llaman *abechedario* basado en el Alfabeto Fonético Internacional (AFI), y cambiar el paradigma de lo establecido para su lengua a partir de la conquista y la colonia. Esto es un acto de resistencia y de liberación para un pueblo que ha pasado cinco siglos escuchando hablar de ellos, pero no

³¹ Recordándole al lector que es como se le llama a su lengua en Tetelcingo, Morelos.

siéndoles posible hablar. La escritura en alfabeto grecolatino de las lengua indígenas ayudó a los misioneros españoles y letrados a poseer las palabras, pero también a transformarlas, a reprimirlas y suprimirlas imponiendo la lengua castellana y el alfabeto grecolatino para ello (Mignolo, 1992: 306). Pero en esta transformación de la palabra podemos pensar que las personas ya no se reconocían en su propia lengua, en sus propios sonidos y, en esta correlación pensamiento-palabra, tampoco en su propio pensamiento. Pues, la colonización de la palabra es ya una colonización del pensamiento, del cuerpo y de la memoria... todo en donde mora la amplia esfera que es el ser humano.

La tradición humanista letrada del siglo XVI reposaba en la concepción filosófica de Agustín de Hipona sobre una lengua primordial que, por supuesto, debía ser la de la tradición judeo-cristiana, el hebreo (Mignolo, 1992: 309); en este tenor, la unificación de todas las lenguas de la Torre de Babel debiese ser bajo una sola norma y, siguiendo a Lorenzo de Valla, bajo la lengua del imperio más grande del momento: el imperio Romano. Aunque, a diferencia de Lorenzo de Valla, quien buscaba reconstruir el imperio a partir de las letras y no las armas, Antonio de Nebrija vio en las letras *el* arma del imperio (309). Así, y como elaboraremos en el siguiente apartado, las lenguas originarias de América, sus historias, sus gramáticas y sus memorias fueron escritas a través del filtro del castellano, pero de un castellano que ya Nebrija había transformado del habla de las personas al diseño de la palabra a través del latín (309). Es decir, la palabra vernácula a partir de 1492 comenzó a fabricarse, la relación con la palabra cambió a algo fabricable por el ser humano cual arma de conquista, dominación, imperio y colonización.

Así, las historias y las experiencias, las memorias y las narraciones fueron, a su vez, narradas por otros directa o indirectamente (al ser escritas por hablantes de las lenguas, pero asimiladas por externos) a través del castellano latinizado, lo cual significa que las descripciones de lo antedicho ya no fueron hechas por los propios hablantes, en su lengua, con sus palabras y en sus términos, sino que las gramáticas e historias escritas, utilizando el alfabeto grecolatino y las reglas del castellano latinizado, tomaron el lugar de las descripciones propias de los pueblos y de sus interacciones a través de la palabra, al igual que de su registro propio del pasado (Mignolo, 1992: 310). Así, la colonización de la palabra se perpetuó en todas las dimensiones de la vida.

Por ello, el movimiento de resistencia en Tetelcingo a partir de la palabra es uno que puede sentar frente a lo ocurrido en la colonia, porque viene de los pueblos y para ellos. En el alfabeto *muosieûale'* encontraremos letras que están basadas en el alfabeto latino porque es el más usado a nivel internacional, pero solamente los que así se adecuen a los sonidos de las letras; no obstante, no se tomarán las reglas gramaticales del castellano. Aun así, podríamos pensar que sigue siendo tras el filtro del alfabeto grecolatino; pero después de 500 años de conquista, lo que busca Tirso Clemente es apropiarse para su lengua y en sus propios términos lo que hay a la mano. En la lengua *muosieûale'* escribimos con las grafías latinas en el mismo orden (algunas se exceptúan) y así formamos sonidos de distinta naturaleza para poder conformar todo tipo de palabras posibles. Algunas de las que usamos son diferentes a las que comúnmente podríamos encontrar en el alfabeto latino en cuanto a su sonido. Así, tenemos las LETRAS MAYÚSCULAS: A,B,F,H,E,K,L,I,M,N,O,P,S,T,U,X,Y,Z; las análogas son para las minúsculas. Sus nombres son: A, AB, AF, AH, E, EK, EL, EM, I, IN, IP, IS, O, OT, OX, OY, U, UZ. Hemos de decir también que la *F* refiere al fonema *tl* pero soplada o impresionada; al ser un fonema fricativo, se ha reemplazado la *tl* por la *f* que debiese pronunciada de esta manera, implosionada, y no como se pronuncia en el castellano. La *H* por el sonido *ch*; la *L* es soplada también; la *X* es el sonido *sh*; y la *Z* el sonido *ts*. Quizás lo que haga mayor ruido es la letra *F*, por nuestra constante repetición de la *tl* por los historiadores y por la imposibilidad de nuestra terquedad de aceptar que el mundo de los olvidados también puede poner e poner sus reglas. Al ser una consonante fricativa, *F* causa una "fricción turbulenta", estridente, porque se estrechan dos órganos móviles de la boca: labio inferior y los dientes superiores, el dorso de la lengua con el paladar blando o el lateral de la lengua con las muelas inferiores. Las vocales son las mismas que en el español: a, e, i, o, u. Es muy importante que respetemos estas sencillas reglas gramaticales y fonéticas del *muosieûale'* para poder entrar completamente en su correcta pronunciación. También, tenemos acentos fonéticos o diacríticos: acento de prolongación, "˘"; acento ortográfico para enfatizar pero como una vocal aspirada exclamando, "ˆ"; acento fonético de separación para los diptongos, "ˆ".

De esta manera, en Tetelcingo se propone que el *náhuatl* es lo que fue transmitido por los frailes, especialmente los franciscanos, y por los académicos e historiadores. Es lo que ellos llaman el *náhuatl clásico*. Tirso y Cosmos Clemente presentan que lo que está en los libros, al ser los libros el culto del Renacimiento a partir de la idea de un Libro Sagrado (Mignolo, 1992:

314) –herencia judeo-cristiana–, no es lo que refleja la realidad de los pueblos, ni sus usos, ni sus creencias, ni sus ritos, ni su lengua. También, dicen, pudiese ser que fuera en las brigadas de alfabetización de los años 30 en México que se universalizara a todas las lenguas bajo este nombre, ya que en los diccionarios de arte y lengua mexicana de la colonia no aparece tal apelativo³². Además, la grafía latina era carente, por lo que no se pudieron expresar con exactitud los sonidos de las lenguas originarias, inclusive quizá se llegaron a tergiversar. En realidad se trató de forzar una lengua a una mentalidad occidental y a un alfabeto que no reflejaba las tonalidades del *muosieûale*. Lo que se intentó fue hacer una lengua que ellos (los invasores) pudieran manejar, un sincretismo entre la realidad (a medias) y la mentalidad española. Dicho sincretismo es muestra de que la conquista no fue posible; no pudo darse la dominación completa de la realidad de los pueblos originarios. Ellos son muestra viva de la resistencia de las Epistemologías del Sur, de otras maneras de pensar, de ser y de actuar. Lo que sí se dio fue una invasión que trató de aniquilar mediante varios medios y artilugios la mentalidad paradigmática de los antiguos. La dificultad de colonizarlo todo se debe a que la escritura es mucho más precisa de transformar y subordinar a reglas que el habla, porque, aunque las formas de escritura que existían en América prácticamente desaparecieron, siendo reemplazadas por la escritura alfabética grecolatina, el habla no pudo ser tan fácilmente colonizada (Mignolo, 1992: 314). Aquí, Mignolo hace una diferenciación de suma importancia durante su artículo: las lenguas que son predominantemente orales –porque también hacen trazos en este mundo– reposan en la boca y en los oídos, es decir están inscritas en el *cuerpo*, mientras que las lenguas preponderantemente desarrolladas mediante la escritura –porque también hablan pero hoy mediadas por la escritura– son extensiones del cuerpo, fuera del cuerpo. Por ende, los colonizadores tuvieron más éxito en dominar la lengua en su dimensión gráfica que en su dimensión del habla, o lo que Mignolo llama verbal (314). En este tenor, se impuso la idea de *libro* a partir de la idea judeocristiana de libro sagrado, en donde todo el conocimiento se encuentra en un solo libro, lejos de la idea originaria griega de *βίβλος* (*biblos*) donde son varios papiros, rollos, legajos, quizás más parecida a los *amoxtli* de los pueblos, mismo que fueron destruidos por los conquistadores por ser “libros del demonio” (316).

Pero esta diferenciación que hace Mignolo de dentro en el cuerpo para la oralidad y fuera del cuerpo para la escritura parece una dicotomía insalvable que abre una brecha.

³² Como ejemplos, el de Fray Alonso de Molina “*Vocabulario en lengua castellana y mexicana*” (1555-1571) y *El Arte de la lengua mexicana* (1547) de fray Andrés de Olmos y que en el siguiente apartado elaboraremos.

Ambos, oralidad (oído y boca) y escritura (ojos y mano) son parte del cuerpo, producciones (en el sentido de guiar hacia adelante) del cuerpo. La diferencia es que uno se queda materializado en un objeto para la vista y otro se queda materializado en el aire, reduciendo sus ondas infinitamente hasta caer inaudibles para el oído humano. No obstante, quizás el matiz, es más fácil apresar, transformar y colonizar algo que es un objeto físico, material, palpable, manipulable, visible y externo al cuerpo humano, que uno que es imperceptible al ojo, que se resiste a que sea cambiado, que una vez dicho, dicho está, aunque también externo al cuerpo humano. Finalmente, ambos vienen del cuerpo y, en cierta manera, son cuerpo.

Por lo antedicho, el conocimiento, la civilización, la cultura quedó ligada a partir del Renacimiento y el siglo XVI con el libro, objeto y concepto, como lo concebimos hoy, y todo el que no tuviese una forma de escritura adecuada para escribir un libro, a la Nebrija, entonces era considerado bárbaro. Recordando a Bartolomé de las Casas y la descripción que hace del término bárbaro:

- 1) los seres humanos que pierden el control de sí y de sus mentes,
- 2) los que usan un tipo de lenguaje y
- 3) los que lo son literalmente por las regiones habitadas y porque no están

gobernados por leyes ni por justicia (Mignolo, 1992: 318).

Mignolo trata de abordar a la segunda categoría de bárbaros (318), especificando que para los griegos, el bárbaro era aquel que hablaba otra lengua, que balbuceaba, mientras que para la colonia, el bárbaro tenía que ver con la relación conocimiento-libro y con el uso del alfabeto grecolatino. Así, la modernidad-colonialidad, como lo dice tanto Walter Mignolo como Enrique Dussel, necesitaba construir al *otro* como bárbaro: un tipo de bárbaro que se contrapusiera a su "civilización". "La manera más directa de fundamentar la praxis de dominación colonial transoceánica [...] es mostrar que la cultura dominante otorga a la más atrasada los beneficios de civilización" (Dussel, 2007: 57), y estos beneficios tuvieron que ver con la Junta de Valladolid, donde se llevó a cabo un debate de 1550 a 1551 en el Colegio de San Gregorio de Valladolid. A esta junta se le conoce por la famosa disputa o polémica sobre los "indios" de América. En ella, la parte que defendía a los originarios era representada por el dominicano Fray Bartolomé de las Casas y la parte en contra de concederles derechos, por Juan Ginés de Sepúlveda.

Así, los pueblos mal catalogados como orales de la hoy Nuestra América fueron clasificados de acuerdo a una barbarie *ad hoc* a la mejor manera establecida para menospreciarlos. La relación con la letra nos puede ayudar a entender mejor un tiempo y un pueblo, y los europeos del siglo XVI establecieron esta relación como un arma de dominación, como el repositorio del saber, sólo cuando la letra estuviese escrita y a través de una narrativa lineal.

“How can the Amerindians have history if they do not have writing,” were describing the very idea of the activity they were performing: to write history as a linear narrative in which the chain of words (a concept difficult to imagine in a nonalphabetic writing system) was one and the same with the chain of events.³³ (Mignolo, 1992: 319)

Esta idea que Mignolo desarrolla es una que presentimos puede ser clave para entender un pueblo y sus palabras, no antes de que escribieran –porque ese antes es siempre difuso y, una vez más, no concebimos ser humano sin trazos sobre este mundo– sino, y más bien, antes de que una gramática como la de Nebrija se estableciera para regir el mundo. No la gramática natural inherente a *todas* las lenguas, como letra y forma de organización y estructura de las palabras, sino la gramática colonizadora que se instaure como arma para separar, diferenciar y someter. Esa misma separación parece tener su analogía en la separación entre las palabras y la separación de las palabras con el cuerpo que las pro-duce, las con-duce, reposando sus sentidos y sus normas ya no en la comunidad de hablantes o en los cuerpos que habitan o las habitan, sino en una legislación externa que une arma e imperio. La idea de una historia que separa las palabras, por supuesto y unidos a Mignolo, parece ser descabellada para la gente que no piensa a partir de una escritura alfabética y que no se relaciona al habla como una producción de discurso fraccionada por palabras (319). Leer y hablar pueden tener pluriversas posibilidades de relacionarnos con la letra y no siempre la que conocemos a partir del paradigma eurocéntrico de la modernidad-colonialidad.

The *tlamatinime*, for instance, who were used to reading [...] from bottom to top and in a boustrophedon pattern, may have had some difficulties in translating the

³³ “¿Cómo pueden los amerindios tener historia si no cuentan con una escritura?”, estaba describiendo el meollo de la actividad que estaban realizando (los conquistadores): escribir la historia como una narrativa lineal en donde la cadena de palabras (un concepto difícil de imaginar en un sistema de escritura no alfabético) era una y la misma con la cadena de sucesos”.

relationships between words and events, because they departed from their own experience of telling stories by looking at the paintings of pictographic written codices.³⁴ (319).

Este patrón de bustrofedón (*βουστροφηδόν*) quiere decir el giro o turno de un buey, como en la agricultura. Pues, leer tiene una relación con la tierra o la tuvo; como nos recuerda Pascal David, “¿Qué hacemos al leer, cuando repasamos con los ojos los surcos trazados en una página, semejantes a los que traza el labrador en el campo, a estas hendiduras que se hacen en la tierra con el arado?” (2017: 13). Recuerda así que Prudencio habla de los *calami sulci*, como los surcos trazados por el cálamo del buey que labra la tierra y que al hacerlo cultiva, se cultiva como cuando lee; o bien, de la metáfora de Cicerón sobre *cultura agri / cultura animi* como el lugar que permite al ser humano cultivarse y de ahí el verbo *colo / colere* que tiene un doble sentido en los textos latinos antiguos de *habitar* y *cultivar* (15). Por ello, la lectura del bustrofedón que nos ofrece Mignolo en su referencia al mundo originario va ligada al cuidado y cultivo del campo, de la milpa y a una relación con el mundo y las cosas de otra manera; ligada al igual que una lectura que va siguiendo un camino de serpiente, un camino del campo, que abre caminos y que tiene una relación con el mundo de la vida. Quizás, una relación de reciprocidad como la que hay entre el labrador y sus cultivos.

Así, la escritura no puede ser concebida en los pueblos originarios de la conquista como es comprendida a partir de la relación que Europa occidental estableció en el siglo XV con la letra. Aquí resulta relevante la pregunta de Garcilaso de la Vega y de José de Acosta (Mignolo, 1992: 322) sobre cómo podrían tener registro o memoria del pasado los pueblos originarios si tenían una escritura alfabética desarrollada. El primer punto, que con Mignolo apuntalamos, sería que tanto la pictografía como la ideografía son escrituras y letra, si por ello entendemos un trazo que hace el ser humano para comunicar, expresar, contar, etc. Por otro lado, la memoria para nosotros es un archivo o un dispositivo que se activa o desactiva por estímulos externos o internos, un receptáculo de información a la cual acudimos para no olvidar. Pero en ese *no olvidar*, se olvida lo que la memoria es. Pero existe otra manera de relacionarnos con la memoria. *Memoria* tiene por raíz indoeuropea *s(mer)*, que comparte raíz con recordar, cuidar, morar, alojarse (Pokorny, 1959: 969-970); la memoria pudiese ser el

³⁴ Los *tlatinime*, por ejemplo, que estaban acostumbrados a leer de abajo hacia arriba y en un patrón de bustrofedón, podrían haber tenido algunas dificultades para traducir las relaciones entre las palabras y los sucesos, porque ellos partían de sus propias experiencias de contar historias [o contar cuentos] al mirar las pinturas de los códices pictográficos escritos”.

lugar donde habitamos, nos alojamos, me-moramos y donde re-membramos o re-memoramos, volvemos a unir lo separado. Pudiésemos, quizás, entenderla como una manera de vivir, de habitar, de alojarse y/o como algo que registramos y archivamos.

Como vemos, es profunda la incomprensión que se tiene de los pueblos originarios y, también, de otras posibilidades de ser, pensar, sentir, relacionarse, etc. Esta incomprensión la podemos encontrar, primeramente, en el nombre de la lengua, según los habitantes de Tetelcingo. C. Clemente propone que la única relación que pudiésemos encontrar entre *Náhuatl* y la lengua que pretende designar es con la palabra *náúánfe*. *Nahuantle* o *Náúánfe* (con la gramática establecida por T. Clemente) direcciona a la palabra al pronombre personal *Yo* (que en otras variantes será *nihuan* o *nehuan*). No existe como tal una hipótesis sustentada sobre el nombre de los nahuas, nahuatlacos, nahua-hablantes, y lo único que podemos derivar de la etimología es que, quizás, al nombrarse a sí mismos siempre con el pronombre personal, los invasores españoles posiblemente los designaron de tal manera al escuchar el vocablo que los originarios repetían. Debemos comprender que la lengua que llamamos *náhuatl*, tanto en su nombre como en su morfología, gramática y contenido, y que trascendió es la que los franciscanos transcribieron a partir de sus informantes y de la propia interpretación que los españoles dieron a la lengua y a la cultura, Cuando nos acercamos a los ancianos de la comunidad (en este caso de Tetelcingo, Morelos), que no hablan castellano ni han sido castellanizados ni incorporados a la cultura moderna y les preguntamos cuál es el nombre de su lengua, responden *muosieúale'*. Quizás son estos ancianos quienes más apegados están a la tradición de sus pueblos y que poseen la lengua arraigada a la original que se conoció en el siglo XVI.

Al abordar el tema del saber y la subjetividad en el plano lingüístico nos abrimos a un campo que se extiende mucho más allá del bilingüismo, el multilingüismo o el multiculturalismo. Desde los límites lingüísticos, epistémicos y subjetivos se generan nuevas formas de pensamiento, otro pensamiento, otra lógica, otra lengua, como he afirmado en trabajos anteriores. (Mignolo, 2007: 128)

Buscamos dialogar con los hablantes y las palabras *muosieúale'* para generar la posibilidad de puente hacia otra epistemología del saber y del conocer, a partir de otra pragmática y otra ontología no dominante ni estatizada.

Los primeros textos que hablan sobre la lengua casi siempre se refieren a ella como la lengua mexicana o la lengua de los mexicanos (y que es incluso correcta) más que *náhuatl*. A veces también se le llama *mexicatlahtolli* o *tzemanaucatlahtoli*. Se creía además que era una lengua franca en la que había palabras intermedias para poder interactuar unos con otros y que cada quien creaba sus propias palabras. No obstante, podemos rastrear la tradición y encontrar que las palabras no eran invenciones subjetivas, ni era una lengua franca, sino que cada región tenía su variante de la lengua y eran respetadas entre sí. Inclusive se ha llegado a decir que el *muosieûale'* o *náhuatl* es una lengua aglutinante; es decir, que se pueden tomar palabras y pegarlas para crear otras palabras. Empero, las palabras no se construyen mediante aglutinación (como lo marca la gramática “confiable” de Thelma Sullivan en su *Compendio de la gramática náhuatl*), sino mediante yuxtaposición tanto de conceptos como de las palabras o sintagmas. Entendemos que una lengua es aglutinada cuando las palabras son formadas al unir monemas que no tienen relación entre sí o son independientes; cuando adherimos una cosa con otra, cuando la aglutinamos. Cosa que no es así para la lengua en cuestión. Tanto C. Clemente como nosotros concebimos que la lengua *muosieûale'* es una lengua yuxtapuesta, tanto en la gramática como a nivel intelectual. ¿Cuál sería la diferencia que concebimos aquí entre lengua *aglutinante* y *yuxtapuesta*? Una lengua aglutinante podría adherir vocablos sin reglas gramaticales algunas y sin afectar el significado que se diera. No obstante, en nuestro contacto cercano con la lengua, nos hemos dado cuenta de que esto no es posible. Si se *aglutinan* las palabras, como se ha hecho, lo que tenemos son palabras cuya raíz no se puede rastrear y, lo más importante, con las que no hay coherencia ni concordancia con las normas pragmáticas que tal o cual comunidad ha establecido para poder decir ciertas cosas que tengan sentido. La mentalidad *muosieûale'* es distinta a la mentalidad castellana o a la mentalidad actual globalizada y occidentalizada, europeizada, norteamericanizada (y todas éstas, gobernadas por una localidad hegemónica, puesto que no toda Europa entra en esta mentalidad, así como no todos los occidentes ni todas las naciones globales). Tratar de traducir directamente la manera en la que pensamos o hablamos en nuestro idioma nativo a otro idioma lo único que puede causar es que busquemos forzar otra lengua a nuestra mentalidad. Así como se ha hecho tantas veces por los estudiosos de otras culturas, antropólogos, historiadores, etc. Pensamos que es, más bien, una lengua yuxtapuesta, ya que sí hay reglas gramaticales para poder crear conceptos *yuxtapuestos* y, además, reglas

pragmáticas que establecen una pauta máximamente local para poder decir tal o cual cosa que sea comprendida dentro de la comunidad en la que se enuncia. Yuxtaposición no en el sentido de confrontación, sino de poner junta una palabra a otra, para crear no sólo una palabra nueva sino también un nuevo pensamiento. Los conceptos formados en el *muosieûale'* son *yuxtapuestos* (en el sentido que aquí hemos tratado) puesto que llaman a la experiencia de la lengua, a la experiencia de las normas sociales que permitieron que tal yuxtaposición fuera posible y a la experiencia del mundo al que remiten constantemente.

De aquí se abren múltiples posibilidades para cuestionar lo que se nos ha transmitido, desde las palabras hasta el pensamiento, sus dioses y su llamada *cosmovisión*.

Las lenguas y su organización jerárquica siempre formaron parte del proyecto civilizador y de la idea de progreso. En rigor de verdad, las lenguas fueron un instrumento clave en el proceso de evangelización y lo son hoy para el desarrollo y la tecnología. (Mignolo, 2007: 94)

De lo que sí sabemos su etimología es de *muosieûalenge*, evolucionado a *muosieûale'*. Miguel León-Portilla menciona en sus textos que *macehualli* era una clase social de la sociedad azteca que designaba a los campesinos; apenas por encima de los esclavos.

La propiedad de la tierra estaba, pues, muy subdividida. Con esta distribución se proveía a la subsistencia del mayor número de familias; pero los bienes así vinculados estaban como inertes, todos los desheredados quedaban fuera del poco movimiento que se operaba en aquella sociedad. La suerte de los privilegiados estaba asegurada, mientras la condición de los Macehualli o plebeyos era dura y afanosa. Así pasa todavía, de absoluta necesidad, aun en las naciones mejor organizadas. Sin embargo, el macehualli era dueño de su fortuna; tenía delante la milicia y el sacerdocio, y con valor, talento y virtud, podría encumbrarse a los puestos superiores; quien no progresaba por ser incapaz de luchar contra el trabajo, de su ineptitud debía quejarse y no del hado. (León-Portilla, 1983: 306-307)

Alfonso Caso menciona en su libro *De la arqueología a la antropología* (1989) que había dos tipos de propiedades, las del *macehual* (plebeyo) y la del *pilli* (hombre "libre"). *Macehualli* y *muosieûale'* comparten prácticamente la misma cadencia musical, las mismas raíces etimológicas que las identifican como dos palabras en dos variantes distintas de la lengua que refieren a lo mismo. Para los historiadores y académicos *macehualli* está escrita en *náhuatl clásico*. Empero es necesario analizar esto. Los originarios y los Clemente arguyen que el *náhuatl clásico* no existe ni existió; fue simplemente un sincretismo entre dos culturas, entre frailes que escribieron un idioma inserto en la oralidad y originarios que, por falta de alfabeto

escrito, no podían plasmar ni su fonética, ni su descripción gramatical y mucho menos su manera perceptual de entrar en contacto con el mundo.

Por esa razón, los misioneros y los hombres de letras se arrogaron la tarea de escribir las historias que, según ellos, los incas y los aztecas no tenían y de redactar la gramática del quechua/quichua y el náhuatl tomando el latín como modelo. (2007: 30)

Se arguye que el *náhuatl clásico*, con su grafía poco acertada, es una imposición desde el mundo castellanizado y el mundo de los intelectuales.

Los historiadores, los antropólogos ni siquiera pueden comunicarse con las comunidades, con los pueblos en su lengua. *Muosieûale'* como nombre de la lengua originaria de Morelos ha sido incluida ya en la "Ley de Fomento y Desarrollo de los Derechos y Cultura de las Comunidades y Pueblos Indígenas del Estado de Morelos", Periódico Oficial "Tierra y Libertad": Órgano del Gobierno del Estado Libre y Soberano de Morelos, núm. 4947 (2012). *Muosieûale'* posee toda la etimología necesaria para desarrollar el significado y la historicidad de la palabra, además de la parte perceptual y *cosmoaudicional* de los pueblos. Estos indicios nos obligan a cuestionar la palabra *náhuatl* y las constantes referencias a esta lengua así designada por algunos historiadores y antropólogos. Partiendo de este punto, los presupuestos históricos, antropológicos, políticos, lingüísticos, filosóficos y científicos tendrían forzosamente que reauditarse para una nueva comprensión de nuestras raíces y nuestro presente (en Tetelcingo, al menos). Como menciona C. Clemente, la conquista actual es el *náhuatl* mismo o, mejor dicho, la lengua misma, ya que tanto los que hablan como los que no *muosieûale'* se encuentran renuentes a nombrar su lengua *muosieûale'* después de 500 años de imposición y de degradación del término mismo.

Muosieûalenfe/muosieûalentle (en su forma evolucionada, *muosieûale'*) significa nación, lengua, sangre, cultura, grupo social o raza. *Muosieûalenfe*³⁵ se encuentra en singular y su pluralización es *muosieûaltenfe/muosieûalte'*. *Muo'/muof* significa lo mismo que mano; *sie'/sienfe* quiere decir lo mismo que uno/una; *ualenfe*, lo mismo que movimiento circular. Clemente entiende por esto "una mano que hace movimientos circulares", "una mano en forma o movimiento circular", que además es la manera en que generalmente ellos hablan: moviendo las manos. Así vemos , y en sus palabras, que al hablar, exteriorizan el mundo no sólo de

³⁵ Que en *macehualli* sería igual: *matl, ce o centle o cente, hualli*.

manera verbal sino también con un lenguaje corporal. También se observa que *sie'/sien'/sienfe* en el sistema de numeración significa mazorca: el maíz que aún no está desgranado que se encuentra aún unido al olote. Tenemos entonces el sentido de unidad que para ellos también es la dualidad. Expresan, además, que mazorca se dice *olof/uluf*, que significa filosóficamente movimiento, unidad y cambio. Así, en una interpretación más allá de su nombre, serían “manos unidas en movimiento circular para el cambio”. C. Clemente se atreve a aventurar una interpretación actual para *muosieûale'*: “pueblo unido y en movimiento continuo para su desarrollo o cambio social”.

Comenzamos, entonces, a entender un poco más sobre el poder de la lengua como arma de dominación y control, sobre los nombres como aquellos que se van imponiendo por estructuras mentales, ya mencionado por Mignolo en los apartados anteriores, que dominan a otras y las catalogan de “antiguas” o “arcaicas”, de “primitivas”, de “atrasadas”. Así, las lenguas de la dominación se enmarcan en el *paradigma de lo novedoso*. Algo parecido, recordamos, sucedió con los nombres América y América Latina.

Vemos, indudablemente, que algo semejante a lo descrito por Mignolo en la división continental y la aplicación de categorías externas a un grupo de habitantes sucedió tanto en nivel macrocósmico como microcósmico. El camino a seguir tendrá que ser una decolonización de las palabras, de las teorías, del saber y del ser de toda Nuestra América; dónde no más reine el silencio de lo *otro* y el monólogo de la civilización (23) dominante, sino que se abra el diálogo con otros paradigmas, con otras maneras perceptuales de concebir el mundo.

Es una decolonización del conocimiento porque la base filosófica de la modernidad se organizó con un sujeto de conocimiento construido a partir del prototipo del hombre blanco, heterosexual y europeo. [...] Y es una decolonización del ser porque el supuesto imperial de que solo una concepción del conocimiento, con su eurocentrismo implícito, permite justificar la inferioridad de todos los sujetos de conocimiento que no son blancos, heterosexuales, hombres y europeos (o descendientes de europeos). (2007: 159)

Lo dicho en el texto de Mignolo, apoyándose en Gloria Anzaldúa, viene siendo radical. El cambio no es sólo de perspectiva inscrita en el mismo paradigma, sino de paradigma mismo que emprenderá el camino hacia repensar la política, la economía, a partir de otra lógica, otro marco del pensamiento y otro lenguaje que lo sostenga (2007: 24-25). Los estudios de los Clemente desde hace 30 años nos han dado nuevos y más cercanos conocimientos sobre la

lengua de nuestros antiguos y ya ha habido varios logros en este aspecto. Inclusive en el ámbito académico empieza someramente, y en Morelos, a nombrarse ya a la lengua como *muosieûale*'. Esto lo podemos encontrar en *el Atlas etnográfico de Morelos* (2011), editado por el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) y coordinado por Luis Miguel Morayta.

Para obtener esta información se pidió apoyo a la señora Martina Pamos Uspango; el intérprete de la investigación fue el profesor Francisco Tenango Pamos; la conversación fue en la lengua *muosieuale*, conocida como náhuatl, ya que la mujer indígena no puede expresarse en otra lengua. (Morayta, 2011: 295)

No todos los investigadores en este atlas llaman así a la lengua, otros regresan a la tradicional palabra *náhuatl*. Empero, vemos que los esfuerzos empiezan a notarse y que el *náhuatl* como dominio de la mentalidad occidental deja inconsistencias acerca de las etimologías (México, azteca, Moctezuma, Teotihuacán, la misma palabra *náhuatl*, etc.). Una vez más, podemos entender estas inconsistencias ya que las gramáticas pasaron por filtros del entendimiento, de la escritura, de las categorías, del dominio, de la colonización del saber y del ser que no correspondían a los originarios. La vertiente propuesta por el profesor T. Clemente abre un nuevo camino en el que *otro mundo sí es posible*, puesto que se enmarca en el paradigma de la coexistencia en la que todos los mundos son posibles.

El camino hacia la decolonización del saber es arduo, hacia la desvinculación, en palabras de Mignolo, del paradigma hegemónico. "Tal como se observa en estos movimientos, la lengua y el poder de los nombres tienen un potencial radical para una «revolución epistémica»" (2007: 133). Pero la vereda ya allanada por T. Clemente pone en marcha los pasos para replantearnos nuevos modos de entender, nuevos modos de ser. Incluso tendríamos que realizar una nueva narración sobre la cultura, sobre la manera perceptual originaria o lo que llamamos *cosmoaudición*, que indudablemente existe, aunque quizás no de la manera en que la concebimos. Además, un proyecto decolonial, como lo menciona Mignolo, no tiene la pretensión de ser totalizador. No pretendemos con esto presentar un nuevo relato que todos los pueblos deban aceptar. La asignatura pendiente en este proyecto cultural, lingüista, social, epistemológico y político para todos los pueblos originarios es pronunciarse como Tetelcingo y establecer en sus propios términos su nombre, su alfabeto y su gramática. Un proyecto decolonial justamente quiere buscar los relatos decoloniales de las subjetividades en la coexistencia; es un proyecto *pluriversal*, *intercultural*, *interepistémico*, *pluricultural* con

más de una lógica y una cosmología válidas. Luchamos contra la incomprensión, porque a la vez somos los primeros que no comprendemos y este doble movimiento de coexistencia nos reclama un mundo en que la dualidad complementaria es habitable. Una *cosmoaudición*, diría Carlos Lenkersdorf (aunque nos reservamos aún el uso de dicho concepto por cuestiones que más adelante abordaremos), que nos permita siempre estar en relación de respeto con el otro, hacia las cosas que nos rodean, con una actitud de respeto infinito hacia toda la naturaleza y nuestros congéneres.

§ 4. Las diferencias etimológicas desde el *muosieûale* y desde el náhuatl.

Una vez establecidas las antedichas líneas directrices, nos dispondremos a preguntar sobre el idioma hablado a un pueblo en específico, Tetelcingo (Morelos), a personas específicas: Tirso Clemente Jiménez y Cosmos Clemente Catonga. Pues, comenzamos a *ras del suelo* con personas de *carne y hueso*. Es necesario aclarar desde este momento que recurrir al plural, el *nosotros*, no busca ni la dimensión mayestática ni, tampoco, el plural de encubrimiento. No es desde la autoridad del *nosotros* que hablamos, ni tampoco desde el encubrimiento del *yo* que escribe estas líneas. Pudiese acercarse más a un plural que empequeñece, y no en una falsa modestia, para poder hablar. No nos empequeñecemos porque el pueblo de Tetelcingo o los maestros Clemente lo sean, sino, y en todo caso, nos empequeñecemos como una estudiante³⁶ que se sienta en la butaca para que el maestro le enseñe mientras ella trata continuamente de aperturar la escucha en *atención y hospitalidad*. Como el llamado diminutivo reverencial del *muosieûale'*, *tzin* o *zin*³⁷, proveniente de *tzintle* (con las grafías de Tetelcingo, *zinfé*), que quiere decir cadera: la cadera que se inclina reverencialmente frente al otro. No es nuestra intención entrar en contacto con este pueblo originario y su lengua con fines de dominación y de extractivismo, como sucedió en la Colonia. Aunque se describe que en lugares como el Colegio de la Santa Cruz de Santiago Tlatelolco³⁸ se buscaba entender a los llamados indios, sabemos que este entender tenía fines evangelizadores, buscando elevar la religión cristiana a la superioridad³⁹ por encima de la de estos pueblos. Se describe al Colegio de la Santa Cruz de Santiago Tlatelolco como un lugar donde

Al mismo tiempo que se lograba el conocimiento de las lenguas, el contacto humano favorecía la adquisición de vivencias culturales de los hablantes de las lenguas mesoamericanas. La vida cotidiana en las escuelas fue un dar y recibir entre maestros y alumnos y esta actitud generó la disposición de comprender y estimar, de compartir experiencias, lo que hoy llamamos vivencias, entendiendo esta palabra como una sensación aprehendida que permanece, pasando a enriquecer la conciencia del que la aprehende. (Hernández, 2007: 71).

³⁶ Como Carlos Lenkersdorf nos ha enseñado.

³⁷ Tirso Clemente hizo un estudio lingüístico y fonético buscando la manera de crear un abecedario o, como lo llama, *abechedario* para encontrar las letras que le dieran el justo valor fonético a su lengua. Más adelante profundizaremos en ello.

³⁸ Como también lo describe fray Jerónimo de Mendieta en *Historia eclesiástica indiana* como un “hacerse indios con los indios” (libro III, cap. XVII).

³⁹ Inclusive, Walter Mignolo nos aclara que el hecho de que hubiera lenguas francas, como la mexicana o la llamada quechua, ayudó a que los conquistadores con fines evangelizadores llegaran a más partes y a más pueblos (1995).

Pero, en este caso, a la inversa y en la búsqueda inversa: no en la conquista y colonización, sino en la decolonización. No obstante, se funda en el enriquecimiento de las vivencias compartidas que permitieron dar *sentido* (direccional, corporal y semántico) a este trabajo.

En todo caso, nos rehusamos a utilizar el impersonal, porque eso significaría no responsabilizarse de lo que decimos; por otro lado, nos negamos a usar el ególatra e individualista *yo*, puesto que no hemos elaborado esta investigación solos: nos hemos acompañado recíprocamente, nos hemos dado la mano y, a lo sumo, este trabajo se ha encaminado a través de *mis* manos que escriben las vivencias que han vivido con otros, gracias a otros. Se encuentra en un posicionamiento fundado en relaciones de reciprocidad, respeto y escucha. Esta escritura y el pensamiento que en ella se despliegan no habrían podido ser posibles sin los conocimientos y vivencias compartidas⁴⁰ entre todos los seres humanos que hemos trabajado y vivido para este proyecto. “Puede decirse también que las vivencias adquiridas a través de la lengua actuaron como unidades de traducción de un pensamiento a otro” (2007: 71). Es posible hablar de un entendimiento, porque hay una vivencia que generó *acuerdos*. Nos parece importante aclarar lo antedicho desde este momento. Esto es un trabajo en colaboración que en todo momento debe su ser a los maestros de Tetelcingo y este pensamiento encuentra su completud, es decir su encaminamiento, su consumación, su llevar a cabo, su actuar⁴¹, en el agradecimiento con los otros seres humanos que lo ayudaron a desplegarse. De ahí el *nosotros*, sin separación entre *nos* y los *otros*, sino juntos, yuxtapuestos, cara a cara, para comprendernos en su idioma hasta donde humanamente podamos.

Este idioma es comúnmente llamado náhuatl, pero en Tetelcingo se le conoce como *muosieûale*; a saber, en esta localidad de México no se reconoce el nombre comúnmente aceptado para la lengua de los pueblos originarios de México, especialmente del altiplano central y de América central. Comencemos entendiendo, de acuerdo con la Real Academia Española (RAE), lo que el vocablo *náhuatl* quiere decir. Se define como “sonido agradable” o

⁴⁰ “[...] animales de la casa y del monte; milpa, flores y árboles; piedras, cerros y barrancos; el agua y las nubes, la multitud de cosas que llenan la naturaleza están incluidas en el nosotros” (Lenkersdorf, 2012: 107).

⁴¹ “[...] la esencia del actuar es el llevar a cabo. Llevar a cabo significa desplegar algo en la plenitud de su esencia, guiar hacia ella, *producere*.” (Heidegger, 2013: 15). Lo que en griego entendemos por *ποίησις* (*poíēsis*) que Platón define como “todo lo que hace a un algo cualquiera pasar del no ser al ser”. Recurrimos a este concepto, porque en este trabajo buscaremos puertas de salida en el pensamiento catalogado como occidental, hacia el otro lado. Pues, *ποίησις* sitúa al ser humano en su justo lugar, no ya como creador (a partir de la nada), sino como guía que lleva las cosas a su completud. Quizás, más cercano al pensamiento originario de Nuestra América que nuestra concepción individualista, productivista y utilitarista del hacer.

“sonido claro”; también, a veces, se le llama “sonido dulce”. Buscando posibles caminos hacia la palabra, en ocasiones se piensa que puede venir del verbo *nuhuatl*, que quiere decir un *hablar alto*, verbo que desconocemos. El único verbo, a nuestro parecer, que se asemeja al vocablo náhuatl es *nahua*, que dice lo mismo que cargar o rodear algo con los brazos.

Si viajamos, por ejemplo, a las *artes* y los vocabularios de la época colonial, echaremos en falta el vocablo *náhuatl* desde sus títulos. La primera gramática de una lengua americana fue la escrita por fray Andrés de Olmos⁴² en 1547: *Arte para aprender la lengua mexicana*. De igual manera, tenemos el *Vocabulario en lengua castellana y mexicana* escrito por fray Alonso de Molina (Ilustración 1) entre 1555 y 1571⁴³, y publicado en 1576. En ambos títulos podemos observar que en el siglo XVI al idioma no se le llamaba ni se le conocía como náhuatl, sino como *lengua mexicana*, muy probablemente en relación con los *mexicas* y *Mexico*. Lo mismo en sus demás obras: *Doctrina christiana breve traduzida en lengua mexicana* (1547); *Aquí comienza un vocabulario en la lengua castellana y mexicana* (1555); *Confessionario mayor, en lengua mexicana y castellana* (1565); *Arte de la lengua mexicana y castellana* (1571); *Confessionario breve, en lengua mexicana* (1577). Inclusive, ya entrados en el siglo XVII, tenemos el *Vocabulario manual de las lenguas castellana y mexicana* escrito por Pedro de Arenas (Ilustración 2) en 1611⁴⁴.

⁴² Formaría parte de la llamada expansión misionera y conquista espiritual que se puede abordar con mayor detalle en el libro de Robert Ricard *La conquista espiritual de México*.

⁴³ “[...] entre 1558 y 1559 el también franciscano Maturino Gilberti publicaba un *Arte* y un *Vocabulario* en lengua de Michoacán, es decir en lengua purépecha. Unos años después los dominicos fray Juan de Córdova, fray Antonio de los Reyes y fray Francisco de Alvarado publicaban gramáticas y vocabularios en las dos lenguas más habladas de Oaxaca, el zapoteco y el mixteco” (Hernández, 2007: 70).

⁴⁴ Por mencionar otros escritos, tenemos la *Doctrina [Christ]iana breue y co[m]pendiosa por via de dialogo entre vn maestro y vn discípulo: sacada en la le[n]gua castellana y mexicana* por fray Domingo de la Anunciación, publicada en 1565; el *Arte de la lengua mexicana y castellana* por fray Alonso de Molina, publicada en 1571; el *Sermonario en lengua mexicana* por fray Juan de la Anunciación, publicado en 1577; *Colloquios de la paz, y tranquilidad christiana, en lengua mexicana* por fray Juan de Gaona, publicado en 1582; *Psalmodia christiana, y sermonario de los sanctos del año, en lengua mexicana* por Bernardino de Sahagún, publicado en 1583; *Arte mexicana* por Antonio del Rincón, publicado en 1595; *Libro dela miseria y breuedad de la vida del hombre: y de sus quatro postrimerías, en lengua mexicana* por fray Juan Bautista, publicado en 1604; *A Iesu Christo S.N. ofrece este Sermonario en lengua mexicana* por fray Juan Bautista, publicado en 1606; *Espeio divino en lengua mexicana* por Juan de Mijangos, publicado en 1607; *Arte de la lengua mexicana con la declaración de los aduerbios della* por Horacio Carochi, publicado en 1645; *Arte de lengua mexicana* por Antonio Vázquez Gastelu, publicado en 1689; *Arte de la lengua mexicana según la acostumbra[n] hablar los Indios en todo el Obispado de Guadalaxara* por Juan Guera, publicado en 1692; *Arte de el idioma mexicano* por Manuel Pérez; publicado en 1713; *Arte de la lengua mexicana* por José Agustín de Aldama y Guevara, publicado en 1754; *Compendio del arte de la lengua mexicana* por Horacio Carochi, publicado en 1759; *Arte, vocabulario y confessionario en el idioma mexicano: como se usa en el Obispado de Guadalaxara* por Jerónimo Tomás de Aquino Cortés y Zedeño, publicado en 1765; *Gramatica teorico-practica de la lengua mexicana: Obra utilissima, contiene las reglas suficientes para hablar con perfeccion, y en poco tiempo este precioso idioma* por Pbro. Francisco Rosales y Malpica, publicada en 1873, entre otras.

Hoy, por algún motivo histórico, le llamamos náhuatl o, más exactamente, *nahuatlahtolli* o *náúátlátule* (*náúáfátule*) a la variante de Tetelcingo. Pero en dicha lengua, rastreando etimológicamente, *náúátlátule* quiere decir yo (*náúá*) hablo (*tlátule*); y lo mismo en la variante de los vocabularios: *nahua*, yo, *tlahtolli*, hablo. Molina, en el prólogo a su *Vocabulario*, habla de la necesidad de aprender la lengua para poder impartir la justicia divina y que la razón prevalezca, y utiliza un término conocido comúnmente, *nauatlato*:

Que mayor daño puede ser, ni más contra la naturaleza e inclinacion de los hombres, que siendo naturalmente [según la sentencia de Aristoteles] amigos de conuersación y compañía, les falte el principal medio, para la contractación humana, que es ser el lenguaje vno? Porque mal se puede tractar y conuersar, los que se entienden. Este daño e inconueniente experimentamos en esta tierra, donde puesto caso que la piedad Christiana nos cline a aprouechar estos naturales assi en lo temporal como en lo spiritual, la falta de la lengua nos estorua. Y no es pequeño inconueniente que los que los han de gouernar y regir, y poner en toda policía, y hazerles justicia, remediando y soldando los agrauios que resciben, no se entiendan con ellos, sino que se libre la razón y justicia que tienen, en la intención buena o mala del Nauatlato o interprete. [sic] (Molina, 1571: 5)

Gracias a este texto encontramos que en todo momento se dice “la lengua de los Yndios” o lengua mexicana. Solamente hay una mención de “Nauatlato o interprete”; es decir, *nahuatlato* sería la equivalencia que se pudo dar al concepto de intérprete en castellano y, en todo caso, regresamos al entendimiento de la palabra: *naua tlato* – yo hablo. No podría ser difícil que de esa equivalencia, siglos más tarde, se quisiera ver en el intérprete o *nauatlato* el nombre de la lengua de los mexicanos, puesto que sería lógico pensar que la lengua que habla el *nauatlato* es náhuatl. Nuevamente, encontramos una incompreensión de la lengua misma y de las palabras que los frailes entendían bien, pero, hoy por hoy, se busca entenderlas en los términos castellanizados y no en los propios términos de la llamada lengua mexicana.

Hemos encontrado textos del siglo XIX, posindependentistas, donde se comienza a mencionar la palabra náhuatl. Verbigracia, tenemos *El Evangelio de S. Lucas, del latín al mexicano ó mejor nahuatl* por Mariano Paz y Sánchez, publicado en 1833; *Epítome ó modo fácil de aprender el idioma nahuatl ó lengua mexicana* por Faustino Chimalpopoca, publicado en 1869; *Estudios gramaticales sobre el ‘nahuatl’* por Macario Torres, publicado en 1887. En 1886 tenemos una *Gramática de la lengua azteca o mejicana: escrita con arreglo al programa oficial para que sirva de texto en las escuelas normales del estado* por Miguel Trinidad Palma y es aquí donde vemos, casi finalizando el siglo XIX, un texto donde aún se menciona la “lengua

mexicana” y se le agrega el símil de “azteca”. En el prólogo del texto, Palma menciona que no hay libros adecuados para enseñar el idioma a la juventud y, por ello, ha decidido hacer una gramática, ciñéndose al programa oficial para poder “propagar con facilidad la instrucción” (1886: V). Así recomienda el trabajo de Horacio Carocho⁴⁵, entre otros autores del siglo XVIII, para entender las reglas gramaticales de la lengua “en el orden más fácil y sencillo, evitando el método embrollado que usaron los antiguos” (V). Es en la introducción del texto que comienza mentando la lengua como mexicana, azteca o náhuatl y obvia todos los vocabularios, textos y compendios de los siglos XVI o XVII.

Por otro lado, si nos vamos al *Vocabulario* de Molina, dirigiéndonos a las acepciones donde comienzan los vocablos con la raíz *naua*, encontramos un sinnúmero de acepciones que no tienen, en realidad, relación entre sí a primera vista (véase anexo 3).

Las acepciones que comienzan con *naua* tienen significados diversos y, en los mismos, las definiciones se presentan en infinitivo sin persona que accione el verbo. No obstante, inmediatamente después de las palabras, encontramos la llamada partícula de subpronombre personal de las conjugaciones verbales. Recordemos con lo antedicho que *naua* se equivale al pronombre personal de la primera persona del singular, a saber, el yo. En el caso de *naua*, el subpronombre personal que le corresponde es, según la variante dialectal, *ne* o *ni*; si es un verbo transitivo, entonces le agregamos una *c* o *k*. Si observamos detenidamente estas acepciones (véase anexo 3), encontramos dichos subpronombres personales. Para hacerlo más ilustrativo, mencionemos un ejemplo en *muosieûale*:

⁴⁵ Quien en la “Razón de la obra al lector” de su *Compendio del arte de la lengua mexicana* habla sobre el mexicano y jamás menciona azteca, nahua o náhuatl.

| | |
|---|---|
| <i>Náúá' ne honte' pan'</i> <i>Kuánoúáfanfe.</i> | Con la normatización del maestro Tirso Clemente. |
| <i>Nahuah ne chonte pan</i> <i>Cuahnouahtlantle.</i> | Náhuatl clásico. |
| Yo vivo en Cuernavaca. | Traducción al castellano. |

Por ello, podemos pensar que las entradas del diccionario que comienzan con *naua* refieren a acciones o sustantivaciones que tienen una relación con la primera persona del singular, porque no hay posibilidad en el mundo *muosieúale'* de hablar de algo sin relación a la persona que lo habla y a su cuerpo. En todo caso, si nos acercamos a la acepción *nauatlato* (véase anexo 3), como ya hemos dicho, refiere a un intérprete, según el significado de Molina; esto se escribiría en *muosieúale'* como *náúá' fátu* (*nahua tlatu*, en náhuatl clásico o *nahua tlato*, en otra variante dialectal), que podríamos definir como un *yo hablo*, pudiéndose equivaler a, más bien, el habla y ella misma siempre refiriendo a quien habla. Por su parte, la entrada *nauatl* (ilustración 4) dice “cosa que suena bien, assi como campana &c. o hombre ladino”; no encontramos, entonces, ninguna referencia a la apelación de la lengua como náhuatl.

A su vez, si buscamos el primer arte de una lengua americana⁴⁶, el de Olmos, tenemos a la mano únicamente algunos folios en un acervo digital y la obra de Rémi Siméon *Dictionnaire de la langue nahuatl o mexicaine, rédigé d'après les documents imprimés et manuscrits les plus authentiques et précédé d'une introduction, par Rémi Siméon, editeur de la grammaire mexicaine du P. André de Olmos* de 1885. Además, en 1993 se publicó el *Arte de la lengua mexicana* con una introducción de Ascensión y Miguel León Portilla. La lengua mexicana fue considerada lengua franca, puesto que se entendía en toda Mesoamérica, siendo, junto con el inca y el quechua, de las más habladas. “Y no fue casualidad que correspondiera al náhuatl, según ya vimos, ser el primer idioma americano que contó con una gramática, la de Olmos (1547), y un diccionario, el de Molina (1555)” (León-Portilla y H. León-Portilla, 2013), puesto que, siendo la lengua más hablada, era necesario hacerle una gramática. Este nuevo modelo de Olmos es la

⁴⁶ “Correspondió, sin embargo, al náhuatl –idioma hablado por los mexicas o aztecas y por otros muchos contemporáneos y predecesores suyos, como los toltecas– ser el primero en el Nuevo Mundo en tener arte o gramática, y ciertamente de extraordinaria precisión” (Hernández y León-Portilla, 2002: VI).

primera gramática del Nuevo Mundo, de una lengua originaria basándose en la gramática latina y, sobre todo, en la de Antonio de Nebrija (Hernández en Nebrija, 2014: XXXVII). Así, comencemos con fray Andrés de Olmos (1491-1571), quien llega a las tierras llamadas Nueva España en 1528, siéndole encomendada la tarea de realizar una gramática de la lengua mexicana y quien confiesa en su *Carta dedicatoria* la difícil tarea que significó hacerla:

Porque son ellos muy parcos en el hablar y en este género de docencia inexpertos, de tal suerte, que con muchos rodeos y con una gran multiplicidad de palabras, acercándonos a los secretos de esta lengua e inquiriendo de ellos apenas, como dicen, pudimos sacar algún vocablillo de su lengua. Por lo cual, como alucinados, olfateamos o adivinamos qué piensan o quieren pensar. (Olmos, 2002: 8).

Lo cual nos da una idea de las dificultades que se han presentado al pretender hacer una gramática de esta lengua que no tiene relación con las gramáticas realizadas en Europa. Por su parte, en el acervo digital de *Brigham Young University Library, Digital Collections*, hallamos el *Arte y vocabulario en lengua mexicana* por Andrés de Olmos, el único lugar donde pudimos acceder al vocabulario facsímil. Ahí encontramos en la hoja 246 del documento original, página 91, fólter 5, caja 51, del registro, la entrada *ninauatlatoa* con la traducción, *saber la lengua*, que, en todo caso, debiese ser *yo sé la lengua*.

En el diccionario de Rémi Siméon encontramos las siguientes entradas con *naua* (véase anexo 3). Como se puede observar, igual que en las imágenes anteriores de Molina, para ser considerado el náhuatl una lengua aglutinante, el vocablo *naua* no parece tener ninguna estabilidad en el significado. Comencemos con la acepción *nauati* que Siméon equivale a “hablar alto; tener un sonido fuerte, un buen son, hablando de una campana” (Siméon, 2010: 305), donde pudiese ser que derive del verbo *nahuatilestle*, en su evolución *nahuatile*, mismo que también encontramos en la propia página como “honrado, autorizado, que observa la ley; *ni-nahuatile*, estar autorizado para ejercer un cargo, un empleo” (2010: 305). Esto nos lleva a recordar lo antedicho sobre un verbo existente, *nuhuatl*, que desconocíamos. Las acepciones que prosiguen en dicha página ya a partir de *nahuatile* tienen que ver con la ley, lo que es observado, las órdenes, la obligación. Eso hasta que llegamos a la entrada *nauatini*, “sonoro, que da un sonido claro y precioso. R. *nauati*” (305); de ahí se pasa a *nauatiteua*, *nauatitih* y, finalmente, *nauatl o nahuatl*, “Que suena bien, que produce un buen sonido, etc.; sagaz, astuto, hábil. || Ling. Lengua mexicana, es decir, lengua armoniosa, que agrada al oído. R. *naua*”

(305-306). Guiándonos por la referencia con que se termina la acepción, regresamos en el diccionario a la palabra *naua* y nos encontramos con la siguiente definición: “danzar dándose las manos, concordar, ir en cadencia” (303), lo cual nos deja en el desconcierto total, porque nada tiene que ver con la acepción dada a la palabra *nahuatl*. Por último, continuando con las entradas posteriores a *nahuatl*, tenemos *nauatlaca* o *nahuatlaca*, “Nombre dado a las tribus mexicanas que salieron de *Aztlán* y se establecieron en el *Anahuac*; de ahí la denominación de *anahuatlaca* (cf.)” (306); al confrontarlo como lo pide, la entrada dice “habitantes del *Anahuac*⁴⁷” (28), y la entrada *Anahuac* dice:

Cerca del agua, del mar, etc., sirve para designar ya sea el valle de México, donde antaño existían grandes lagunas, ya sea los litorales marítimos, o cualquier otro lugar donde abunde el agua. R. *atl, nauac*. (28)

Claro que, de ahí, *atl* refiere a *agua* y *nauac* a “Cerca, en sitio próximo. Se une: 1] a los sustantivos: *anahuac* o *anauac*, sobre el agua, cerca del agua; *quauhnauac*, cerca, próximo a los árboles” (303). Pues, encontramos cómo dentro del mismo texto de Siméon hay estas inconsistencias en los sentidos de las palabras, aunque todas tengan una acepción que con el paso de los años se ha estimado como verdadera. Posteriores a la entrada *nauatlaca*, tenemos *nauatlalia*, “inquierir con habilidad” (306); *nauatlatalhuia*, “servir de intérprete a alguien, hablarle en *nauatl*” (306); *nahuatlato*, “intérprete, el que habla *nauatl*. R. *nauatlatoa*” (306); *nauatlatoa*, “hacer de intérprete” (306); *nauatlatoquepa*, “traducir” (306); *nauatlatoquepa*, “interpretación, traducción. R. *nauatlatoa*” (306). Aquí acaban las entradas que tienen que ver con llamar a la lengua *nahuatl*, pero son evidentes las inconsistencias que se encuentran y la imposibilidad de rastrear la palabra *naua* con un significado estable. Por lo cual pensamos que lo más cercano es lo que ya hemos mencionado: *nahua tlahtol*, yo hablo; o bien, una deformación de los habitantes cerca del agua, *anahuatlaca*. Por su parte, *tlatoa* es definido como hablar, cantar (674); *tlatoani*, como “El que habla bien, purista” (674), o sea, lo que nosotros hemos equivalido a “emperador azteca”. *Tlatolli* es palabra, relato, historia; en su forma plural reverencial, *tlatlatolli*, “(Olm.), exhortaciones y principalmente discursos de los padres a los hijos” (678). Así, haciendo una profundización en el texto mismo de Siméon,

⁴⁷ “Que comprendían varias tribus: *Xochimilca, Chalca, Tepaneca, Colhua, Tlahuica, Tlaxcalteca* y *Nahua* o mexicanos (Clav.)” (Siméon, 2010: 28).

encontramos que el texto da vueltas en sí mismo y nos lleva de una entrada a otra sin realmente aclararnos nada.

Lo que mencionan Tirso y Cosmos Clemente es que la lengua que ellos llaman *muosieûale'* fue tergiversada por los conquistadores, quienes buscaban equivalencias apresuradas de las palabras de los originarios en la lengua castellana, como si el trabajo de traducción significara únicamente el pasar códigos de una lengua a otra, además de utilizar como base la gramática castellana de Elio Antonio de Nebrija (1444-1552).

Con ingenuo anacronismo han criticado algunos modernos lingüistas a los dichos frailes por haber tomado como modelo para sus trabajos el *Arte* y el *Vocabulario* de Nebrija [...] No siguieron ellos al pie de la letra a Nebrija como muchos gratuitamente lo han supuesto [...] Nota Olmos:

En el arte de la lengua latina creo que la mejor manera y orden es la que de Antonio de Nebrija sigue en la suya; pero porque en esta lengua [el náhuatl o mexicano] no cuadra la orden que él lleva por faltar muchas cosas que en el arte de gramática se hace gran caudal, como declinaciones y supinos [...], en esta lengua no se tocan. Por tanto no seré reprehensible si en todo no siguiere la orden de Antonio. (León-Portilla y H. de León-Portilla, 2013)

Por lo que vemos en el texto de Olmos y de Molina, su búsqueda es enseñar cómo hablan estos pueblos, a veces utilizando la gramática de Nebrija, “ya que su obra gramatical y lexicográfica sirvió de modelo para codificar numerosas lenguas nuevas que hasta hoy perviven” (Hernández en Nebrija, 2014: IX), y a veces encontrándola inservible. Como inservible veremos más adelante que también son las grafías y los sonidos que en castellano se pueden reproducir para plasmar la lengua llamada *muosieûalte'*. Más que una traducción como equivalencia de un signo por otro, al tratar de llevar una voz a otra, es decir, palabras de un idioma a otro, lo que es necesario hacer, lo que nos falta por hacer, es evitar pensar en términos, en gramática y en mentalidad eurocéntrica; es incorporar en nuestra vida todo el ser *muosieûalte'* para poder entenderlo y evitar tergiversaciones. Pensamos que es necesaria la apertura hacia la percepción *muosieûalte'*, hacia la inclusión de las comunidades originarias en la producción de su misma lengua. Ésta es la nueva tarea que existe hoy en día. La lengua aún no se extingue, aún sigue abierta la veta cultural enorme que debemos atrevernos a tocar, a entrar y a hacernos parte de ella.

Además de esta inconsistencia en la definición del vocablo que nos concierne, es necesario hacer ver que a las lenguas de los pueblos originarios no siempre se les otorga el

estatus de idiomas y se les degrada estultamente a dialectos como desde la historia occidental había acaecido. Con esto se entendía que era una forma de comunicación menor a la de un idioma o una lengua, puesto que carecía de escritura y características gramaticales establecidas por quienes decidieron que toda lengua debiese cumplir con estas dos cualidades. Dado que dialecto proviene del latín *dialectus* y éste del griego *διάλεκτος*, quiere decir *diálogo, conversación, manera de hablar*. Así se ha minimizado ante los ojos del mundo, de los criollos, de los mestizos y de los nativos mismos a las lenguas originarias. También podríamos pensar que hoy lo que llamamos idioma no es más un *diálogo, conversación o manera de hablar*, sino más bien la estatización espacial en una gramática legislada.

Refiriéndonos a acepciones dadas en diccionarios de terminología lingüística, podemos encontrar las siguientes definiciones de Marouzeau y de Lázaro: dialecto como “la forma particular adoptada por una lengua en un territorio determinado [...] el leonés o el aragonés no son dialectos. O dicho de otro modo, el castellano –con respecto al latín– es tan dialecto como el leonés o el aragonés” (Alvar, 1961: 52). Es, claramente, la geopolítica y la historia la que ha hecho que un dialecto se imponga sobre otro y que termine siendo el que “se cultiva literariamente y es vehículo de obras de alto valor estético, mientras que los otros quedan postergados en la modestia de su localismo” (52), como si fuera menospreciable la modestia frente a la dominación geopolítica e histórica de una lengua. Para Manuel Alvar, la *lengua* no puede ser equiparada al *dialecto*, porque la primera “se opone” por ser un idioma netamente diferenciado a cualquier otro, retomando a Marouzeau (53).

Si buscamos el sentido de *lengua* en el diccionario de la Real Academia Española (RAE) nos encontraremos, dentro de las que nos interesan, que se define como

lengua

Def. 2. Sistema de comunicación verbal propio de una comunidad humana y que cuenta generalmente con escritura.

Def. 3. Sistema lingüístico considerado en su estructura. (2019)

Así, en un primer sentido, el *muosieûale'* no tiene nada de distinto de las acepciones de *lengua*, puesto que es “verbal”, es “compartido por una comunidad humana”, “cuenta generalmente con escritura” y tiene una “estructura”. Por su parte, *idioma* es definida por la propia RAE como “‘idioma’. Def. 1. Lengua de un pueblo o nación, o común a varios” (2019). De igual manera, no encontramos discrepancia entre la idea de una lengua originaria y un pueblo que

la habla y que por tanto tiene la “categoría” de lengua. Como hemos dicho antes, *dialecto* proviene de la voz griega que quiere decir diálogo, conversación o manera de hablar. Pero si nos vamos, nuevamente, a lo que la RAE dice de *dialecto* en su Diccionario de la Lengua Española, aparece lo siguiente:

dialecto

Def. 1. Variedad de un idioma que no alcanza la categoría social de lengua.

Def. 2. Sistema lingüístico considerado con relación al grupo de los varios derivados de un tronco común. *El español es uno de los dialectos nacidos del latín.*

Las anteriores acepciones nos presentan dos problemáticas. La primera, y que nos gustaría resaltar, es el final de dicha definición que enuncia “que no alcanza la categoría social de lengua”. A saber, lengua, para la centralidad de la RAE, es una categoría social. O, quizás, ¿habrá querido decir el *estatus social*? ¿La *clase social*? Porque, ¿a qué se refiere con el no alcanzar la categoría social de lengua? ¿Hay acaso una categoría social para la lengua? Nos parece a simple vista que lo anteriormente citado carece de sentido; lo analizaremos más detenidamente.

Alvar jerarquiza los conceptos lingüísticos que para él no deben confundirse:

a) lengua, b) dialecto, c) habla regional y d) habla local (1961: 55). Así, nos define la *lengua* como

Sistema lingüístico del que se vale una comunidad hablante y que se caracteriza por estar fuertemente diferenciado, por poseer un alto grado de nivelación, por ser vehículo de una importante tradición literaria y, en ocasiones, por haberse impuesto a sistemas lingüísticos de su mismo origen. (55)

Con ello pone de realce que la lengua tiene que ver con ser una propiedad de una comunidad de hablantes, que ha quedado fija dentro de los estándares establecidos como tradición literaria, que tiene un grado de nivelación –es decir, de estructura, cohesión, unidad– y, finalmente, que se ha impuesto por encima de las demás. Pues, la definición de *lengua* tiene más que ver con las adecuaciones a lo establecido y normado que a la palabra, al habla o a sus hablantes. O, como dice, “cuando se cumplió ese momento, el castellano alcanzó la dignidad de lengua; se convirtió en vehículo cultural y expresivo de una comunidad de origen heterogéneo y, paralelamente, el leonés y el aragonés fueron decreciendo (60)”. Siguiendo este hilo de

pensamiento, un dialecto adquiere *categoría de lengua* cuando logra imponerse a las demás (en el caso del castellano, al aragonés y leonés) o eliminar otras (mozárabe, riojano). *Ergo*, la categoría de lengua logra su heterogeneidad, completud, diferenciación y tradición a partir de la aniquilación de otras.

En cuanto a *dialecto*, lo define como “un sistema de signos desgajado de una lengua común, viva o desaparecida; normalmente, con una concreta limitación geográfica, pero sin una fuerte diferenciación frente a otros de origen común” (57). ¿Esta no tan fuerte diferenciación se debe a si ha sido normada por una gramática que establezca las peculiaridades de la lengua? O, ¿es que *lengua* se diferencia en términos de un dialecto con su poder de imposición sobre otros? Si el castellano se diferenció del leonés o el aragonés, pudo haber sido más por cuestiones geopolíticas que por el *status* mismo de la lengua con, por ejemplo, la *Gramática* de Antonio de Nebrija, que separó diferencialmente el castellano que debía hablarse correctamente y con propiedad del que no.

Finalmente, en la antedicha jerarquización, tenemos *hablas regionales* y *hablas locales*. Las primeras las define como “las peculiaridades expresivas propias de una región determinada, cuando carezcan de la coherencia que tiene el dialecto” (60); es decir, como algo menos que dialecto, porque “han abandonado el uso escrito para limitarse a ser manifestaciones orales” (60). Las segundas son

Estructuras lingüísticas de rasgos poco diferenciados, pero con matices característicos dentro de la estructura regional a la que pertenecen y cuyos usos están limitados a pequeñas circunscripciones geográficas, normalmente con carácter administrativo (municipio, parroquia, valle). (60)

Pues, de esta manera, podemos observar que dicha jerarquización está constituida por la dominación de una geografía y la supremacía política y lingüística de un pueblo sobre otro. Hay, así, en *lengua*, *idioma*, *dialecto*, *hablas locales* una geopolítica que marca sus diferencias y obvia completamente la dimensión de la palabra como relaciones establecidas en las lenguas con el mundo, con los otros, consigo mismo y con las palabras mismas; los *sentidos* de las palabras son olvidados aquí: los *sentidos* como dirección, los *sentidos* del cuerpo y los *sentidos* como *significados*.

Siguiendo a Martínez Marzoa, *λόγος* (lógos) estaba ligado con el verbo *λέγειν* (*légein*), que a su vez, aclara Marzoa, significa *decir*; ya que *decir* siempre está significando otras cosas

(Martínez Marzoa, 2010: 18). El decir siempre es relacional y dirige a las cosas y éstas lo sostienen tal y como es. *Λέγειν*, por otro lado, también responde a la voz griega *λέγω* (*légō*): “recoger, reunir, juntar; elegir, escoger, contar, enumerar, computar; referir [...]” (Pabón, 2009: 365). El decir, donde se instauro el *λόγος*⁴⁸ (que ya viene dado por el pensamiento de Heráclito), significa, desde el inicio, un juntar y un elegir de ciertas cosas. Decir lo que ciertas cosas, elegidas, electivas, en relación, son y al mismo tiempo delinear a las otras. En este tenor, Martínez Marzoa explica que *λέγειν* significa este reunir que es caracterizante y selectivo, “que concede a cada cosa su lugar, su carácter, su ser; esto es ciertamente lo que acontece en el decir [...]” (Martínez Marzoa, 2010: 18). Pero aclara Martínez Marzoa que *λέγειν* no es una facultad del ser humano sino “el tener lugar de las cosas” (18) y cuando se enfrenta una cosa a otra pero como distancia, apertura/abertura que diferencia lo que una cosa es de la otra y hace ser esta cosa lo que es y la otra lo que es.

No decimos que más allá del decir «humano» haya otro *λέγειν* que sea el tener lugar de las cosas, la apertura, etc.; lo que decimos es que lo que hay en el decir logrado, en el poema que lo es, no es la operación de un «sujeto» o ente particular, sino precisamente el *λέγειν* como la distancia o apertura de la que acabamos de hablar, la cual no ocurre de otro modo ni en otra parte que precisamente en el decir logrado, en el poema que lo es. (18).

Así, tenemos siguiendo a nuestro autor que *λέγειν* tiene el significado del decir, pero también el del poner, dejar yacer o reunir en el sentido de dejar ser, de llevar al ser o de dar-lugar-a. Éstos últimos siendo los significados en la lengua indoeuropea. En este dejar ser es el que todo poeta, en el sentido griego como el que *encamina* las cosas al ser, permite la apertura de la *palabra* y la *palabra* en lo que le da lugar; es decir, viene siendo el lugar de las cosas.

⁴⁸ En la Teogonía de Hesíodo, el poeta inicia diciendo: “Ante todo existió el Caos” (Hesíodo, 2003: 99), y en la edición mentada se halla un pie de página que explica que el Caos es el vacío sin límites, que está abierto, representando el espacio. De igual manera, Martínez Marzoa explica el concepto de Caos en la obra de Hesíodo: “Después de la larga invocación inicial a las musas, la «Teogonía» de Hesíodo empieza con las palabras *ἢ τοι μὲν πρότιστα Χάος γένητ’* que son algo así como decir que lo primero de todo es Χάος. La palabra Χάος significa precisamente apertura, grieta, abismo (el verbo *Χάίνω* significa: abrirse la tierra, abrirse una herida, abrir la boca). Es ni más ni menos que lo que venimos llamando la distancia, el «entre», etc. Más arriba hemos citado, a propósito de «mito» y «logos», un ejemplo del cotidiano despiste de nuestra contemporaneidad en el uso de palabras tomadas del griego; ahora nos encontramos con otro ejemplo de lo mismo, no sólo porque vemos que Χάος no tiene nada que ver con el «caos», sino también porque nuestra contemporaneidad tiende a contraponer «caos» a «cosmos», cuando κόσμος es otra de las palabras de Heráclito para lo mismo que λόγος y φύσις, o sea, para lo mismo que designa el Χάος de Hesíodo. Lo que hemos descrito como la apertura o el «entre» o la distancia por la que esto es esto y aquello es aquello, los dioses dioses y los hombres hombres, etc., es pura y simplemente el ámbito o el dónde o el lugar del «tener lugar» de las cosas” (Martínez Marzoa, 2010: 21).

La acepción antes citada y la comúnmente aceptada de *lengua*, refiere a un *estatus social* o a una *clase social*; entonces lo que se llama *lengua*, tendría que ver con la propiedad tanto económica como intelectual de un pueblo y con el lugar que el centro de poder le ha asignado – o si ella misma se erige como centro de poder-, cerca de él o en la periferia del mismo. Así, según esta acepción, la categoría de *lengua* no tendría nada que ver con cuestiones filosóficas, lingüísticas, gramaticales, sino con cuestiones de *estatus social* conferido por... ¿quién? Por otra parte, es difícil desentrañar el significado de *la categoría social*, puesto que parece haber una falta de comprensión de lo que una lengua quiere decir. Para ello, y porque nos es necesario desde nuestro horizonte de comprensión buscar pórticos de salida, podríamos regresar a Aristóteles, no olvidando también el camino etimológico. En el Libro I 1253a10 de la *Política*, Aristóteles dice que

La razón por la cual el hombre es un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario, es evidente: la naturaleza como decimos, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra. (1988: 51).

La dimensión del habla, de la palabra es estructural para el ser humano y fundante de su pensamiento y de su ser social, en este mundo y con otros seres humanos. Es por naturaleza *social* porque tiene habla y porque la palabra ha fundado ya la dimensión social del ser humano, siendo ella misma *social*. Envuelto en la disertación sobre la felicidad y la amistad, en el Libro IX 1170b11 dice

[...] el ser es deseable, porque uno es consciente de su propio bien, y tal conciencia es agradable por sí misma; luego debe también tener conciencia de que su amigo existe, y esto puede producirse en pensamientos, porque así podría definirse la convivencia humana, y no, como en el caso del ganado, por pacer en el mismo lugar.

Pese a todo esto, es curioso el dato que bajo este pensamiento el castellano no fue más que dialecto, entonces, hasta 1492 cuando Antonio de Nebrija escribió la primera *Gramática de la lengua castellana*.

En esta línea de pensamiento no olvidemos, la consigna de Antonio de Nebrija justifica su proyecto geopolíticamente en tres momentos. El primero en su dedicatoria a Isabel la

Católica donde declara la importancia que esta empresa tendría para con el imperio⁴⁹ y la grandeza del mismo:

Cuando bien conmigo pienso, mui esclarecida reina, i pongo delante los ojos el antigüedad de todas las cosas que para nuestra recordación i memoria quedaron escriptas, una cosa hallo i saco por conclusión mui cierta: que siempre la lengua fue compañera del impero i de tal manera lo siguió que junta mente començaron, crecieron i florecieron i, después, junta fue la caída de entrambos. (Nebrija, 2014: 3)

Con estas palabras de Nebrija se enmarca un proyecto que hoy llamamos globalización y que arranca con esta primera gramática, conocida por los frailes de la Nueva España⁵⁰, de una lengua vernácula moderna que, finalmente, encuentra su reposo, puesto que “no tiene casa en que pueda morar” (Nebrija, 2014: IX). Como menciona Mignolo, es la *colonización de la lengua* a partir de Nebrija que comenzó, dado que éste sabía el poder que significaba el unificar una lengua a través de su gramática, enseñándola a los bárbaros, al igual que controlar sus lenguas al escribir sus gramáticas (Mignolo, 1992: 307). Nebrija presenta a los letrados humanistas del siglo XVI y ahí comienza el proyecto de la modernidad mediante la conquista y colonización de la letra como trazo grecolatino y glotofonético. Esta globalización inicia con la uniformización de todos los hablantes porque dice Nebrija que

los miembros e pedaços de España, que estavan por muchas partes derramados, se reduxeron e ayuntaron en un cuerpo e unidad de reino [...] lo cual hace que florezcan las artes de la paz entre las primeras, la lengua” (2014: XXIII).

Sienta, así, a la lengua como una posibilidad geopolítica de uniformización de lo que a partir de 1492 empezaría a nacer como España, una sola y no ya las Españas. Ésta es su segunda justificación, porque lo que busca Nebrija es que todos hablemos en un mismo tenor y se extienda esta lengua allende los mares. Por ello es que hablamos de globalización: en este

⁴⁹ Esta famosa frase del Prólogo a la *Gramática* de Nebrija se sabe que estuvo inspirada en Lorenzo Valla, quien, por su parte, considera que la “hegemonía lingüística *no* va necesariamente de la mano de la política” (Nebrija, 2014: 4), ya que Roma perdió su poderío, pero de alguna manera pervive en las lenguas del mundo. No obstante, Nebrija sostiene lo contrario y a modo de regla: la lengua sí es compañera del imperio “y sobre todo el modelo del latín y de Roma calca la historia del hebreo y el griego y eventualmente el castellano” (4).

⁵⁰ “El resultado fue que se imprimió sin cesar, a tal grado que se considera que es el “libro escolar más difundido en la época moderna”, según la opinión de dos estudiosos nebrisenses, Miguel Ángel Esparza y Vicente Calvo. “Y hay que recordar que un buen número de ejemplares eran enviados a América en la Armada de Indias [...] para gramatizar las lenguas de la inmensa Babel americana que, poco a poco, enriquecieron el estudio del universo lingüístico” (Hernández en Nebrija, 2014: XIX).

mundo en que todos hablamos más o menos con el mismo código, tenemos una lengua franca para todo el mundo (hoy, el inglés; pronto, el chino, el árabe), vestimos igual, consumimos lo mismo, escuchamos la misma música, etc. El tercer momento de su justificación es cuando nos dice que la lengua y esta gramática son necesarias para conservar lo que se diga, lo que digan los cronistas y los historiadores.

No es por casualidad que podamos hablar de 1492 como el inicio de la modernidad, que las lenguas del continente que hoy habitamos hayan sido subordinadas a una sola que perduraría y cuya pervivencia estaba garantizada por la desaparición de las otras. Ignacio de Osorio dice que “Nebrija vino de España detrás de los conquistadores” (1980: 28), puesto que los hijos del gramático fueron concedidos la cédula para la venta de la obra en las Indias (Bermúdez, 1946: 1029-1032). Veremos que esta introducción en la Nueva España fue central para el Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco, donde confluyeron el latín, el castellano y las lenguas originarias (Hernández en Nebrija, 2014: XXXVI).

Describe Hernández que Olmos, gracias a Nebrija, pudo textualizar la lengua, pudo arrancarla de la realidad para representarla en sus elementos gramaticales (en Nebrija, 2014: XXXVIII). Pero este arrancamiento significó la pérdida, como dicen los profesores Clemente, de la mentalidad, de la vida, de la corporalidad, del mundo *muosieûale'*, haciéndola entrar en una bella jaula de oro, pero jaula al fin. De ahí es que podemos encontrar las inconsistencias antedichas y muchas otras que nos saltan a la vista cuando comenzamos el estudio de la lengua. Además, la adecuación que hace Olmos de la gramática nebrijiana, misma inspirada del latín, para el hoy llamado náhuatl presenta sus grandes dificultades:

La realidad es que en la lengua náhuatl las palabras, con frecuencia, se presentan “ayuntadas” formando una unidad, fusionadas fuertemente entre sí después de haber perdido parte de su sufijo y a veces de su prefijo, es decir *compuestas* (de *cum-ponere*), poner juntamente, dispuestas alrededor del verbo y formando cuerpo con él en una palabra-frase; formando una unidad morfosintáctica diríamos hoy. (Hernández en Nebrija, 2014: XXXIX)

De esto y de lo que los profesores Clemente nos han enseñado es que emana la búsqueda de un método de la *yuxtaposición* como posibilidad de encuentro, de diálogo y de escucha. En el *muosieûale'* las palabras están relacionadas y forman un cuerpo con el cuerpo que las mienta, que las nombra. Las palabras, dicen Tirso y Cosmos, no se aglutinan, sino se yuxtaponen, se juntan, se conjuntan, se conjugan y juegan una nueva realidad, un nuevo sentido, un nuevo

significado. Lo que buscamos y buscaremos en este trabajo son teorías, conceptos, caminos, transportes que nos ayuden a situarnos junto a la lengua *muosieûale*'. Para quienes aún no pueden salir de la metafísica occidental, les parecerá que son metáforas o lenguaje metafórico; siguiendo a Martin Heidegger, considerar la poesía como metafórica es continuar la tradición metafísica que considera a la poesía viles mentiras; es seguir pensando como se ha hecho hasta ahora desde que Platón expulsó a los poetas de su República por mentirosos; es seguir encerrados en la modernidad que los estudios decoloniales critican, donde sólo lo científicamente comprobado es verdad. No por encima de ella, no por debajo de ella, no lejos de ella, no enfrente, no atrás, sino *junto* a lengua *muosieûale*'. Lo visualizamos así –pedimos disculpas al lector por tan burda imagen–: el pensamiento es camino y para que dos pensamientos, divididos por un río que los separa, se encuentren, deben posicionarse en el exacto lugar donde se abra un puente. Este trabajo es la búsqueda de ese vaso comunicante entre una orilla y otra. Lo que decimos, nuevamente, no es metáfora metafísica, sino un *es* que a ojos de la metafísica occidental sólo le corresponde a la ciencia natural, medible, verificable, cuantificable y predecible. Este trabajo *es* transporte y *es* vaso comunicante, *no* metafóricamente sino esencialmente, es decir, en el *es*, buscando escapar al exponente hoy de la metafísica occidental: el reduccionismo científicista y academicista.

Regresando a la discusión sobre Olmos, parece ser que él tiene muy claro que las formas de decir de la lengua mexicana y las del castellano son muy distintas, siendo necesario adecuarse no “como la gramática sino como la lengua lo pide y lo demanda” (2002, 2.a parte, cap. 7), y todo esto, claro, con el fin de gramatizar para conquistar, para evangelizar, para hablar todos en un “mismo tenor”. Así, las herramientas para analizar la lengua mexicana no emanaron de ella, sino de las gramáticas europeas:

Analogía y anomalía fueron las herramientas para codificar nuevas lenguas y crear una tradición gramatical mesoamericana a partir de la tradición grecolatina, del paradigma de Antonio, reinterpretado con imaginación, creatividad y sensibilidad para captar y aprehender las lenguas de la Babel americana. (Hernández en Nebrija, 2014: XLII)

Por ello, las inconsistencias y la doble dominación ejercida, la de la espada y la de la letra, han participado en la conformación de lo que hoy llamamos náhuatl clásico, pero que no se conforma con las lenguas de los pueblos vivos. Nebrija es más que un gramático y su gramática es más que un libro, es un “paradigma en toda su plenitud dentro de la tradición

gramatical de Occidente” que, sin lugar a dudas, vino a modificar la lengua mexicana y todas las vidas, la historia, la comprensión y las relaciones que se establecieron con el mundo, con los otros, con nosotros.

Como hemos visto con anterioridad, si nos apegamos a la etimología de las palabras, puesto que en ellas se halla la historización, la fundación de un primer *sentido* y la práctica social a la que responden, del ser humano en su devenir y de lo hablado mismo, no encontramos una clara raíz que nos dé luz al sentido del nombre *náhuatl*. Aquí es dónde hace eco la voz de Walter Mignolo con la diferenciación de las palabras y las cosas que “denotan”. Hace eco, además, la necesidad de regresar y desenterrar arqueológicamente el *locus de enunciación* particularmente distintivo que interpela la realidad sobre los pueblos originarios y las categorías del pensamiento occidental que se les han impuesto. Por este camino nos unimos a la propuesta de Mignolo y otros teóricos de Nuestra América que intentan una transformación de la geopolítica del *saber* y del *ser* del conocimiento para transitar del paradigma “occidental” de lo novedoso, que no termina siendo otro que el del descarte (*¿Descartes?*), al camino pluri-versal de la coexistencia que fue iniciado por Guamán Poma de Ayala al escribir en 1615 su propia versión de la invasión española al imperio inca: *Nueva Crónica y buen gobierno* (que nos hace recordar a las juntas de buen gobierno de la lucha zapatista). El modo moderno de pensar lo novedoso llamó a Nuestra América un descubrimiento, mientras que el de la *coexistencia* lo llama la invención/invasión de Nuestra América, lugar que cada pueblo tiene su propia forma de nombrar, cuyos nombres no son reconocidos. Es este el marco en el que se encuentra el pensamiento fronterizo, ese buscar vasos comunicantes, lugares de *yuxtaposición*, donde las historias locales y biográficas también tienen un relato sobre los hechos del cruce entre el pensamiento occidental y el originario.

La visión de los hechos y la concepción del mundo aportadas por los hombres de armas o los jesuitas españoles (y luego, por los viajeros y los filósofos franceses y británicos) estaban arraigadas geográfica e históricamente en lenguas, memorias e historias que poco tenían que ver con la visión y la concepción del mundo de los intelectuales que hablaban aimara o náhuatl, cuyas geografías y biografías se apoyaban en otras memorias e historias. (Mignolo, 2007: 35-36)

Este locus de enunciación que hemos mentado ya es el del poblado de Tetelcingo en Morelos desde sus nativo hablantes. Ahí, se dice y dicen sus habitantes, se encuentra la variante

idiomática mejor conservada de lo que todos conocemos como náhuatl. Precisamente, es desde Tetelcingo que se ha normatizado⁵¹ la lengua y, además, han establecido el nombre real: *muosieûale*.

De esta manera, en Tetelcingo, especialmente los profesores Clemente, proponen que el náhuatl es lo que fue transmitido por los frailes, principalmente por los franciscanos, y por los académicos e historiadores de renombre. Es lo que ellos llaman náhuatl clásico a partir de la lucha independentista, ya que es a partir del siglo XIX que se le llama así. Poniéndonos a pensar, ¿cómo podrían identificarse los ahora independientes mexicanos criollos con una lengua llamada también mexicana pero que no era el castellano? ¿Cómo podrían diferenciar el español de Castilla del español de México evitando confundir la lengua nacional con la lengua de los que llamaron indígenas con toda la carga racista y clasista? Lo que se intentó es hacer una lengua que los conquistadores pudieran manejar, entender, codificar, utilizar para dominar; un sincretismo entre la realidad (a medias) y la “mentalidad española”. Dicho sincretismo muestra que la conquista no fue posible, que la dominación completa de la realidad de los pueblos originarios no se pudo dar. Pero esta tergiversación ha logrado la aniquilación de lo que no se ha dejado subyugar. Lo que sí se dio, como dicen los pueblos, es una invasión que trató de aniquilar su manera de concebir y de relacionarse con el mundo. Frantz Fanon, el filósofo caribeño, quien considera que hablar es hacerse cargo de una cultura, señala que

[El] colonialismo no se contenta con imponerse sobre el presente y el futuro de un país dominado. Al colonialismo no le basta con tener a un pueblo entero en sus garras y vaciar la mente de los nativos de toda forma y contenido. Por una especie de lógica perversa, también se apodera del pasado de los oprimidos y lo distorsiona, lo desfigura y lo destruye. (Fanon en Mignolo, 2007: 107)

El camino hacia la decolonización del saber es arduo, hacia la desvinculación, en palabras de Mignolo, del paradigma hegemónico. “Tal como se observa en estos movimientos, la lengua y el poder de los nombres tienen un potencial radical para una «revolución epistémica»” (Mignolo, 2007: 133). Pero la vereda ya allanada por Tetelcingo pone en marcha los pasos para replantearnos nuevos modos de entender, nuevos modos de ser. Incluso tendríamos que realizar una nueva narración de los pueblos que coexisten. Este es un

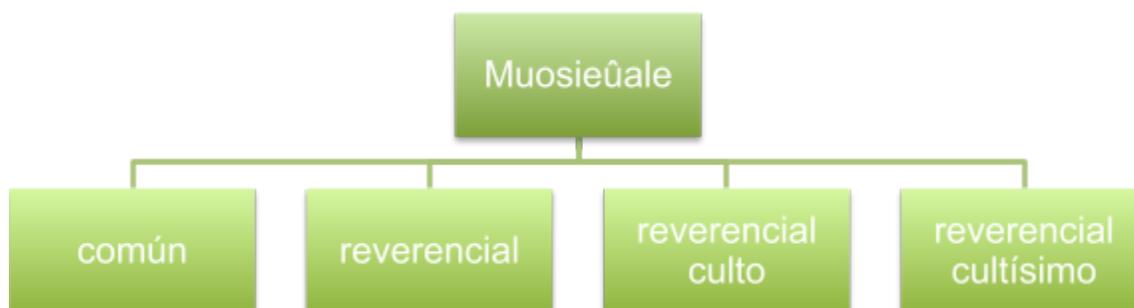
⁵¹ Paradójico: luchan por que su lengua perviva de manera oral, pero ahora son ellos los que se ven obligados a escribir o morir.

proyecto decolonial y posabismal que justamente quiere buscar los relatos decoloniales de los seres humanos en la coexistencia; un proyecto pluriversal, intercultural, interepistémico, pluricultural con más de una lógica y una cosmología válidas. El paradigma establecido por los occidentes, de acuerdo con Mignolo, es el de la novedad y el descarte; el paradigma de lo *multi* en el que sólo un pensamiento puede existir. Por otro lado, el paradigma de la coexistencia para Mignolo es el paradigma de lo *pluri*. Ahí hay múltiples maneras de ser y pensar y todas pueden coexistir si logramos construir puentes.

La necesidad de un estudio como el presente trae, una vez más, a la discusión las problemáticas del lenguaje y de la centralización del poder abismal mediante el esencialismo y el universalismo. Además, el entendimiento de los pueblos originarios de México y de Nuestra América no puede ocurrir ya más a través de las teorías establecidas desde otras localidades. Lo que el *muosieûale'* y las variantes del náhuatl nos ofrecen es entender que las lenguas están ligadas a su localidad; ofrecen esta experiencia corporal, puesto que el lenguaje siempre es desde un cuerpo y un hablante, por lo que ninguna lengua puede estar, en realidad, regida y universalizada por un poder centralista. Concebimos que las gramáticas establecidas intentan universalizar y unificar todas las variantes de una misma lengua, eliminando las diferencias y la periferia.

Capítulo II. Vocabulario-manual de la lengua muosieûale´ para Tetelcingo, Morelos: según se habla en este poblado y aprendida a través de los profesores Tirso y Cosmos Clemente

La lengua *muosieûale´*, como la llaman en Tetelcingo, Morelos, tiene diversos registros en el habla, dependiendo de la posición social en la que el hablante se encuentra:



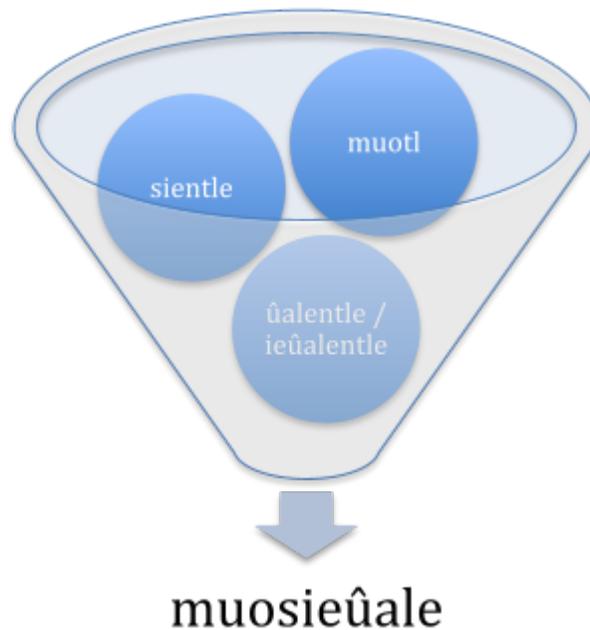
El registro *común* es el destinado para los hablantes durante la infancia y la adolescencia y entre ellos, ya que el registro *reverencial popular* es hablado por quienes ya están casados entre ellos, pero también de niños hacia adultos, hacia las autoridades o entre jóvenes solteros que no tienen ningún vínculo familiar; es un registro que transmite y requiere disciplina y respeto. El estar casado es determinante para acceder a este segundo nivel de registro, ya que este estatus social es determinante en la vida de todo *muosieûalte*. El registro *reverencial culto* es exclusivo para y hacia los jefes de la comunidad, sacerdotes, organizaciones de ancianos (*tátle, nóntle*) y mayordomos, mostrando disciplina y el máximo respeto entre la sociedad de vivos. Finalmente, el registro *reverencial cultísimo* es reservado para el habla con los muertos y otros mundos. De igual manera, existe un registro de confianza que es destinado para hermanos, amigos o familiares cercanos.

Los profesores Clemente hablan de tres evoluciones que ha habido dentro de la lengua *muosieûale´*, mismas que pueden observarse en el nombre que ellos dan a su hablar y a su habitar:



Así, el profesor Tirso Clemente ha incluido el apóstrofe a las palabras que ha identificado como “evolucionadas”, es decir, que han perdido en el habla moderna su sufijo original, pero que, aún así, pueden ser rastreadas hasta el inicio. Por ello, encontramos hoy en el pueblo de Tetelcingo una nueva evolución que ha acortado la palabra *muosieûale'* a *muosieûal'*; como suele pasar en cualquier idioma a partir de las prácticas de los hablantes, como, por ejemplo, en el castellano *oscuro* a *oscur*, *psicología* a *sicología*, etc. Dicho fenómeno lo encontramos comúnmente en la lengua a través de las apócopes, a saber, la supresión de sonidos en el habla, al final de las palabras; no obstante, también pudiese darse como síncopas o aféresis en las yuxtaposiciones de las palabras para la creación de nuevas y nuevos conceptos.

Por su parte, *muosieûalentle* es una *yuxtaposición* de tres palabras originarias:



Muotl equivale a mano; *sientle*, a uno o mazorca y *ûalentle* o *ieûalentle* a movimiento circular. De tal suerte que el profesor Cosmos Clemente interpreta esta yuxtaposición como “una mano haciendo movimientos circulares”, o bien podría ser, con lo expuesto en páginas anteriores, la mazorca, que es la uno, la primera en el contar, el símbolo de la unidad⁵², moviéndose circularmente, como lo es el tiempo cíclico para la mentalidad *muosieûalte*. De igual manera, C. Clemente dice que pudiese ser la interpretación de que un hablante *muosieûalte* cuando habla mueve el cuerpo direccionando las palabras con el mundo que habita y, sobre todo, mueve las manos de manera circular.

Con lo antedicho, y muy brevemente, el ciclo de la vida *muosieûalte* es un ciclo de reencarnación en el que primeramente se nace siendo un ser femenino en el reino humano y, luego, se reencarna en un ser masculino en el mismo reino. Después de estas dos etapas se pasa al reino animal, vegetal y mineral, reencarnando respectivamente en cada género en el orden femenino y masculino. Además, menciona C. Clemente que la mazorca, *sientle*, representa la unidad pero no en una concepción de individualidad, sino de unidad en la dualidad que persiste en el mundo, como lo son femenino-masculino.

Como acotación, ambos profesores Clemente mencionan que los ancianos de Tetelcingo jamás usan la palabra *náhuatl* para referirse a su lengua o a su pueblo, porque esta palabra es propia de los historiadores, arqueólogos, intelectuales, lingüistas, literatos, maestros de normal, académicos, pero jamás de los hablantes de la lengua; a ellos se les enseñó a llamarla *muosieûale*. Por ello, estas voces nos recuerdan a los que nos dice Yásnaya Aguilar (1981-): “Las lenguas son importantes, pero son mucho más importantes sus hablantes. Las lenguas mueren porque sus hablantes son discriminados y violentados” (Barragán, 2019). Son los pueblos los que nombran a sus lenguas, porque ellos mismos son la lengua que hablan y, sin ellos, no tiene sentido alguno hablar de una lengua que no pertenece a nadie, porque acomoda mejor que sus hablantes no existan.

⁵² No de la individualidad porque no existe tal concepción en dicha lengua: cada uno es una unidad de la dualidad masculino-femenino.

§ 1. La normalización⁵³ de la lengua de acuerdo con el Alfabeto Fonético Internacional (AFI)⁵⁴

Al buscar unas grafías que dieran justicia fonográfica a la lengua *muosieûale'*, T. Clemente tomó como referencia el Alfabeto Fonético Internacional (AFI), el cual utiliza el alfabeto latino y es aplicable a cualquier lengua, cualquier país, para poder transformar los sonidos de las grafías y ajustarse lo más posible a los sonidos del habla de una lengua. Las grafías utilizadas para representar fonéticamente la lengua *muosieûale'* no suelen ser pronunciadas como tradicionalmente las conocemos en el castellano o a partir de la etimología latina, sino acorde a la fonética establecida por el AFI. A las vocales se les llama *zeke toskeme* y a las consonantes, *Biebieye toskeme*. Éstas son las utilizadas y no las rige el mismo orden que en el castellano:

| | |
|------------------------|--|
| Alfabeto en mayúsculas | A, B, F, H, E, K, L, M, I, N, P, S, O, T, X, Y, U, Z |
| Alfabeto en minúsculas | a, b, f, h, e, k, l, m, i, n, p, s, o, t, x, y, u, z |
| Vocales mayúsculas | A, E, I, O, U |
| Vocales minúsculas | a, e, i, o, u |

Para la pronunciación, hay diferencias considerables con respecto a la que estamos acostumbrados. La *f* sustituiría a la *tl*, ya que la fonética de *f* en el AFI es un sonido fricativo, justamente el sonido que se representa, no correctamente, con *tl*. Además, esto ayuda a simplificar la escritura de las palabras que suelen ser extensas. Por esto mismo, se escogió la *h* para sustituir el sonido *ch*, típicamente castellano; la *x* sonaría como *sh*, simplificando también la escritura y la *z* *relevaría* a *tz*. La *l*, por su parte, no tiene el sonido de *ele* que tiene en castellano, sino que es fricativa de la lengua contra el paladar.

Así, tenemos los nombres de cada letra o *ïékuelul tukoyuf*:

Letras mayúsculas / *Biébieye ïékuelulme noso kuiquelulme*.

A B F H E K L M I N P S O T X Y U Z

⁵³ Misma que C. Clemente prefiere llamar normatización.

⁵⁴ Para más información sobre esto, se puede consultar el trabajo de investigación previo a éste *De la hermenéutica filosófica a to muosieûal xuhéfápoûal: pensando la palabra poética desde la localidad* (Agraz, 2017).

a ab af ah e ek el em i in ip is o ot ox oy u uz

Letras minúsculas / Zeke iékuelulme noso kuikuelilme.

Como puede observarse, las vocales rigen las tres grafías siguientes, excepto la *u* que sólo rige una.

Al alfabeto *o*, como le llama C. Clemente, *abechedario* se le nombra *muosieûal yiek fáfátul iékuelule* y a la escritura del abecedario, *iékuelul bipuonfe* (escritura en un orden).

a. Equivalencia en la pronunciación de algunos sonidos.

La *F, f* (que se llamaría *atl*, pero con el sonido fricativo *tl*: sonido que se genera friccionando la lengua contra los molares) no tiene el sonido en castellano de *t+l*.

Así se escribirá:

Tlaltenango – Faltenango

Omaxtle – omaxfe

Tieskatl – tieskaf

Teketl – tekef

Tlamachteûone – famahteûone

La *H, h* (que se llamaría *ach*) se pronuncia como la *ch* castellana o *c+h* pero con un sonido más explosivo; en este sentido, no es muda y, por lo tanto, cualquier vocal que se una a esta letra formará una sílaba con un sonido muy parecido al castellano. De esta letra tenemos los siguientes ejemplos:

Chontelestle – hontelesfe

Xuchetl – xuhef

Tlamachteûone – famahteûone

Ukechtle – ukehfe

Machteûone – mahteûone

La *X, x* (que se llamaría *ox*) se pronuncia como la *osh*, parecido al castellano. De esta letra no cambia su uso en la grafía establecida, pero sí su sonido, claramente diferenciado del sonido *h (ch)*. Tenemos los siguientes ejemplos:

Xuchemilku – xuhemilku

Xóxutla – xoxufa

Miexéku – miexéku

Xebetl – Xebef

Xikale – xikale

La Z, z (que se llamaría *utz*) se pronuncia como la *tz* o *ts* castellana o *t+z / t+s*, pero con un sonido más explosivo, igualmente, y parecido al castellano. Algunos ejemplos:

Tzapotl – Zapof

Tzetzekuine – zézekuine

Tzopielek – zopielek

Tzonpantle – Zonpanfe

Tzonfe – zonfe

a. Acentos o *kuotóskef*

Tirso Clemente incorporó acentos para poder diferenciar ciertos sonidos que cambian según las palabras, yuxtaposiciones o registros del lenguaje. Por ejemplo, tenemos el *kuku kuotoskef*, *kukufan kuotoskef* o un acento fonético gutural que permite dar un énfasis a la palabra y reverenciarla. El sonido podría ser descrito como una aspiración proveniente de un golpe desde el vientre. Es el símbolo del acento agudo (´) como por ejemplo en *náúánfe*, *téúonfe*, *ïétule*, etc.

También tenemos el acento de prolongación, *béko kuotoskef* o *békoual kuotoskef*, que suena como si repitiéramos la vocal en la palabra. Se utiliza el símbolo de la diéresis (¨) y como ejemplos: *föbilûo*, *ïétule*, *özopielek*.

Finalmente está el acento fonético de separación de diptongos que nos ayuda a identificar si la palabra es yuxtapuesta, o sea, la unión de dos o más palabras para crear un nuevo significado. En estas palabras hacemos un alto antes de la vocal acentuada y un énfasis para diferenciar este sonido. El símbolo es el del acento circunflejo (^) y como ejemplos se encuentran *famahteúone*, *náúánfe*, *föbilûo*.

§ 2. Muosieûale - castellano

| | | |
|----|--------------------------------|-------------------------------|
| 1 | abisof | nutria |
| 2 | akazabi xuhef | orquídea |
| 3 | äke | ¡ya no! |
| 4 | akuzekuinelesfe | saltar, brincar |
| 5 | albeka nénnextek | azul cielo |
| 6 | alebes ka fapalenfe | muy colorido (aumentativo) |
| 7 | alebes ka híhiltek | muy rojo, rojote |
| 8 | alebes ka kuefa fapalenfe | -ísimo |
| 9 | alebes ka kuefa hehe fapalenfe | super-, -isísimo |
| 10 | alebes ka kuefa hehe híhiltek | rojisísimo, superrojo |
| 11 | alebes ka kuefa hehe kuostek | amarillisísimo, superamarillo |
| 12 | alebes ka kuefa hehe nénnextek | azulisísimo, superazul |
| 13 | alebes ka kuefa hehe xoxóktek | verdisísimo, superverde |
| 14 | alebes ka kuefa hehe yestok | blanquisísimo, superblanco |
| 15 | alebes ka kuefa híhiltek | rojísimo |
| 16 | alebes ka kuefa kuostek | amarillísimo |
| 17 | alebes ka kuefa nénnextek | azulísimo |
| 18 | alebes ka kuefa xoxóktek | verdísimo |
| 19 | alebes ka kuefa yestok | blanquísimo |
| 20 | alebes ka kuostek | muy amarillo, amarillote |
| 21 | alebes ka nénnextek | muy azul, azulote |
| 22 | alebes ka pozobe | muela hinchada |
| 23 | alebes ka xoxóktek | muy verde, verdesote |

| | | |
|----|------------------|---|
| 24 | alebek ka yestok | muy blanco, blancote |
| 25 | alebef | muy, mucho |
| 26 | almulesfe | litros |
| 27 | aloxofe | naranja |
| 28 | aloxófe | naranja (fruta) |
| 29 | aloxotek | naranja, anaranjado |
| 30 | amo | negativismo, no |
| 31 | amokuáfefokaf | demonio o el contrario |
| 32 | antu | Antonio |
| 33 | apuohenfe | danza azteca |
| 34 | apuohenfe | danzante |
| 35 | aselesfe | alcanzar |
| 36 | atulenfe | atole |
| 37 | atultek | atole |
| 38 | axayakaf | máscara |
| 39 | ayófe | calabaza |
| 40 | ayóúáhfe | semilla (sobre todo de calabaza), pepitas |
| 41 | ayóuahmultek | mole verde, semilla de calabaza |
| 42 | ayoxua | gente que se desliza, que esquía |
| 43 | ayútek | calabaza |
| 44 | beko kiotoskef | no se rastreó traducción |
| 45 | bekpale | pala |
| 46 | bekpalenfe | pala |
| 47 | bekpalenfe | algo de madera |
| 48 | bepalef | tabla |
| 49 | bépulenfe | tabla |
| 50 | besbéfe | cuñada (referencia de mujer a mujer) |
| 51 | bexuluf | guajolote |
| 52 | beyatek | largo |

| | | |
|----|--------------------------------|-----------------------------|
| 53 | bívikak | que regresó (fue y vino) |
| 54 | biebef fapouale | narración antigua |
| 55 | biebénfe, biebé zinfe | anciano |
| 56 | biebenzi | anciano en modo reverencial |
| 57 | biebief | tambor cilíndrico |
| 58 | bielek | sabroso, sa |
| 59 | bielek | sabroso |
| 60 | bienfe | dedo meñique |
| 61 | bieye | grande |
| 62 | bieye fátononenfe | presidente, rey |
| 63 | bieye iékuelulen' | mayúscula |
| 64 | bieye iékuelulenfe | mayúscula |
| 65 | bieye non neltokilenfe | madre superiora |
| 66 | bieyetoskef | consonante |
| 67 | bieyezifafe | Venus |
| 68 | bifaluf | correcaminos |
| 69 | bifaluf | hombre alto |
| 70 | bikalesfe | regresar |
| 71 | biketuk | cuidado |
| 72 | bikfa | pasado mañana |
| 73 | bikfa | hasta pasado mañana |
| 74 | bikfa | pasado mañana |
| 75 | bikfa to éta | nos vemos pasado mañana |
| 76 | biluf | paloma, huilota |
| 77 | bipil fayiek héhiua famaktenfe | diseñador(a) de moda |
| 78 | bipil fayiek héhiuananfe | modista |
| 79 | bipil héhiuanenfe | costurero, ra |
| 80 | bipilenfe | vestido, sobre todo de boda |
| 81 | bipuonfe | orden, formación |
| 82 | bizilopohfe | colibrí azulado opaco |

| | | |
|-----|-----------------------|-----------------------------------|
| 83 | bizilopuhfe | huitzilopoztle era un sonile |
| 84 | bízizeke | colibrí |
| 85 | bízizekef | colibrí |
| 86 | cacahuamilpa | lugar de siembra de cacao |
| 87 | cuautla | lugar donde hay árboles |
| 88 | cuitlahuac, kuéfauoke | excremento seco |
| 89 | ebentelesfe | embriagar, debilitar |
| 90 | ehpuhfe | hija |
| 91 | ehpuonatilesfe | barrer |
| 92 | ekn ukehfe | padre soltero, generalmente viudo |
| 93 | ekní souof | hermana |
| 94 | ekní ukehfe | hermano |
| 95 | eknife | hermano |
| 96 | eknífe | hermano (sin género) |
| 97 | eknífe | hermano, na |
| 98 | eknú souof | madre soltera, generalmente viuda |
| 99 | eknúfe | viudo |
| 100 | eknúkehfe | viudo, padre soltero |
| 101 | eknúsouof | viuda, madre soltera |
| 102 | ékuele | cucharero para colgar |
| 103 | ékuelef | cuchara |
| 104 | ékuelul yekpale | butaca |
| 105 | ékuelulúonenfe | escritor, ra |
| 106 | ekuelutilesfe | escribir, inscribir |
| 107 | ekulesfe | escribir |
| 108 | ékuolenfe | escalera |
| 109 | ekxe obeltile | fútbol |
| 110 | ekxef | pie |
| 111 | elbekak | cielo |
| 112 | elbekak | rascacielo, alta |

| | | |
|-----|----------------------|--|
| 113 | elbelesfe | decir |
| 114 | estef | uña |
| 115 | etalesfe | mirar |
| 116 | etatesfe | ver |
| 117 | éte kalaktek | panza sumida |
| 118 | éte xokuotek | panzón |
| 119 | étef | barriga |
| 120 | étef | abdomen, panza |
| 121 | etutelesfe | bailar |
| 122 | etutetilesfe | bailar |
| 123 | étuteuonenfe | bailarín(a), danzante |
| 124 | etutilesfe | ir a bailar (no étuti, que sería "yo me voy a bailar") |
| 125 | exbelesfe | satisfecho en cuanto al hambre |
| 126 | exbí souof | nieta |
| 127 | exbí ukehfe | nieto |
| 128 | exbífe | nieto (sin género) |
| 129 | fábeh siebeuonenfe | bombero, ra |
| 130 | fábeheuonenfe | fumigador, ra |
| 131 | fabiel kuostek | amarillo fuerte o intenso |
| 132 | fabiel fapalenfe | color fuerte o intenso |
| 133 | fabiel híhiltek | rojo fuerte o intenso |
| 134 | fabiel ix fapalenfe | color fuerte y brillante |
| 135 | fabiel ix híhíhiltek | rojito fuerte, brillante e intenso |
| 136 | fabiel ix kákapoztek | negrito fuerte, brillante e intenso |
| 137 | fabiel ix kuökuostek | amarillito fuerte, brillante e intenso |
| 138 | fabiel ix nēnēnextek | azulito fuerte, brillante e intenso |
| 139 | fabiel ix nēnextek | grisecito fuerte, brillante e intenso |
| 140 | fabiel ix xöxoxóktek | verdecito fuerte, brillante e intenso |
| 141 | fabiel ix yēyextok | blanquito fuerte, brillante e intenso |

| | | |
|-----|---------------------------------|---------------------------------------|
| 142 | fabiel kapoztek | negro fuerte o intenso |
| 143 | fabiel nénextek | azul fuerte o intenso |
| 144 | fabiel nextek | gris fuerte o intenso |
| 145 | fabiel xoxóltek | verde fuerte o intenso |
| 146 | fabiel yestok | blanco fuerte o intenso |
| 147 | fabielenfe | fuerte, enojado, molesto |
| 148 | fabipuonane fákuelulnieniextile | computadora |
| 149 | fabítek | cinabrio, bermellón |
| 150 | facuf | carrizos de tierra pero más flexibles |
| 151 | fáfakunextek | grisecito, cenecito |
| 152 | fafäluhteuone ka tepos töfaluhe | chofer de transporte colectivo |
| 153 | fafäluhteuone ka tepostutuf | piloto de avión |
| 154 | fáfanime | preguntas |
| 155 | fahéhibeletilesfe | hacer la comida |
| 156 | fakákófe | divorciado(a), separado(a) |
| 157 | fákakófe | ir a dejar algo |
| 158 | fakaltehfe | lado |
| 159 | fakisko xuhéf | flor que se abre |
| 160 | fakpa tafe | padraastro |
| 161 | fakpa táfe | padraastro |
| 162 | fakpa ye eknífe | hermano(a) de otra madre o padre |
| 163 | fakpa yekní souof | media hermana |
| 164 | fakpa yekní ukehfe | medio hermano |
| 165 | fakpa yeknífe, fakpa eknífe | medio(a) hermano(a) |
| 166 | fakpa zinfé | cintura |
| 167 | fáku souof | hombre homosexual |
| 168 | fáku ukehfe | mujer homosexual |
| 169 | fakuáfe | tlacuache |
| 170 | fakual hiuanenfe | cocinero(a), chef |

| | | |
|-----|----------------------|------------------------------------|
| 171 | fakuekuelesfe | recoger, alzar, levantar |
| 172 | fákuelul hiuane | escritorio público |
| 173 | fákuelul kexteuone | impresora |
| 174 | fakuepunelesfé | rayo, trueno luminoso |
| 175 | fakuitilesfe | pedir prestado, generalmente grano |
| 176 | fakükuléyo | curvita |
| 177 | fakul | media |
| 178 | fakunfe | mitad |
| 179 | fakunfe | 1/2, medida, medio(a) |
| 180 | fákuonextek | ceniza |
| 181 | fakuopepelesfe | pelar, cortar cabello |
| 182 | fákuopépeuonenfe | peluquero(a), estilista |
| 183 | fakuopinkönanenfe | dibujante, muralista |
| 184 | fakuopinköonane | fotocopiadora, fotógrafo |
| 185 | fakuopinköonane | cámara fotográfica |
| 186 | falpeletesfe | dicho de una mujer: peinarse |
| 187 | famabesuti | pasear |
| 188 | famahteuonenfe | maestro, enseñador |
| 189 | famahtil yekonke | dirección |
| 190 | famahtilkalku | escuela |
| 191 | famaka | alimentar |
| 192 | famaka tekepanelesfe | criar, dar de comer |
| 193 | famakanenfe | luchador, boxeador, golpeador |
| 194 | famakatilesfe | alimentar, cocinar |
| 195 | famalakah hiuane | compás |
| 196 | fámamuotinenfe | pescador, cazador |
| 197 | famatkelesfe | palabras sabias |
| 198 | famatkene | historiador, sabio |
| 199 | famekteuonenfe | asesino, matador |
| 200 | famiyoofe | terminación |

| | | |
|-----|-----------------------|--|
| 201 | famuonelesfe | casado(a), matrimonio |
| 202 | fanamakanenfe | vendedor, ra |
| 203 | fanfe | lugar de abundancia, especialmente previo a la conquista |
| 204 | fanibetilesfe | pedir cosas prestadas |
| 205 | fanieniextile | proyector |
| 206 | faniexfe | luz |
| 207 | faniexkuopinköonane | fotocopiadora |
| 208 | faniextile | cañón |
| 209 | fanieztebis | que está amaneciendo |
| 210 | fankuoh fapáteuonenfe | dentista |
| 211 | fankuohfe | diente |
| 212 | fapahutilesfe | tapar, cubrir |
| 213 | fapal hepaktek | rosa |
| 214 | fapalenfe | color |
| 215 | fapalmenfe | colores |
| 216 | fapalotetilesfe | pintarse |
| 217 | fápalule | saludo |
| 218 | fapalulme | saludos |
| 219 | fápalulme | saludos |
| 220 | fapateuonenfe | médico |
| 221 | fapehfe | cama |
| 222 | fápeletilesfe | peinarse |
| 223 | fapépehouonenfe | soldador |
| 224 | fapepelesfe | podar, rasurar, cortar hojas |
| 225 | fapepelesfe | corregir |
| 226 | fapexke | vigilante |
| 227 | fapexkenfe | vigilante |
| 228 | fápexkenfe | velador(a), vigilante, policía |
| 229 | fapeyosulku | baños |

| | | |
|-----|-------------------|---|
| 230 | fapizanenfe | músico de instrumento de aliento, generalmente una flauta |
| 231 | fapoke | abierto |
| 232 | fapópolouane | borrador o limpiador |
| 233 | fapópolouone | borrador |
| 234 | fápopoualesfe | pulir |
| 235 | fapopouone | líquido limpiador |
| 236 | fapuokale | barrer |
| 237 | fapuoketilesfe | lavarse |
| 238 | fapuoulkananfe | ordeñador, ra |
| 239 | fasécomate | gracias |
| 240 | fasolkunmef | cubeta de basura |
| 241 | fatemahiual obele | transportador |
| 242 | fatemahiuane | regla |
| 243 | fatiekextelilenfe | jubilado, da |
| 244 | fatifan toskef | que avienta la voz, bocina |
| 245 | fátouon yesfe | juez(a), en ocasiones de paz |
| 246 | fátouonenfe | gobernante, representante del pueblo |
| 247 | faule | grano de maíz |
| 248 | faulinelesfe | dicho del suelo: temblar |
| 249 | faulinelesfe | sismo, terremoto |
| 250 | faxfouas | pagar a alguien |
| 251 | faxfouatilesfe | pegar |
| 252 | faximanenfe | carpintero, ra |
| 253 | fáximanenfe | carpintero(a), tajín |
| 254 | faxinfanfe | tajín, lugar donde se cepilla la madera |
| 255 | faxinfe | dicho de la carpintería: cepillar |
| 256 | faxotelesfe | te consiento, te lo permito |
| 257 | fayeyecopan | tlayacapan |
| 258 | fayeyekapa.-fanfe | abundancia |

| | | |
|-----|---------------------------------|--------------------------------|
| 259 | fayezminelesfe | dicho de la medicina: inyectar |
| 260 | fayezminkenfe | enfermero, ra |
| 261 | fayiekfoleuonenfe | abogado |
| 262 | fayouaktek | oscuro, oscuro |
| 263 | fayouaktek alebes | muy oscuro |
| 264 | fayul papafouak | maíz ancho o cacahuazintle |
| 265 | fayulenfe | maíz desgranado |
| 266 | fayulente | maíz ancho o cacahuazintle |
| 267 | fazazelitilesfe | orar |
| 268 | fazebelesfe | flojera, pereza |
| 269 | fazéke | flojo, perezoso |
| 270 | fazonananenfe | músico de cuerdas |
| 271 | fazubeuonenfe | charro, rra |
| 272 | fe fayiekfoleuonenfe | electricista |
| 273 | fef | fuego |
| 274 | fekabitilesfe | subir |
| 275 | fékule | escalera |
| 276 | femultek | mole rojo, clemole |
| 277 | fepos fékule | escalera de fierro |
| 278 | feteposyekpaf | cable o conductor eléctrico |
| 279 | fezinfe | piedras molidas, pólvora |
| 280 | fi | que, cual, como |
| 281 | filektek | ceniza negra |
| 282 | filtek | valiente |
| 283 | filxuhf | flor de vainilla |
| 284 | filzapof | zapote negro |
| 285 | fobile | lámpara, aquello que alumbra |
| 286 | fóbilenfe | lámpara, foco |
| 287 | fof | familia, tío |
| 288 | fófaluhkalutile, fäfaluhkezalku | estacionamiento |

| | | |
|-----|-------------------|--|
| 289 | föfaluhalutilesfe | estacionamiento, autobuses en casa |
| 290 | fófatetibe | rogar |
| 291 | fofátetilesfe | pedir perdón |
| 292 | fokaf | señor, humano |
| 293 | fokaf, foka zinfe | hombre, humano masculino |
| 294 | fokiebetilesfe | buscar peón |
| 295 | folecuf | ocote |
| 296 | folenfe | tierra |
| 297 | folfepinelesfe | Dicho del suelo: retumbar, sonar |
| 298 | folkakaûaf | cacahuate |
| 299 | folkuoyuf | tejón |
| 300 | folmimilulpanfe | tierras fértiles, tierra o lugar donde se siembra la milpa |
| 301 | folnepanfe | tierra al lado de... |
| 302 | folpa ye kehpanfe | axila |
| 303 | foltek | tierra |
| 304 | foltenunkunfe | lugar donde la tierra retumba, Tlaltenango |
| 305 | faltiseopan | agua o río abajo |
| 306 | folua | ejidatario |
| 307 | folüa | campo surcado |
| 308 | folxokuf | alumbre |
| 309 | haha xuhef | flor de pitaya |
| 310 | hahaf | pitaya |
| 311 | halonelesfe | escandalizar, gritar |
| 312 | hapingo | chapingo, lugar donde escurre agua |
| 313 | hayófe | chayote |
| 314 | hehef | perro, rra |
| 315 | hehek | amargo |
| 316 | hehepekalenfe | saliva |
| 317 | hehiualenfe | hacedor de un oficio, trabajo |
| 318 | hekebef | chiquihuite |

| | | |
|-----|-------------------|-------------------------------------|
| 319 | hekepelenfe | 8000 |
| 320 | hekuf | izquierdo |
| 321 | hepaktek | plata |
| 322 | hĩ | diminutivo, chiquito |
| 323 | hifakuf | bara para medir |
| 324 | hihfe | brujo, ja |
| 325 | hĩhfe | sabio, sobre todo un médico o brujo |
| 326 | hihif | rojo |
| 327 | hĩhĩhiltek | rojito |
| 328 | hĩhiltek | rojo |
| 329 | hihimecaf | gotitas como brisa |
| 330 | hihoual malakahfe | aro del pezón, areola |
| 331 | hihoualenfe | seno, pecho |
| 332 | hikane | chillón |
| 333 | hikuáfe | lechuza |
| 334 | hilenfe | chile |
| 335 | hilenkunfe | chilango, lugar donde hay chiles |
| 336 | himalma | que carga el escudo |
| 337 | hitolenfe | himen |
| 338 | hitomaf | jitomate |
| 339 | hóhonte | vivienda, hogar |
| 340 | hokuolótek | chocolate |
| 341 | hokuoluf | chocolate |
| 342 | honeke | casero o anfitrión |
| 343 | hontelesfe | habitar, vivir |
| 344 | houanfe | no se encontró traducción |
| 345 | houanonfe | no se encontró traducción |
| 346 | huialesfe | hacer |
| 347 | hukane | llorar |
| 348 | húkulenfe | pájaro negro |

| | | |
|-----|-------------------|---|
| 349 | íekelul | escritura |
| 350 | íekuelul bieye | letra mayúscula |
| 351 | íekuelul bieyef | letra mayúscula |
| 352 | íekuelul zekef | letra minúscula |
| 353 | íekuelulenfe | grafía, letra |
| 354 | íekuelulmenfe | grafías, letras |
| 355 | iseko | rápido |
| 356 | ix | visual, brillo |
| 357 | ix | mirada |
| 358 | ix fapalenfe | color brillante |
| 359 | ix hīhīhilmek | rojito brillante |
| 360 | ix hīhilmek | rojo brillante |
| 361 | ix kākapoštektek | negrito brillante |
| 362 | ix kapoštektek | negro brillante |
| 363 | ix kuökuosteektek | amarillito brillante |
| 364 | ix kuosteektek | amarillo brillante |
| 365 | ix nēnēnextektek | azulito brillante |
| 366 | ix nēnextektek | azul brillante |
| 367 | ix nēnextektek | grisecito brillante |
| 368 | ix nextektek | gris brillante |
| 369 | ix xoxóktektek | verde brillante |
| 370 | ix xöxoxóltektek | verdecito brillante |
| 371 | ix yestok | blanco brillante |
| 372 | ix yeyestok | blanquito brillante |
| 373 | ixayof | lágrima |
| 374 | ixematetilesfe | conocer, aprender |
| 375 | ixfakuoxielenfe | raya del peinado, crencha |
| 376 | ixfanfe | cara (incluyendo las orejas) |
| 377 | ixfazihuaf | mujer blanca, en náhuatl clásico: yestoxouotl |
| 378 | ixfazihuaf | mujer blanca |

| | | |
|-----|------------------------|------------------------------|
| 379 | ixfoletilesfe | rectificar, escoger, buscar |
| 380 | ixkief | párpado |
| 381 | ixkuákuáleste | cansancio visual |
| 382 | ixkuamuf, ixkuamulenfe | ceja |
| 383 | ixkuaufe | ojo de águila |
| 384 | ixkuozonfe | copete |
| 385 | ixmalakahebelesfe | marear, aturdir |
| 386 | ixnemalesfe | observar |
| 387 | ixnenémenfe | ojo, globo ocular |
| 388 | ixnomeke | esposo |
| 389 | ixpépetokfe | libélula |
| 390 | ixsasalte | lagaña o masa pegajosa |
| 391 | ixtelenfe | pómulo |
| 392 | ixtelolo fapáteuonenfe | oculista, oftalmólogo |
| 393 | ixtelolófe | ojo |
| 394 | ixtelolófe | ojos |
| 395 | ixtelolófe | ojo |
| 396 | ixtelolófe | ojo |
| 397 | ixtelulenfe | ventana |
| 398 | ixtiema | mirar, contemplar |
| 399 | ixtieskaf | lentes |
| 400 | ixtilule | ventana o pantalla |
| 401 | ixtilulenfe | ventana |
| 402 | ixyulófe | pupila, corazón del ojo |
| 403 | iyolua | ayer |
| 404 | ka | ¿Por cuánto? |
| 405 | ka fakaltehfe | a un lado |
| 406 | ka fayétek to nakayo | partes internas del tronco |
| 407 | ka fayétek to zonteku | partes internas de la cabeza |
| 408 | ka kualko | temprano |

| | | |
|-----|-----------------------|--|
| 409 | ka mo kalakeya tunale | que está ocultándose el sol |
| 410 | ka mo kexteya tunale | Dicho del sol: que está saliendo |
| 411 | ka nepanfa to nakayo | partes externas del tronco |
| 412 | ka pan fáka | a medio día |
| 413 | ka pan faku youak | a media noche |
| 414 | ka tepezizi | poco a poco, de a poquito |
| 415 | ka ye se | en la mañana |
| 416 | ka ye youak | en la tarde |
| 417 | ka yezinfa to zonteku | partes externas de la cabeza |
| 418 | ka youale | en la noche |
| 419 | kabíntek | café |
| 420 | kabixenfe | quebrantahuesos |
| 421 | kabuoyo | caballo |
| 422 | kákalákfe | sonaja o matraca |
| 423 | kákapoxtek | negrito |
| 424 | kákatelesfe | estar |
| 425 | kakelesfe | escuchar |
| 426 | kakfe | huarache |
| 427 | kakpa nonfe | madrastra |
| 428 | kákzinfé | cadera |
| 429 | kalatesfe | escuchar |
| 430 | kale | casa |
| 431 | kalpule | pueblo |
| 432 | kalpulenfe, zinkunfe | pueblo autónomo, de alta alcurnia o abolengo |
| 433 | kaltepos fékuone | elevador |
| 434 | kaltien fokaf | agricultor, ra |
| 435 | kaltien tekenenfe | campesino, na |
| 436 | kaluluf | armadillo |
| 437 | kamáfe | boca |
| 438 | kanakiekaf | nunca |

| | | |
|-----|---------------------|-------------------------------------|
| 439 | kanateya | de nada |
| 440 | kanáyefa | ninguno, de nada |
| 441 | kapolenfe | capulín |
| 442 | kapoltek | capulín |
| 443 | kapoztek | negro |
| 444 | kaxef | plato |
| 445 | kaxonke | flojo, no apretado |
| 446 | kayonextenfe | yuntero, gañán |
| 447 | kehkuáyonfe | cuello |
| 448 | kehpanfe | hombro |
| 449 | kehulenfe | flamingo |
| 450 | kehulenfe | quechuas |
| 451 | kékextetilesfe | buscar trabajo |
| 452 | kekexteto | que salieron |
| 453 | kelef | perico, ca |
| 454 | kenákiema | a veces |
| 455 | kexilenfe | ingle |
| 456 | kextetilesfe | sacar |
| 457 | keyá piekenfe | hacedor de lluvia |
| 458 | keyabef | lluvia |
| 459 | keyalkieke | personas que controlaban el clima |
| 460 | keyouak kalku | patio |
| 461 | keyouatien biebenfe | dirección |
| 462 | keyouatienfe | puerta |
| 463 | keyouatienfe | puerta |
| 464 | kezalkuuof | serpiente parada, que eran líderes |
| 465 | Kezalkuuof | serpiente que se para, Quetzalcoatl |
| 466 | kiekeh | cuántos |
| 467 | kiekeh | cuánto |
| 468 | kiema | sí, cuando, puedo |

| | | |
|-----|-----------------------|--|
| 469 | kiemehe | ratón, en ocasiones de computadora |
| 470 | kienamalesfe | sustantivos |
| 471 | kiukuf | coco |
| 472 | kokanazi | delgado |
| 473 | kokoluf | cuervo |
| 474 | komiltek | dicho de las frutas: rayadas |
| 475 | konemofenunuza | radio, donde se habla |
| 476 | kuabef | árbol, planta |
| 477 | kuáfékule | escalera de madera |
| 478 | kuakal | caja de madera |
| 479 | kuakalenfe | casa de madera, cabaña, huacal |
| 480 | kuakeros | menonitas, los que comen árido |
| 481 | kuákuabelesfe | leñar, recoger leña |
| 482 | kuákuatelesfe | cansar |
| 483 | kuale | bien |
| 484 | kuale ka | correcto |
| 485 | kualesfe | bueno, bien |
| 486 | kualko | madrugada |
| 487 | Kualonelesfe | enojar, molestar |
| 488 | kuánelul famatkenfe | químico, ca |
| 489 | kuápeázabelesfe | adelgazar, enflacar |
| 490 | Kuátulku, kuátulkunfe | Huatulco, lugar donde hay árboles de tules |
| 491 | kuaufe | águila |
| 492 | kuáxilutek | verde amarillento |
| 493 | kuáxipezfe | calvo |
| 494 | kubetilesfee | comprarse |
| 495 | kuэфaf | excremento |
| 496 | kuэфatek, kuoyutátek | dorado |
| 497 | kuэфaxfe | novio(a), cuero |
| 498 | kuékueltek | rayado (curvo de animales) |

| | | |
|-----|----------------------------------|-----------------------------------|
| 499 | kuepatilesfe | regresar |
| 500 | kuetat | heces humanas secas |
| 501 | kuetilesfe | traer |
| 502 | kueyaf | rana |
| 503 | kuezpalenfe | iguana |
| 504 | kuhof | loro, ra |
| 505 | kuifa | exageración de algo |
| 506 | kuifaf | excremento |
| 507 | kuifaf, kuefaf | excremento |
| 508 | kuifalxhulenfe | intestino |
| 509 | kuifatek | dorado, oro |
| 510 | kuikanenfe | cantor, cantante |
| 511 | kuikuelef | raya |
| 512 | kuikuika | que está cantando |
| 513 | kuikuika | que cantó |
| 514 | kuitilme | encabezados, su nombramiento |
| 515 | kukualesfe | enfermedad o infección |
| 516 | kukuf | coco |
| 517 | kukufanfe | garganta |
| 518 | kukufexfe | enfermedad o infección |
| 519 | kukuk | picoso |
| 520 | kukukesfe | dolor |
| 521 | kukupuztiakaf | nuez o manzana del cuello |
| 522 | kukustáfe | clemolito |
| 523 | kukute meséte kuefaxkuol fapáteu | gastroenterólogo |
| 524 | kukutezi | tortolitas |
| 525 | kúkuuanenfe | enfermo, paciente |
| 526 | kulenfe, kul zinfé | abuelo |
| 527 | kulómestef | espacio curvo, ángulo |
| 528 | kultetilesfe | disparar en el sentido de invitar |

| | | |
|-----|--------------------------------|--|
| 529 | kuluf | alacrán |
| 530 | kumpuol nonfe, kumpuol nonzinf | madrina |
| 531 | kumpuol take, kumpuol tázinf | padrino |
| 532 | kumpuolenfe | compadre |
| 533 | kumuolenfe | comadre |
| 534 | kunenzinf | diminutivo afectivo, hipocorístico de niño, a: niñito, a |
| 535 | kunezinf | joven pequeño en reverencial |
| 536 | kunfe terminación | donde se presenta |
| 537 | kuofapa | espalda |
| 538 | kuofapanfe | espalda |
| 539 | kuohelesfe | dormir |
| 540 | kuohxetesfe | dormir |
| 541 | kuokua pexkenfe | vaquero, ra |
| 542 | kuokualzinf | bonitas caderas o pompas |
| 543 | kuókualzinf | belleza |
| 544 | kuókuonief | pequeño, diminuto |
| 545 | kuókuonief | niño, muñeco(a) bebé |
| 546 | kuökuostek | amarillito |
| 547 | kuónepanfa | coronilla |
| 548 | kuonepanfa | parte superior de la cabeza |
| 549 | kuonief | hijo, ja |
| 550 | kuonief | hijo, ja |
| 551 | kuonief, kuonie zinf | hijo (sin género) |
| 552 | kuopafahtek | chato |
| 553 | kuopépetilesfe | cortarse el cabello |
| 554 | kuopinatilesfe | arrancar |
| 555 | kuopinkönanenfe | fotógrafo(a), pintor(a) |
| 556 | kuostek | amarillo |
| 557 | kuostiekaf | huasteca, huajes amarillos (kuoste) |

| | | |
|-----|----------------------------------|-------------------------------------|
| 558 | kuosüsunextek | alborotada, despeinada |
| 559 | kuotatapalesfe | gorrear |
| 560 | kuotatapanfe | sombrero, gorra |
| 561 | kuote nanákaf | superficie de la cabeza |
| 562 | kuotemala | guatemala, lugar donde hay árboles |
| 563 | kuotex fapáteuonenfe, kuotex nak | neurólogo |
| 564 | kuotex kukules fapáteuonenfe | psiquiatra |
| 565 | kuotexfe | cerebro |
| 566 | kuotiekitilesfe | bautizarse |
| 567 | kuotosfef | raíz |
| 568 | kuotoskef | acento |
| 569 | kuoxicaf | cabeza de madera o jícara |
| 570 | kuoyelpetilesfe | confirmarse |
| 571 | kuoyonetilesfe | agujerear, cavar |
| 572 | kuoyutomaf | coyotomate |
| 573 | kuozakayo | que se cierra en su cabeza, botella |
| 574 | kuozakayonfe | que tapa y cierra |
| 575 | kute | pedra |
| 576 | kuuatilesfe | comprar |
| 577 | kúuo | serpiente |
| 578 | kúuó fankuohfe | colmillo |
| 579 | kúuof | serpiente |
| 580 | kúuof | serpiente, víbora, culebra |
| 581 | kuxtiemelesfe | soñar |
| 582 | la c, de las gramáticas | sonaba como tl |
| 583 | lakapi xuhf | jasmín |
| 584 | lakapi xuhf | florescente |
| 585 | lalax | redondito |
| 586 | lalax kuabef | árbol de naranja |
| 587 | lalaxfe | naranja |

| | | |
|-----|--------------------------|---|
| 588 | lamáfe | adulto mayor |
| 589 | lamánfe, lamá zinfo | anciana |
| 590 | lamif | cartílago |
| 591 | lina | paulina |
| 592 | ma ne beya! | ya me voy |
| 593 | mabene | miedoso, sa |
| 594 | mahtelesfe | enseñar, alumno |
| 595 | mahtetilesfe | estudiar |
| 596 | mahteuonenfe | alumno, aprendiz, estudiante |
| 597 | mahtil kaletok | salón de clases |
| 598 | makatilesfe | dicho de la tierra: dar labor |
| 599 | malak tol linelesfe | movimiento rotacional de la tierra |
| 600 | malakaf | superficie circular |
| 601 | malakahfe | curvo |
| 602 | malakahmestef | un pedacito de esfera o ángulo |
| 603 | malakahmestefatemahiuane | no se encontró traducción |
| 604 | malakahtek | circular sin superficie, circunferencia |
| 605 | malakatek | área o superficie circular |
| 606 | malakaxfe | circular sin superficie, aro |
| 607 | mali | maría |
| 608 | malinalco, mole | movimiento, molote |
| 609 | maltina | martina |
| 610 | masof | venado |
| 611 | matakaxfe | que da vuelta |
| 612 | matektiema | vamos a buscar (matetena, matatena) |
| 613 | matezecuine | vamos a correr |
| 614 | maxalenfe | tijerilla |
| 615 | mazaf | piña |
| 616 | mefaf | metate |
| 617 | mefapilenfe | lo sobrante del metate |

| | | |
|-----|------------------------|---------------------------------------|
| 618 | mehe | pescado, verruga común, mezquino |
| 619 | mehenextek | verruga común |
| 620 | mekáfe | amante masculino, lazo |
| 621 | mekate | lazo |
| 622 | Mekiel | Miguel |
| 623 | méko tekunmaf | cráneo, calavera |
| 624 | méko zonte kunmaf | cráneo o calavera |
| 625 | mémetek | maguey |
| 626 | mesfapale | nubes de color, auroras boreales |
| 627 | mestef | espacio |
| 628 | mestef | espacio lineal, curvo |
| 629 | mestef | hora |
| 630 | mestekuókuókuonief | segundos |
| 631 | mestekuókuonief | minutos |
| 632 | metek | gaseoso |
| 633 | mexfe | nube |
| 634 | mexfe | nube, vapor |
| 635 | mexhúuof | huracán, tifón |
| 636 | mexkúuof | huracán |
| 637 | mexpuon fapal hepaktek | rosa celeste |
| 638 | mexpuonfe | galaxia |
| 639 | meyakilesfe | plural |
| 640 | mezolonfe | vientre (hasta el monte de Venus) |
| 641 | miékuotek | sucio, meco |
| 642 | miexeka | mexica |
| 643 | miezfe | luna |
| 644 | miezfe | embellecer, mujer bonita |
| 645 | mimeltekuole | lápiz |
| 646 | mimelul fapalenfe | palito que se está moviendo (mimelul) |
| 647 | mimelulfapale | marcador |

| | | |
|-----|---------------------------------|--|
| 648 | minenfe | guerrero, soldado |
| 649 | misto | gato |
| 650 | mixebelesfe | dar a luz, parir, alumbrar |
| 651 | mixfi | luna |
| 652 | miyozinfe | insecto con el que se pintaba |
| 653 | mo | tu |
| 654 | mo | su |
| 655 | mo siel | tú solo |
| 656 | molune | floreecer |
| 657 | molunile | hervir |
| 658 | mon táfe | suegro |
| 659 | mon tiesófe | suegra |
| 660 | mononfe | suegra |
| 661 | montáfe | suegro |
| 662 | moupel | dedo |
| 663 | moxikuone | lo contrario |
| 664 | moyouak | dicho de un líquido: sucio |
| 665 | mulenfe | movimiento de algo o alguien |
| 666 | mulkaxef | molcajete |
| 667 | muluf | movimiento, molote |
| 668 | mumusfa | diario |
| 669 | mumusfa | siempre |
| 670 | muo obeltile | basquetbol |
| 671 | muof | mano |
| 672 | muokuá obeltile | beisbol |
| 673 | muopel obeltile | voleibol |
| 674 | muosieual ekní mahteuonenfe | hermano(a) estudiante, compañero(a) |
| 675 | muosieual ekní souo malteuonenf | hermana estudiante, compañera de escuela |
| 676 | muosieual ekní ukeh mahteuonen | hermano estudiante, compañero de escuela |
| 677 | muosieual eknífe | hermano muosieûale', amigo muosieûale' |

| | | |
|-----|------------------------------------|-------------------------------------|
| 678 | muosieual eknífe | hermano muosieûale´ |
| 679 | muosieual tunfe | joven muosieûale´ |
| 680 | muoyo | ramificado |
| 681 | musfa | mañana |
| 682 | musfa | hasta mañana |
| 683 | musfa | mañana |
| 684 | musfa | mañana |
| 685 | musfa to eta | hasta mañana |
| 686 | na' | yo |
| 687 | na' no tukoiyu | mi nombre es |
| 688 | naka namakanenfe | vendedor de carne, carnicero |
| 689 | nakas selikanfe | lóbulo |
| 690 | nakas yiekázol kukufan fapáteuon | otorrinolaringólogo, ga |
| 691 | nakas yiekázol kukufan fapátilkalk | clínica de otorrinolaringología |
| 692 | nakasfe | oreja |
| 693 | nakatek | carne |
| 694 | nako, naku, naka, nakayo | de nuestro pueblo, de nuestra carne |
| 695 | namaka | vender |
| 696 | namakiltele | véndame |
| 697 | nánakasiófe | cazuela |
| 698 | nananfe (nonanfe) | mamá |
| 699 | nauatile | despedida |
| 700 | nauatilme | depedidas |
| 701 | ne mieh | debo, sobre todo dinero |
| 702 | nek, tek, ke | hacer o tener |
| 703 | nekfe | miel |
| 704 | nekueltek | chueco |
| 705 | neltokesesfe | creencia, religión |
| 706 | neltokil | crear, religión |
| 707 | neluayófe | vena, arteria |

| | | |
|-----|-----------------------|---------------------------------------|
| 708 | neluayófe | venas, raíz |
| 709 | nelúayome pan kukufa | nervios, tendones y vasos sanguíneos |
| 710 | nemeles fapáteuonenfe | psicólogo, ga |
| 711 | nemelesfe | caminar |
| 712 | nemelilesfe | caminar emocionalmente en el tiempo |
| 713 | nemo nek nekiteya | en reverencial y en plural |
| 714 | nemo nekiteya | gustas, personas ya casadas |
| 715 | nemo siel | ustedes solos(as) |
| 716 | nenebelile | medida |
| 717 | neneme | caminar |
| 718 | nénemelile famatkenfe | ingeniero |
| 719 | nënénextek | azulito |
| 720 | népilenfe | lengua |
| 721 | nénexte fátouonenfe | azul rey |
| 722 | nénextek | azul |
| 723 | nënextek | grisecito |
| 724 | nepanfa | nepantla, en medio de ríos, mercados, |
| 725 | nextek | gris |
| 726 | nextekuelenfe | gallina ciega |
| 727 | nezahualcoyotl | yo encierro al coyote |
| 728 | -nfe (terminación) | -ngo, ejemplo: hilenfe-chilango |
| 729 | nieh, tieh | para |
| 730 | nieneixtil tieskaf | monitor |
| 731 | nienieextilku | pantalla |
| 732 | nieniextiltieskaf | televisor, pantalla de vidrio |
| 733 | niextife | televisor donde aparece, ventana |
| 734 | nima | luego |
| 735 | no | mi |
| 736 | no mekfe | mi muerte |
| 737 | no nomekfe | mi hombre, esposo |

| | | |
|-----|------------------|---|
| 738 | no siel | yo solo |
| 739 | no souonfe | mi mujer, esposa |
| 740 | nobe | cuatro |
| 741 | nobe | cuatro |
| 742 | Nobiel | Manuel |
| 743 | nomektek | casada con un hombre |
| 744 | non neltokilenfe | madre religiosa |
| 745 | nonfe | mamá |
| 746 | nonfe, non zinfe | madre |
| 747 | nonkauo | tome, aquí está |
| 748 | nonkelile | respuesta |
| 749 | nonkelilme | respuestas |
| 750 | nononzin | miel |
| 751 | nononzinfe | nanches |
| 752 | nópalef | nopal |
| 753 | nouate | avisar, saludar, despedida |
| 754 | nouatenfe | todos los avisos |
| 755 | nuhfe | tuna |
| 756 | núnuzale | evolución |
| 757 | obelonatilesfe | nadar |
| 758 | obeltetilesfe | jugar |
| 759 | obeltilku | cancha |
| 760 | obeltinenfe | violador, seductor, el que juega, |
| 761 | öbeltinenfe | jugador, político, candidato |
| 762 | obeltinesfe | mentir |
| 763 | obeltiuone | jugador, atleta |
| 764 | obífe | no se encontró traducción |
| 765 | öka pan zincunfe | acapantzingo, lugar donde hay carrizo de agua |
| 766 | of | agua |
| 767 | ofakpefón | mar |

| | | |
|-----|-----------------------|---------------------------------------|
| 768 | öfapopouanenfe | limpiador líquido, desengrasante |
| 769 | ofine | bebedor de agua |
| 770 | öka | matita de los carrizos donde se corre |
| 771 | okustina | agustina |
| 772 | olmecas, ulentekaf | gente que trabaja el hule (ulentekaf) |
| 773 | ölohifacuf | carrizo acuático |
| 774 | oltetilesfe | bañarse |
| 775 | oma kal hi fámatkenfe | ingeniero civil |
| 776 | oma kal hiuanenfe | arquitecto |
| 777 | oma xiéxielouonenfe | cartero, ra |
| 778 | omanalku | lago |
| 779 | omanalku | lugar de manantiales |
| 780 | omatiekaf | curandero(a), rezandero(a) |
| 781 | omaxeyuf | cuaderno |
| 782 | omaxfe | libro |
| 783 | omazin fapopouonenfe | papael higiénico |
| 784 | omuhétek | plomo |
| 785 | onatilesfe | traer |
| 786 | ónatilesfe | pasear |
| 787 | opanekaf | que pasaba por/en el agua |
| 788 | öpanfe, apanfe | lugar donde hay agua |
| 789 | opaniefaf | caminante sobre/en el agua |
| 790 | oselof | ocelote |
| 791 | ostiekaf (aztiékaf) | aztecas |
| 792 | otek | amorfo, líquido |
| 793 | otekukule | caracola |
| 794 | otl, atl, of | agua |
| 795 | otolokaf | renacuajo |
| 796 | ötukane | sembrar |
| 797 | oua | aguado |

| | | |
|-----|----------------------------------|--|
| 798 | öxeyute, axiote | pigmento natural |
| 799 | oxo | hoy |
| 800 | oxoyocaf, axayacatl | cabeza acuática, que suda mucho, lagunas |
| 801 | oyabef | sereno, rocío, bruma, niebla |
| 802 | oyuf | tortuga |
| 803 | oyuzinkuepatilesfe | maromear |
| 804 | ozfe | garza |
| 805 | pafakbepalef | pizarrón |
| 806 | pafatilesfe | cambiarse de ropa |
| 807 | pafouak | ancho |
| 808 | pafoualesfe | ensanchar |
| 809 | páhouosbetilesfe | peinar |
| 810 | pan | en el, en la |
| 811 | pan | con |
| 812 | pan faka | medio día |
| 813 | pan hehekuasien tunale | cada seis días |
| 814 | pan hehekuieye | cada ocho días |
| 815 | pan hehekume tunane | cada siete días |
| 816 | pan hehekunobe | cada nueve días |
| 817 | pan kakaxtule tunale | cada quince días |
| 818 | pan kakaxtule uno nobe tunale | cada diecinueve días. |
| 819 | pan kakaxtule uno sien tunale | cada dieciséis días |
| 820 | pan kakaxtule uno ume tunale | cada diecisiete días |
| 821 | pan kakaxtule uno' yieye tunale | cada dieciocho días |
| 822 | pan muómuofafakfe tunale | cada diez días |
| 823 | pan muómuofafakfe uno yieyie tun | cada trece días |
| 824 | pan muómuofafakfe uon' sie tunal | cada once días |
| 825 | pan muómuofakfe uno nobe tunal | cada catorce días |
| 826 | pan muómuofakfe uon ume tunale | cada doce días |
| 827 | pan muomuókuile tunale | cada cinco días |
| 828 | pan nonobe tunale | cada cuatro días |

| | | |
|-----|--------------------------|---|
| 829 | pan siesen tunale | cada día |
| 830 | pan siesienpouale tunale | cada veinte días |
| 831 | pan úume tunale | cada dos días |
| 832 | pan yiéyieye tunale | cada tres días |
| 833 | panelesfe | trabajo |
| 834 | panfe | lugar de |
| 835 | papafouak | maíz ancho o cacahuazintle |
| 836 | patelesfe | sanar, curar |
| 837 | patetilesfe | curar |
| 838 | pátetilesfe | curarse |
| 839 | pefaf | petate |
| 840 | pefalakfe | jovencito |
| 841 | pefasolenfe | ciempiés |
| 842 | pehouasbetilesfe | peinarse |
| 843 | pél fapáteuonenfe | pediatra |
| 844 | pel tunfe | hombre adolescente, joven |
| 845 | pel zinfé | niño, bebito |
| 846 | pelalá kunezinfé | niño, bebito |
| 847 | pelalákfe | hombre joven, soltero |
| 848 | pelalakzinfé | jovencito en forma reverencial |
| 849 | pelebelesfe | faltar, carecer |
| 850 | pelenfe (pelanfe) | hijo pequeño o puberto |
| 851 | pelinelesfe | marchitar |
| 852 | pensolesfe | besar, dicho del cerdo en la tierra: trompear |
| 853 | pentek | puntiagudo |
| 854 | pepenatilesfe | juntar, papenar, pepenar |
| 855 | pépetokfe | alargado |
| 856 | pepexka | cosechas |
| 857 | pepéyok | oloroso |
| 858 | pepeztek | liso |

| | | |
|-----|---------------|--|
| 859 | pepizazi | delgado |
| 860 | pexkanenfe | recolector de cosecha, pizcador |
| 861 | pexkatilese | cosechar |
| 862 | peyalesfe | tener |
| 863 | peyokatek | cilíndrico |
| 864 | peyostek | derecho (línea recta) |
| 865 | peyouo | pollos |
| 866 | pezof | cerdo |
| 867 | pezouak | delgado(a) haciendo a referencia al maíz, a la leña, etc. |
| 868 | pibek | barato |
| 869 | piekenfe | dicho de una persona con habilidad divina |
| 870 | piékenfe | palabra locativa para definir una habilidad |
| 871 | pilenfe | piedra, algo sobrante, excedente, protuberancia |
| 872 | pilente | sobrante, el pilón, dícese también de la amante de un gobernante |
| 873 | pilón | lo que sobra |
| 874 | pinakaf | escarabajo grande |
| 875 | pinakáfe | campana |
| 876 | pizfe | semilla de mamey |
| 877 | pizutek | cerrado, angosto |
| 878 | polebelesfe | faltar |
| 879 | polonfe | canario |
| 880 | pópoualesfe | limpiar, borrar, desaparecer |
| 881 | popouatilesfe | limpiar, borrar, perder |
| 882 | pópouatilesfe | limpiarse |
| 883 | popuf | escoba, material |
| 884 | popuhfe | sahumerio |
| 885 | popuhfe | limpiar espiritualmente a través del copal |
| 886 | poualme | cuenta |
| 887 | poyek | salado |

| | | |
|-----|-----------------------------|---------------------------------------|
| 888 | pozfe | sahumerio, de donde sale humo |
| 889 | pozobelesfe | hinchado, inflamación |
| 890 | puhektek | ceniza negra, morena |
| 891 | puhtiekaf | comerciante |
| 892 | pukfe | humo |
| 893 | puktek | humo |
| 894 | puhfe, púpuhfe | humo, reverencial de humo |
| 895 | pulke | pulque |
| 896 | puokatilesfe | lavar |
| 897 | puozul ñekuelule | aplastar las letras, teclear, teclado |
| 898 | quetzal | parar |
| 899 | sa kanákiema | de vez en cuando |
| 900 | sa nima | de inmediato |
| 901 | sa pan bebékópa | incontinuo, muy espaciado |
| 902 | sa sie nenebelile | una sola medida o la misma medida |
| 903 | salbelkuale | exacto, en punto, justo, ideal |
| 904 | san teke | a cada rato, continuamente |
| 905 | séfe | liebre |
| 906 | séfe, sé zinke | abuela |
| 907 | sekuesfe | volcán, nieve, frío |
| 908 | semanatilesfe | tirar |
| 909 | seme, semelesfe | siempre |
| 910 | sempouaxuhef, siempouaxuhef | cepasúchil, veinte |
| 911 | semuonatilesfe | revender |
| 912 | senfolil kalku | auditorio |
| 913 | seyabelesfe | cansar, agotar, fatigar |
| 914 | sienfe | mazorca |
| 915 | sien'kakauaf | 160000 |
| 916 | sienpoual | veinte |
| 917 | siente | uno, marsorca |

| | | |
|-----|---------------------|--------------------------------------|
| 918 | sienzonfe | cenzontle |
| 919 | siesietilesfe | los unos, los únicos |
| 920 | siesieuan kunezinfe | niña |
| 921 | siésieuan kunezinfe | niña, bebita |
| 922 | siésieuan tunfe | mujer adolescente, joven, muchacha |
| 923 | siesieuontunfe | mujer joven |
| 924 | sifalenfe | estrella |
| 925 | sö | solamente, nada más, quizás |
| 926 | so yeyekaf | dicho de una bruja: mala |
| 927 | soltek | viejo |
| 928 | solutilesfe | añadir, agregar, proporcionar |
| 929 | souatilesfe | tender, extender |
| 930 | souo fahpuonane | intendente mujer |
| 931 | souo fahpuonenfe | intendente mujer |
| 932 | souo fáku mehenfe | sirena, mujer mitad pez |
| 933 | souo famahteuonenfe | maestra |
| 934 | souo fayekonkenfe | coordinadora |
| 935 | souo pélenfe | reina, esposa del gobernante, esposa |
| 936 | souo yekonkenfe | directora |
| 937 | souobipilenfe | amante, mujer española bien vestida |
| 938 | souoeknife | hermana |
| 939 | souof | mujer |
| 940 | souof, souo zinfé | mujer |
| 941 | souofamahteuone | maestra |
| 942 | souofayekonke | coordinadora |
| 943 | souopelenfe | mujer vulgar o prostituta |
| 944 | souopelenfe | mujer amante (divina) |
| 945 | souopili | vulva, clítoris |
| 946 | souotek | casado con mujer |
| 947 | souozinfé | señora |

| | | |
|-----|------------------------------|----------------------------------|
| 948 | soúpefe | segunda esposa |
| 949 | soyulenfe | mosca |
| 950 | sulenfe | codorniz |
| 951 | sultef | testículo |
| 952 | suou kuókuoles fapáteuonenfe | ginecólogo, ga |
| 953 | suou neltokilenfe | monja |
| 954 | suyof | palma |
| 955 | ta' | tu |
| 956 | ta' mo tukoyu | tu nombre es |
| 957 | táfe, tá zinfé | padre |
| 958 | táfe,tázinfe | padre |
| 959 | tamalenfe | nalgas, curvo |
| 960 | tapayol obeltile | juego de pelota |
| 961 | tapayolpouale | ábaco |
| 962 | tapayoltek | boludo |
| 963 | tátanfe (tótanfe) | papá |
| 964 | tatapafe | cubrir |
| 965 | tatapafe | cubrir |
| 966 | tázi fátuouonenfe | hombre divino |
| 967 | te fezinfe | tú eres piedra encendida, lava |
| 968 | te hekuasieme | los seis |
| 969 | te hekuieyeme | los ocho |
| 970 | te hekumeme | los siete |
| 971 | te hekunobeme | los nueve |
| 972 | te kakate | estar como verbo (coloquial) |
| 973 | te kate | estar como verbo (2nda. persona) |
| 974 | te mokuilte | los cinco |
| 975 | te muófakfe | los diez |
| 976 | te muófakfe uno nobe | los catorce |
| 977 | te muófakfe uno sien | los once |

| | | |
|------|------------------------------|---|
| 978 | te muófakfe uno ume | los doce |
| 979 | te muófakfe uno yieye | los trece |
| 980 | te nobeme | los cuatro |
| 981 | te umeme, te unteme, to neuo | los dos |
| 982 | te yabe | adiós, vámonos |
| 983 | te yieteme | los tres |
| 984 | te'abe | adiós, vámonos |
| 985 | te'be | adiós, vámonos |
| 986 | tebizífe | cangrejo |
| 987 | tecpaf | pedra negra, generalmente para sembrar |
| 988 | tef | pedra |
| 989 | tek neke | gustas, quieres, deseas personas solteras |
| 990 | tekenenfe | trabajador |
| 991 | tekepanoualesfe | trabajar intensamente |
| 992 | tekepoloualesfe | perder el tiempo |
| 993 | teketilesfe | cortar |
| 994 | tekeyapafe | medicina |
| 995 | tekuisífe | cangrejo |
| 996 | tekuoluf | búho |
| 997 | telakfe | conjunto de doce tortillas |
| 998 | telef | trabajo, oficio |
| 999 | telinke | apretado |
| 1000 | telouak | grueso |
| 1001 | temahiuane | medir |
| 1002 | temalesfe | saber, idear |
| 1003 | tematilesfe | bañarse en temazcal |
| 1004 | temoac, temuoc | bajada |
| 1005 | temobelesfe | bajar |
| 1006 | temobilesfe | bajar |
| 1007 | temobitilesfe | bajar |

| | | |
|------|------------------|--|
| 1008 | tenextek | cal |
| 1009 | tenuhtek | chapeado (como la tuna) |
| 1010 | tenuxtef | maduro |
| 1011 | teo | nuestro |
| 1012 | teolafe | nuestra casa |
| 1013 | teotiuocan | que están entre nosotros |
| 1014 | tepef, tapete | algo extendido de lejos, pero ya de cerca |
| 1015 | tepief | cerro, colonia, barrio, grupos reducidos de personas |
| 1016 | tepil tiexipanfe | labios vaginales |
| 1017 | tepilenfe | vulva, vagina |
| 1018 | tepilenfe | pedra sobrante, clítoris, vulva |
| 1019 | tepiztek | duro |
| 1020 | tepoltek | cortado |
| 1021 | tepozföfaluhe | carro |
| 1022 | tepoztlán | lugar de fierro o metal |
| 1023 | tepoztokatilesfe | supervisar |
| 1024 | tepul kama pikaf | prepucio, meato urinario, frenillo |
| 1025 | tepuon hiúanenfe | constructor, albañil |
| 1026 | tese nuhfe | hielo con tuna, paleta de tuna |
| 1027 | tesebef | hielo u otro sólido frio |
| 1028 | tesetilesfe | moler, cocinar |
| 1029 | tesomunelesfe | rugir enojado, refunfuñar, mascullar |
| 1030 | tetecala | casas de piedras |
| 1031 | tétesontek | poroso |
| 1032 | teuf | excelencia, lo que Dios mande |
| 1033 | teukuefátek | oro |
| 1034 | teüónfe | tejón |
| 1035 | teupanfe | iglesia |
| 1036 | teupexkenfe | sacerdote, pastor |
| 1037 | teusebelesfe | hambre, apetecer |

| | | |
|------|------------------------------|------------------------------------|
| 1038 | texcoco | masa de coco |
| 1039 | texokuf | tejocote |
| 1040 | texokuotek | tejocote |
| 1041 | texolpa, tejalpa | piedras de arena |
| 1042 | texuluf | tejolote, piedra |
| 1043 | teyunkesfe | tianguis |
| 1044 | tezi | pequeño, diminuto |
| 1045 | tezon zápotek | mamey |
| 1046 | tiahkaf | no se encontró traducción |
| 1047 | tietetetilesfe | consultar |
| 1048 | tiehkaf | novia de un señor casado |
| 1049 | tiekatilesfe | vaciar, regar |
| 1050 | tiekatilesfe | acostarse |
| 1051 | tiekuone | león |
| 1052 | tielpuhfe | hijo varón |
| 1053 | tiema hiua famafkenfe | contador, ra |
| 1054 | tiema hiuanenfe | matemático |
| 1055 | tiemakatilesfe | entregarse u ofrecerse |
| 1056 | tiemalesfe | buscar, encontrar, idear |
| 1057 | tienzo | barbilla de los chinelos |
| 1058 | tienzonenfe | barbilla |
| 1059 | tienzonfe | mandíbula, barbilla |
| 1060 | tienzonfe | bigote |
| 1061 | tieska | vidrio |
| 1062 | tieskaf | vidrio |
| 1063 | tieskakuuof | serpiente de espejo o cristalina |
| 1064 | tieskatek | transparente |
| 1065 | tieskatek | transparente |
| 1066 | tietekepanuoanef, hontekenef | trabajador(a) de casa, ama de casa |
| 1067 | tiexipanfe | labios |

| | | |
|------|--------------------------|--|
| 1068 | tilmáfe | vestido de manta |
| 1069 | tipi, tepiet | cerro |
| 1070 | tisef | gis |
| 1071 | tisétek | yeso |
| 1072 | titieskatek | transparente |
| 1073 | tkt | joven que no se ha casado |
| 1074 | to | nuestro |
| 1075 | to nakayo | tocayo |
| 1076 | to siel | nosotros(as) solos(as) |
| 1077 | to tazinfe | nuestro padre |
| 1078 | tófe | gavilán |
| 1079 | toka | síganme |
| 1080 | tomaf | boludo |
| 1081 | tomef | pluma |
| 1082 | tómef | pluma |
| 1083 | tomouak | grueso, gordo |
| 1084 | tomuobelesfe | engordar, embarnecer |
| 1085 | tomuouak | gordo |
| 1086 | tomy | pesos |
| 1087 | topilzin | dicho de forma afectiva y singular: nuestro hijo |
| 1088 | toskef | voz |
| 1089 | toskef | énfasis que sale desde el estómago |
| 1090 | toskef | cavidad de la boca (paladar, faringe y lengua) |
| 1091 | toskefanfe | faringe y laringe |
| 1092 | toskeyekpazizelin fátule | teléfono |
| 1093 | total | pájaro |
| 1094 | totopohfe | tortilla de totopos |
| 1095 | tötotunke | calientito, ta |
| 1096 | totunke | caliente |
| 1097 | tuhfe | conejo |

| | | |
|------|---------------------|--|
| 1098 | tukalief | chicharra |
| 1099 | tukatilesfe | sembrar |
| 1100 | tukoyuf | nombre |
| 1101 | tukoyume | nombres |
| 1102 | tunale | sombra |
| 1103 | tunalenfe | sol |
| 1104 | tunalenfe | sol, día, hora |
| 1105 | tunalotetilesfe | pedir la mano, declarar sentimientos |
| 1106 | tunálte | soles |
| 1107 | tuniebelesfe | ardor y, con él, dolor |
| 1108 | tupeztek | cerro puntiagudo o piramidal |
| 1109 | tupeztiakaf | que está entre dos barrancas |
| 1110 | tuskuefapil xuhef | flor de platanillo |
| 1111 | tutoltef | huevo |
| 1112 | tutume | pájaros |
| 1113 | tutúme | pájaros |
| 1114 | tutuonfe | pájaros |
| 1115 | tzenzonfe | pluma, uno |
| 1116 | u | partícula que se antepone para conjugar verbos |
| 1117 | uákiltek | guinda |
| 1118 | uasakfe | zarzamora |
| 1119 | uauonke | mora |
| 1120 | uaxicale | jícara ovalada |
| 1121 | uazakfe | no se encontró traducción |
| 1122 | uipil, bipile | vestimenta exclusiva para la mujer |
| 1123 | ukeh fahpuonane | intendente hombre |
| 1124 | ukeh fahpuonanenfe | intendente hombre |
| 1125 | ukeh faku mehe | sirenito |
| 1126 | ukeh famahteuonenfe | maestro |

| | | |
|------|------------------------|---|
| 1127 | ukeh fayekonkenfe | coordinador |
| 1128 | ukeh yekonkenfe | director |
| 1129 | ukeheknífe | hermano |
| 1130 | ukehfayekonke | coordinador |
| 1131 | ukehfe | hombre |
| 1132 | ukehfe | hombre |
| 1133 | ukehyekonke | director |
| 1134 | ukuelenfe | gusano |
| 1135 | uloxuhet | clavellina |
| 1136 | un | hubo (indica el pasado) |
| 1137 | une zekuink | soñar |
| 1138 | unek famounatiya | me casaba |
| 1139 | unkákánelesfe | que señala las cosas |
| 1140 | uo' | y |
| 1141 | uo' na' fi' mo tukoyu? | y, ¿cuál es su nombre? |
| 1142 | uofe | camino seco |
| 1143 | uoke | amaranto |
| 1144 | uókelesfe | secar |
| 1145 | uolilenfe, folenfe | sismo |
| 1146 | uón | y |
| 1147 | uo'na'fi' no tukoyu? | y, ¿cuál es mi nombre? |
| 1148 | uouake | raza muosieûale' de las estrellas de los |
| 1149 | uouaniela | daniela |
| 1150 | uoxka | mío, tuyo, suyo (de él, de ella, de ello) |
| 1151 | upanfe | adorar, ofrendar |
| 1152 | ustuf | cueva |
| 1153 | uûaf | caña |
| 1154 | uyeye | había |
| 1155 | uzenfe | otra forma, otra vez |

| | | |
|------|-------------------------|---|
| 1156 | xe beya | que te vaya bien |
| 1157 | xe yoko | que les vaya bien |
| 1158 | xebef | años, hoja, hierba |
| 1159 | xefalperme | calendario |
| 1160 | kek temahiua | mídelo |
| 1161 | xelosófe | colador |
| 1162 | xeluosfe | escobeta |
| 1163 | xéyo | que tiene mucha hoja |
| 1164 | xifef | pene |
| 1165 | xikale | jícara |
| 1166 | xikamáfe | jícama |
| 1167 | xikuf | ombligo |
| 1168 | xipe xite tekunmaf | glande |
| 1169 | xixipentulenfe | luciérnaga |
| 1170 | xo mo | vaya con |
| 1171 | xo mo kulo ka mo muobik | da vuelta a la derecha |
| 1172 | xo mo nenebele | mídete |
| 1173 | xochimilco | jardín |
| 1174 | xochimilco | jardines |
| 1175 | xocoyutzin | el último hijo |
| 1176 | xohif fapoua | poeta, contador de flores, el que habla |
| 1177 | xokfe | olla |
| 1178 | xokoyozin | el hijo pequeño |
| 1179 | xokuk | agrio |
| 1180 | xolo | redondito |
| 1181 | xolófe | jarro |
| 1182 | xolokulanfe | xoxocotla |
| 1183 | xoloyezkuenfe | perro comestible |
| 1184 | xoltef | lima |
| 1185 | xoltek | arena |

| | | |
|------|-------------------------|----------------------------|
| 1186 | xonacatepef | jonacatepec |
| 1187 | xonakaf | cebolla |
| 1188 | xouona | juana |
| 1189 | xoxofe | color verde |
| 1190 | xoxoktek | verde |
| 1191 | xoxoktomaf | tomate verde |
| 1192 | xoxokuf | guayaba |
| 1193 | xoxokuf | guayaba agria |
| 1194 | xóxoxóktek | verdecito |
| 1195 | xoxuf | guayaba |
| 1196 | xoyakaf | cara |
| 1197 | xuhef | flor |
| 1198 | xuhefapanfe o xuhemilco | jardín |
| 1199 | xuhefe | floreado |
| 1200 | xuhétek | floreado |
| 1201 | xukuonfe | no se encontró traducción |
| 1202 | xukuoyuzi | último hijo o hijo pequeño |
| 1203 | xukuyozin | niño, ña |
| 1204 | ya' | él, ella, ello |
| 1205 | ya' fakuua | comprar o truequear |
| 1206 | ya' ke úuuu | sus desgranadas mazorcas |
| 1207 | ya' ye tukoyu | su nombre es |
| 1208 | yáá | de |
| 1209 | yáá omaxieyuf | códices, libretas |
| 1210 | yankuek | nuevo |
| 1211 | yankuek | nuevo |
| 1212 | yankuelil fátule | palabra evolucionada |
| 1213 | yankuelilme fátulme | palabras evolucionadas |
| 1214 | ye | su |
| 1215 | ye ° hebef | es mi primer año |

| | | |
|------|----------------------------------|---|
| 1216 | ye ehpuh non fof | prima, la hija de mi tío |
| 1217 | ye ehpuh y ekní ukeh no nonfe | prima materna, la hija del hermano de mi madre |
| 1218 | ye ehpuh ye ekní souo no nonfe | prima materna, la hija de la hermana de mi madre |
| 1219 | ye ehpuh ye ekní souo no táfe | prima paterna, la hija de la hermana de mi padre |
| 1220 | ye ekní souo no nonfe | tía materna, la hermana de mi madre |
| 1221 | ye ekní souo no tafe | tía paterna, la hermana de mi padre |
| 1222 | ye ekní ukeh no nonfe | tío materno, el hermano de mi madre |
| 1223 | ye ekní ukeh no táfe | tío paterno, el hermano de mi padre |
| 1224 | ye fáka | buenos días |
| 1225 | ye fankuohuon | sus dientes |
| 1226 | ye imani | buenas días/tardes/noches |
| 1227 | ye ka | hola, ya |
| 1228 | ye ne ya! | ya me voy |
| 1229 | ye ne yabe? | ¿Ya se van? |
| 1230 | ye neko | ya, ya es hora, hola (formal) |
| 1231 | ye omaxuon | sus libros |
| 1232 | ye peluon | sus hijos |
| 1233 | ye siel | él o ella solo(a) |
| 1234 | ye te ya? | ¿Ya te vas? |
| 1235 | ye te yabe! | ya nos vamos |
| 1236 | ye tielpuh no fof | primo, el hijo de mi tío |
| 1237 | ye tielpuh ye ekní souo no nonfe | primo materno, el hijo de la hermana de mi madre |
| 1238 | ye tielpuh ye ekní ukeh no nonfe | primo materno, el hijo del hermano de mi madre |
| 1239 | ye tielpuh ye ekní ukeh no táfe | primo paterno, el hijo del hermano de mi padre |
| 1240 | ye youak | buenas tardes, buenas noches |
| 1241 | yecapixfa, Yecapixfa | Yecapixtla, de picudas, largas y delgadas narices |

| | | |
|------|-------------------------------|---------------------------|
| 1242 | yehkaf | algodón |
| 1243 | yeká kuyófe | fosas nasales |
| 1244 | yekafolkuaafaf | flema (moco) |
| 1245 | yekazalkúuof | remolino |
| 1246 | yekazófe | nariz completa |
| 1247 | yekázonefe | vello de la nariz |
| 1248 | yekpale | silla |
| 1249 | yekpalenfe | butaca |
| 1250 | yemuonke | suave |
| 1251 | yemuonke | tibio |
| 1252 | yen siel | ellos(as) solos(as) |
| 1253 | yen tunal malak fol linelesfe | movimiento traslacional |
| 1254 | yeni | esta |
| 1255 | yenu | esa |
| 1256 | yepaf | zorrillo |
| 1257 | yepal | al lado de |
| 1258 | yepalkuitil onieme | subpronombres |
| 1259 | yepalkuitilme | pronombres personales |
| 1260 | yestaléktek | descolorido |
| 1261 | yestek | sangre |
| 1262 | yestok | blanco |
| 1263 | yestok mexkuuof | serpiente blanca, huracán |
| 1264 | yetik | pesado |
| 1265 | yetilesfe | kilogramos |
| 1266 | yéyeka kúuof | tornado |
| 1267 | yéyekaf | aire |
| 1268 | yéyekaf | viento |
| 1269 | yéyekaf | viento o aire |
| 1270 | yéyekatek | bofo, ligero, aire |
| 1271 | yéyemuonke | tibiecito(a), suavcito(a) |

| | | |
|------|---------------------|----------------------------|
| 1272 | yëyemuonke | tibio |
| 1273 | yëyestok | blanquito |
| 1274 | yezkuenfe | que están canidos. |
| 1275 | yiek | muy |
| 1276 | yiek ékuelulfátule | gramática |
| 1277 | yieluf | elote |
| 1278 | yieyef | frijol |
| 1279 | yieyemalakahmestef | escuadra |
| 1280 | yieyiecat | viento |
| 1281 | yieyiecat | frijol |
| 1282 | yihfe | estropajo |
| 1283 | yïyiztek | frío |
| 1284 | yiztek | frío |
| 1285 | yófe | pericón |
| 1286 | youal fápexke | velador |
| 1287 | youal fápexkenfe | velador |
| 1288 | yoyóltek | morado, violeta |
| 1289 | yulko fapáteuonenfe | veterinario, ria, albéitar |
| 1290 | yulkuetetilesfe | confesarse |
| 1291 | yuló fapáteuonenfe | cardiólogo |
| 1292 | yulófe | corazón |
| 1293 | yulzopielek | corazón dulce |
| 1294 | yuyófe | yoyo |
| 1295 | zakayonfe | cerrar |
| 1296 | zakualesfe | cerrar, tapiar |
| 1297 | zanaf | urraca |
| 1298 | zápalulenfe | plátano |
| 1299 | zázalesfe | gritar, hablar fuerte |
| 1300 | zázalték | cinta adhesiva |
| 1301 | zázapalenfe | mojarra |

| | | |
|------|---------------------------|---|
| 1302 | zázaze | canta el gallo |
| 1303 | zeke fákuélul nieniextile | <i>laptop</i> |
| 1304 | zeke fapalmente | diminutivo de colores, colores pequeños |
| 1305 | zeke fátouonenfe | ayudante de colonia |
| 1306 | zeke hihoualenfe | pezón |
| 1307 | zeke iékuelule' | minúscula |
| 1308 | zeke iékuelulenfe, | minúscula |
| 1309 | zeke ix fapalenfe | diminutivo de color brillante |
| 1310 | zeke iékuelulen', | minúscula |
| 1311 | zeke yeká ye tepilenfe | clítoris |
| 1312 | zeke zizelin fátule | celular |
| 1313 | zeketoskef | vocal |
| 1314 | zekezelini fapouale | celular |
| 1315 | zekezi' | minúscula, pequeño |
| 1316 | zekezinfe, zekezin' | minúscula, pequeño |
| 1317 | zekezintatapafe | tanga |
| 1318 | zékfe | chicle |
| 1319 | zekuinelesfe | correr |
| 1320 | zekuineya | corría |
| 1321 | zelinil fapouale | número telefónico |
| 1322 | zikaf | hormiga |
| 1323 | zincunfe | lugar de abundancia, sobre todo después de la conquista |
| 1324 | zinfé | caderas |
| 1325 | zinke | anciana, mujer mayor casada |
| 1326 | zinkunfe | trasero |
| 1327 | zinkunfe, kalpulenfe | pueblo autónomo, de alta alcurnia o abolengo |
| 1328 | zintamalenfe | nalga |
| 1329 | zintamatenfe | nalgas o cadera |
| 1330 | zintatapafe | cadera tapar, pañal |

| | | |
|------|--------------------------|----------------------------------|
| 1331 | zintekuepinelesfe | arrancar, desprender |
| 1332 | zipef, xipef | testículo |
| 1333 | zizekezi | pequeño, chico |
| 1334 | zizekezi | corto |
| 1335 | zokuefatek | cobre |
| 1336 | zon kúkultek | cabello ondulado |
| 1337 | zon fakpak ye ixtelolófe | ceja, pelos arriba del ojo |
| 1338 | zon kúkultek | chino |
| 1339 | zon pépeztek | cabello liso, lacio |
| 1340 | zon susunektek | cabello |
| 1341 | zon tepilenfe | vello púbico |
| 1342 | zon ye folpa ye kehpanfe | vello axilar |
| 1343 | zonfe | cabello |
| 1344 | zonfe | cabello |
| 1345 | zonile | persona con alguna habilidad |
| 1346 | zonkukululesfe | encharnarse |
| 1347 | zonokaf | murciélago |
| 1348 | zonpanfe | donde hay cabello |
| 1349 | zonpoltek | verde rayado (calabaza mexicana) |
| 1350 | zonpuonfe | flor del colorín |
| 1351 | zopielek | dulce |
| 1352 | zopiluf | zopilote |
| 1353 | zozofákaf | brillante, intenso |
| 1354 | zozofákatek | brillante |
| 1355 | zózomate | tela, trapo |
| 1356 | zözopielek | dulcecito |
| 1357 | zubitilesfe | lanzar |
| 1358 | zuyunfe | ano |

§ 3. Castellano - Muosieúale

| | | |
|----|---|---------------------------|
| 1 | 8000 | hekepelenfe |
| 2 | 160000 | sien'kakauaf |
| 3 | -ísimo | alebes ka kuefa fapalenfe |
| 4 | -ngo, ejemplo: hilenfe-chilango | -nfe (terminación) |
| 5 | ¡ya no! | äke |
| 6 | ¿Por cuánto? | ka |
| 7 | ¿Ya se van? | ye ne yabe? |
| 8 | ¿Ya te vas? | ye te ya? |
| 9 | 1/2, medida, medio(a) | fakunfe |
| 10 | a cada rato, continuamente | san teke |
| 11 | a media noche | ka pan faku youak |
| 12 | a medio día | ka pan fáka |
| 13 | a un lado | ka fakaltehfe |
| 14 | a veces | kenákiema |
| 15 | ábaco | tapayolpouale |
| 16 | abdomen, panza | étef |
| 17 | abierto | fapoke |
| 18 | abogado | fayiekfoleuonenfe |
| 19 | abuela | séfe, sé zinfé |
| 20 | abuelo | kulenfe, kul zinfé |
| 21 | abundancia | fayeyekapa.-fanfe |
| 22 | Acapantzingo, lugar donde hay carrizo de agua | öka pan zincunfe |
| 23 | acento | kuotoskef |
| 24 | acostarse | tiekatilesfe |
| 25 | adelgazar, enflacar | kuápeázabelesfe |
| 26 | adiós, vámonos | te yabe |
| 27 | adiós, vámonos | te'abe |
| 28 | adiós, vámonos | te'be |
| 29 | adorar, ofrendar | upanfe |
| 30 | adulto mayor | lamáfe |
| 31 | agricultor, ra | kaltien fokaf |

| | | |
|----|---|------------------------------|
| 32 | agrio | xokuk |
| 33 | agua | of |
| 34 | agua | otl, atl, of |
| 35 | agua o río abajo | faltiseopan |
| 36 | aguado | oua |
| 37 | águila | kuaufe |
| 38 | agujerear, cavar | kuoyonetilesfe |
| 39 | agustina | okustina |
| 40 | aire | yéyekaf |
| 41 | al lado de | yepal |
| 42 | alacrán | kuluf |
| 43 | alargado | pépetokfe |
| 44 | alborotada, despeinada | kuosüsunextek |
| 45 | alcanzar | aselesfe |
| 46 | algo de madera | bekpalenfe |
| 47 | algo extendido de lejos, pero ya de cerca | tepef, tapete |
| 48 | algodón | yehkaf |
| 49 | alimentar | famaka |
| 50 | alimentar, cocinar | famakatilesfe |
| 51 | alumbre | folxokuf |
| 52 | alumno, aprendiz, estudiante | mahtuonenfe |
| 53 | amante masculino, lazo | mekáfe |
| 54 | amante, mujer española bien vestida | souobipilenfe |
| 55 | amaranto | uoke |
| 56 | amargo | hehek |
| 57 | amarillísimo | alebes ka kueba kuostek |
| 58 | amarillísimo, superamarillo | alebes ka kueba hehe kuostek |
| 59 | amarillito | kuökuostek |
| 60 | amarillito brillante | ix kuökuostek |
| 61 | amarillito fuerte, brillante e intenso | fabiél ix kuökuostek |
| 62 | amarillo | kuostek |
| 63 | amarillo brillante | ix kuostek |
| 64 | amarillo fuerte o intenso | fabiél kuostek |

| | | |
|----|---------------------------------------|-------------------------|
| 65 | amorfo, líquido | otek |
| 66 | añadir, agregar, proporcionar | solutilesfe |
| 67 | ancho | pafouak |
| 68 | anciana | lamánfe, lamá zinfé |
| 69 | anciana, mujer mayor casada | zinke |
| 70 | anciano | biebénfe, biebéen zinfé |
| 71 | anciano en modo reverencial | biebenzi |
| 72 | ano | zuyunfe |
| 73 | años, hoja, hierba | xebef |
| 74 | Antonio | antu |
| 75 | aplastar las letras, teclear, teclado | puozul iekuelule |
| 76 | apretado | telinke |
| 77 | árbol de naranja | lalax kuabef |
| 78 | árbol, planta | kuabef |
| 79 | ardor y, con él, dolor | tuniebelesfe |
| 80 | área o superficie circular | malakatek |
| 81 | arena | xoltek |
| 82 | armadillo | kaluluf |
| 83 | aro del pezón, areola | hihoual malakahfe |
| 84 | arquitecto | oma kal hiuanenfe |
| 85 | arrancar | kuopinatilesfe |
| 86 | arrancar, desprender | zintekuepinelesfe |
| 87 | asesino, matador | famekteuonenfe |
| 88 | atole | atulenfe |
| 89 | atole | atultek |
| 90 | auditorio | senfolil kalku |
| 91 | avisar, saludar, despedida | nouate |
| 92 | axila | folpa ye kehpanfe |
| 93 | ayer | iyolua |
| 94 | ayudante de colonia | zeke fátouonenfe |
| 95 | aztecas | ostiekaf (aztiékaf) |
| 96 | azul | nénextek |
| 97 | azul brillante | ix nénextek |
| 98 | azul cielo | albeka nénextek |

| | | |
|-----|--|-------------------------------|
| 99 | azul fuerte o intenso | fabiél nénéxtek |
| 100 | azul rey | nénéxte fátouonenfe |
| 101 | azulísimo | alebés ka kuefa nénéxtek |
| 102 | azulísimó, superazul | alebés ka kuefa hehe nénéxtek |
| 103 | azulito | nénéxtek |
| 104 | azulito brillante | ix nénéxtek |
| 105 | azulito fuerte, brillante e intenso | fabiél ix nénéxtek |
| 106 | bailar | etutelesfe |
| 107 | bailar | etutetilesfe |
| 108 | bailarín(a), danzante | étuteuonenfe |
| 109 | bajada | temoac, temuoc |
| 110 | bajar | temobelesfe |
| 111 | bajar | temobilesfe |
| 112 | bajar | temobitilesfe |
| 113 | bañarse | oltetilesfe |
| 114 | bañarse en temazcal | tematilesfe |
| 115 | baños | fapeyosulku |
| 116 | bara para medir | hifakuf |
| 117 | barato | pibek |
| 118 | barbilla | tienzonenfe |
| 119 | barbilla de los chinelos | tienzo |
| 120 | barrer | ehpuonatilesfe |
| 121 | barrer | fapuokale |
| 122 | barriga | étef |
| 123 | basquetbol | muo obeltile |
| 124 | bautizarse | kuotiekitilesfe |
| 125 | bebedor de agua | ofine |
| 126 | beisbol | muokuá obeltile |
| 127 | belleza | kuókualzinfé |
| 128 | besar, dicho del cerdo en la tierra: trompear | pensolesfe |
| 129 | bien | kuale |
| 130 | bigote | tienzonfe |
| 131 | blanco | yestok |

| | | |
|-----|---------------------------------------|-----------------------------|
| 132 | blanco brillante | ix yestok |
| 133 | blanco fuerte o intenso | fabiél yestok |
| 134 | blanquísimo | alebes ka kuefa yestok |
| 135 | blanquísimo, superblanco | alebes ka kuefa hehe yestok |
| 136 | blanquito | yëyestok |
| 137 | blanquito brillante | ix yeyestok |
| 138 | blanquito fuerte, brillante e intenso | fabiél ix yëyextok |
| 139 | boca | kamáfe |
| 140 | bofo, ligero, aire | yéyekatek |
| 141 | boludo | tapayoltek |
| 142 | boludo | tomaf |
| 143 | bombero, ra | fábeh siebeuonenfe |
| 144 | bonitas caderas o pompas | kuokualzinfé |
| 145 | borrador | fapópolouone |
| 146 | borrador o limpiador | fapópolouane |
| 147 | brillante | zozofákatek |
| 148 | brillante, intenso | zozofákaf |
| 149 | brujo, ja | hihfé |
| 150 | buenas días/tardes/noches | ye imani |
| 151 | buenas tardes, buenas noches | ye youak |
| 152 | bueno, bien | kualesfé |
| 153 | buenos días | ye fáka |
| 154 | búho | tekuoluf |
| 155 | buscar peón | fokiebetilesfé |
| 156 | buscar trabajo | kékextetilesfé |
| 157 | buscar, encontrar, idear | tiemalesfé |
| 158 | butaca | ékuélul yekpale |
| 159 | butaca | yekpalenfé |
| 160 | caballo | kabuoyo |
| 161 | cabello | zon susunektek |
| 162 | cabello | zonfé |
| 163 | cabello | zonfé |
| 164 | cabello liso, lacio | zon pépeztek |
| 165 | cabello ondulado | zon kúkultek |

| | | |
|-----|--|----------------------------------|
| 166 | cabeza acuática, que suda mucho, lagunas | oxoyocaf, axayacatl |
| 167 | cabeza de madera o jícara | kuoxicaf |
| 168 | cable o conductor eléctrico | feteposyekpaf |
| 169 | cacahuate | folkakaûaf |
| 170 | cada catorce días | pan muómuofakfe uno nobe tunal |
| 171 | cada cinco días | pan muomuókuile tunale |
| 172 | cada cuatro días | pan nonobe tunale |
| 173 | cada día | pan siesen tunale |
| 174 | cada diecinueve días. | pan kakaxtule uno nobe tunale |
| 175 | cada dieciocho días | pan kakaxtule uno' yieye tunale |
| 176 | cada dieciséis días | pan kakaxtule uno sien tunale |
| 177 | cada diecisiete días | pan kakaxtule uno ume tunale |
| 178 | cada diez días | pan muómuofafakfe tunale |
| 179 | cada doce días | pan muómuofakfe uon ume tunale |
| 180 | cada dos días | pan úume tunale |
| 181 | cada nueve días | pan hehekunobe |
| 182 | cada ocho días | pan hehekuieye |
| 183 | cada once días | pan muómuofafakfe uon' sie tunal |
| 184 | cada quince días | pan kakaxtule tunale |
| 185 | cada seis días | pan hehekuasien tunale |
| 186 | cada siete días | pan hehekume tunane |
| 187 | cada trece días | pan muómuofafakfe uno yieyie tun |
| 188 | cada tres días | pan yíeyieye tunale |
| 189 | cada veinte días | pan siesienpouale tunale |
| 190 | cadera | kákzinfé |
| 191 | cadera tapar, pañal | zintatapafe |
| 192 | caderas | zinfé |
| 193 | café | kabíntek |
| 194 | caja de madera | kuakal |
| 195 | cal | tenextek |
| 196 | calabaza | ayófe |
| 197 | calabaza | ayútek |
| 198 | calendario | xefalperme |

| | | |
|-----|-------------------------------------|--------------------|
| 199 | caliente | totunke |
| 200 | calientito, ta | tötotunke |
| 201 | calvo | kuáxipezfe |
| 202 | cama | fapehfe |
| 203 | cámara fotográfica | fakuopinköonane |
| 204 | cambiarse de ropa | pafatilesfe |
| 205 | caminante sobre/en el agua | opaniefaf |
| 206 | caminar | nemelesfe |
| 207 | caminar | neneme |
| 208 | caminar emocionalmente en el tiempo | nemelilesfe |
| 209 | camino seco | uofe |
| 210 | campana | pinakáfe |
| 211 | campesino, na | kaltien tekenenfe |
| 212 | campo surcado | folüa |
| 213 | caña | uûaf |
| 214 | canario | polonfe |
| 215 | cancha | obeltilku |
| 216 | cangrejo | tebizífe |
| 217 | cangrejo | tekuisífe |
| 218 | cañón | faniextile |
| 219 | cansancio visual | ixkuákuáleste |
| 220 | cansar | KUAKUATELESFE |
| 221 | cansar, agotar, fatigar | seyabelesfe |
| 222 | canta el gallo | zázaze |
| 223 | cantor, cantante | kuikanenfe |
| 224 | capulín | kapolenfe |
| 225 | capulín | kapoltek |
| 226 | cara | xoyakaf |
| 227 | cara (incluyendo las orejas) | ixfanfe |
| 228 | caracola | otekukule |
| 229 | cardiólogo | yuló fapáteuonenfe |
| 230 | carne | nakatek |
| 231 | carpintero, ra | faximanenfe |

| | | |
|-----|--|-----------------------------|
| 232 | carpintero(a), tajín | fáximanenfe |
| 233 | carrizo acuático | ölohifacuf |
| 234 | carrizos de tierra pero más flexibles | facuf |
| 235 | carro | tepozföfaluhe |
| 236 | cartero, ra | oma xiéxielouonenfe |
| 237 | cartílago | lamif |
| 238 | casa | kale |
| 239 | casa de madera, cabaña, huacal | kuakalenfe |
| 240 | casada con un hombre | nomektek |
| 241 | casado con mujer | souotek |
| 242 | casado(a), matrimonio | famuonelesfe |
| 243 | casas de piedras | tetecala |
| 244 | casero o anfitrión | honeke |
| 245 | cavidad de la boca (paladar, faringe y lengua) | toskef |
| 246 | cazuela | nánakasiófe |
| 247 | cebolla | xonakaf |
| 248 | ceja | ixkuamuf, ixkuamulenfe |
| 249 | ceja, pelos arriba del ojo | zon fakpak ye ixtelolófe |
| 250 | celular | zeke zizelin fátule |
| 251 | celular | zekezelini fapouale |
| 252 | cempasúchil, veinte | sempouaxuhef, siempouaxuhef |
| 253 | ceniza | fákuonextek |
| 254 | ceniza negra | filektek |
| 255 | ceniza negra, morena | puhektek |
| 256 | cenzontle | sienzonfe |
| 257 | cerdo | pezof |
| 258 | cerebro | kuotexfe |
| 259 | cerrado, angosto | pizutek |
| 260 | cerrar | zakayonfe |
| 261 | cerrar, tapiar | zakualesfe |
| 262 | cerro | tipi, tepiet |
| 263 | cerro puntiagudo o piramidal | tupeztek |
| 264 | cerro, colonia, barrio, grupos reducidos de personas | tepief |

| | | |
|-----|---|------------------------------------|
| 265 | chapeado (como la tuna) | tenuhtek |
| 266 | Chapingo, lugar donde escurre agua | hapingo |
| 267 | charro, rra | fazubeuonenfe |
| 268 | chato | kuopafahtek |
| 269 | chayote | hayófe |
| 270 | chicharra | tukalief |
| 271 | chicle | zékfe |
| 272 | chilango, lugar donde hay chiles | hilenkunfe |
| 273 | chile | hilenfe |
| 274 | chillón | hikane |
| 275 | chino | zon kúkultek |
| 276 | chiquihuite | hekebef |
| 277 | chocolate | hokuolótek |
| 278 | chocolate | hokuoluf |
| 279 | chofer de transporte colectivo | fafáluhteuone ka tepos töfaluhe |
| 280 | chueco | nekueltek |
| 281 | cielo | elbekak |
| 282 | ciempiés | pefasolenfe |
| 283 | cilíndrico | peyokatek |
| 284 | cinabrio, bermellón | fabítek |
| 285 | cinta adhesiva | zázaltek |
| 286 | cintura | fakpa zinf |
| 287 | circular sin superficie, aro | malakaxfe |
| 288 | circular sin superficie, circunferencia | malakahtek |
| 289 | clavellina | uloxuhet |
| 290 | clemolito | kukustáfe |
| 291 | clínica de otorrinolaringología | nakas yiekázol kukufan fapátilkalk |
| 292 | clítoris | zeke yeká ye tepilenfe |
| 293 | cobre | zokuefatek |
| 294 | cocinero(a), chef | fakual hiuanenfe |
| 295 | coco | kiukuf |
| 296 | coco | kukuf |
| 297 | códices, libretas | yáá omaxieyuf |

| | | |
|-----|---|-------------------------------|
| 298 | codorniz | sulenfe |
| 299 | colador | xelosófe |
| 300 | colibrí | bízizeke |
| 301 | colibrí | bízizekef |
| 302 | colibrí azulado opaco | bizilopohfe |
| 303 | colmillo | kúuó fankuohfe |
| 304 | color | fapalenfe |
| 305 | color brillante | ix fapalenfe |
| 306 | diminutivo de color brillante | zeke ix fapalenfe |
| 307 | color fuerte o intenso | fabiél fapalenfe |
| 308 | diminutivo de color fuerte y brillante en | fabiél ix fapalenfe |
| 309 | color verde | xoxofe |
| 310 | colores | fapalmenfe |
| 311 | diminutivo de colores, colores pequeños | zeke fapalmenfe |
| 312 | comadre | kumuolenfe |
| 313 | comerciante | puhtiekaf |
| 314 | compadre | kumpuolenfe |
| 315 | compás | famalakah hiuane |
| 316 | comprar | kuaatilesfe |
| 317 | comprar o truequear | ya' fakuua |
| 318 | comprarse | kubetilesfee |
| 319 | computadora | fabipuonane fákuéluñienixtile |
| 320 | con | pan |
| 321 | conejo | tuhfe |
| 322 | confesarse | yulkuetetilesfe |
| 323 | confirmarse | kuoyelpetilesfe |
| 324 | conjunto de doce tortillas | telakfe |
| 325 | conocer, aprender | ixematetilesfe |
| 326 | consonante | bieyetoskef |
| 327 | constructor, albañil | tepuon hiúanenfe |
| 328 | consultar | tietetetilesfe |
| 329 | contador, ra | tiema hiua famafkenfe |
| 330 | coordinador | ukeh fayekonkenfe |

| | | |
|-----|---------------------|----------------------|
| 331 | coordinador | ukehfayekonke |
| 332 | coordinadora | souo fayekonkenfe |
| 333 | coordinadora | souofayekonke |
| 334 | copete | ixkuozonfe |
| 335 | corazón | yulófe |
| 336 | corazón dulce | yulzopielek |
| 337 | coronilla | kuónepanfa |
| 338 | correccaminos | bifaluf |
| 339 | correcto | kuale ka |
| 340 | corregir | fapepelesfe |
| 341 | correr | zekuinelesfe |
| 342 | corría | zekuineya |
| 343 | cortado | tepoltek |
| 344 | cortar | teketilesfe |
| 345 | cortarse el cabello | kuopépetilesfe |
| 346 | corto | zizekezi |
| 347 | cosechar | pexkatilesfe |
| 348 | cosechas | pepexka |
| 349 | costurero, ra | bipil héhuanenfe |
| 350 | coyotomate | kuoyutomaf |
| 351 | cráneo o calavera | méko zonte kunmaf |
| 352 | cráneo, calavera | méko tekunmaf |
| 353 | creencia, religión | neltokelesfe |
| 354 | creer, religión | neltokil |
| 355 | criar, dar de comer | famaka tekepanelesfe |
| 356 | cuaderno | omaxeyuf |
| 357 | cuánto | kiekeh |
| 358 | cuántos | kiekeh |
| 359 | cuatro | nobe |
| 360 | cuatro | nobe |
| 361 | cubeta de basura | fasolkunmef |
| 362 | cubrir | tatapafe |
| 363 | cubrir | tatapafe |
| 364 | cuchara | ékuelef |

| | | |
|-----|---|--------------------------|
| 365 | cucharero para colgar | ékuele |
| 366 | cuello | kehkuáyonfe |
| 367 | cuenta | poualme |
| 368 | cuervo | kokoluf |
| 369 | cueva | ustuf |
| 370 | cuidado | biketuk |
| 371 | cuñada (referencia de mujer a mujer) | besbéfe |
| 372 | curandero(a), rezandero(a) | omatiekaf |
| 373 | curar | patetilesfe |
| 374 | curarse | pátetilesfe |
| 375 | curvita | fakükuléyo |
| 376 | curvo | malakahfe |
| 377 | da vuelta a la derecha | xo mo kulo ka mo muobik |
| 378 | daniela | uouaniela |
| 379 | danza azteca | apuohenfe |
| 380 | danzante | apuohenfe |
| 381 | dar a luz, parir, alumbrar | mixebelesfe |
| 382 | de | yáá |
| 383 | de inmediato | sa nima |
| 384 | de nada | kanateya |
| 385 | de nuestro pueblo, de nuestra carne | nako, naku, naka, nakayo |
| 386 | de vez en cuando | sa kanákiema |
| 387 | debo, sobre todo dinero | ne mieh |
| 388 | decir | elbelesfe |
| 389 | dedo | moupel |
| 390 | dedo meñique | bienfe |
| 391 | delgado | kokanazi |
| 392 | delgado | pepizazi |
| 393 | delgado(a) haciendo a referencia al maíz, a la leña, etc. | pezouak |
| 394 | demonio o el contrario | amokuáfefokaf |
| 395 | dentista | fankuoh fapáteuonenfe |
| 396 | depedidas | nauatilme |

| | | |
|-----|---|--------------------------------|
| 397 | derecho (línea recta) | peyostek |
| 398 | descolorido | yestaléktek |
| 399 | despedida | nauatile |
| 400 | diario | mumusfa |
| 401 | dibujante, muralista | fakuopinkönanenfe |
| 402 | dicho de forma afectiva y singular: nuestro hijo | topilzin |
| 403 | dicho de la carpintería: cepillar | faxinfe |
| 404 | dicho de la medicina: inyectar | fayezminelesfe |
| 405 | dicho de la tierra: dar labor | makatilesfe |
| 406 | dicho de las frutas: rayadas | komiltek |
| 407 | dicho de un líquido: sucio | moyouak |
| 408 | dicho de una bruja: mala | so yeyekaf |
| 409 | dicho de una mujer: peinarse | falpeletesfe |
| 410 | dicho de una persona con habilidad divina | piekenfe |
| 411 | Dicho del sol: que está saliendo | ka mo kexteya tunale |
| 412 | Dicho del suelo: retumbar, sonar | folfepinelesfe |
| 413 | dicho del suelo: temblar | faulinelesfe |
| 414 | diente | fankuohfe |
| 415 | diminutivo afectivo, hipocorístico de niño: niñoito, a | kunenzinfe |
| 416 | diminutivo, chiquito | hĩ |
| 417 | dirección | famahtil yekonke |
| 418 | dirección | keyouatien biebenfe |
| 419 | director | ukeh yekonkenfe |
| 420 | director | ukehyekonke |
| 421 | directora | souo yekonkenfe |
| 422 | diseñador(a) de moda | bipil fayiek héhiua famaktenfe |
| 423 | disparar en el sentido de invitar | kultetilesfe |
| 424 | divorciado(a), separado(a) | fakákófe |
| 425 | dolor | kukukesfe |
| 426 | donde hay cabello | zonpanfe |
| 427 | donde se presenta | kunfe terminación |
| 428 | dorado | kuefatek, kuoyutátek |

| | | |
|-----|------------------------------------|----------------------|
| 429 | dorado, oro | kuifatek |
| 430 | dormir | kuohelesfe |
| 431 | dormir | kuohxetesfe |
| 432 | dulce | zopielek |
| 433 | dulcecito | zözopielek |
| 434 | duro | tepiztek |
| 435 | ejidatario | folua |
| 436 | el hijo pequeño | xokoyozin |
| 437 | él o ella solo(a) | ye siel |
| 438 | el último hijo | xocoyutzin |
| 439 | él, ella, ello | ya' |
| 440 | electricista | fe fayiekfoleuonenfe |
| 441 | elevador | kaltepos fékuone |
| 442 | ellos(as) solos(as) | yen siel |
| 443 | elote | yielduf |
| 444 | embellecer, mujer bonita | miezfe |
| 445 | embriagar, debilitar | ebentelesfe |
| 446 | en el, en la | pan |
| 447 | en la mañana | ka ye se |
| 448 | en la noche | ka youale |
| 449 | en la tarde | ka ye youak |
| 450 | en reverencial y en plural | nemo nek nekiteya |
| 451 | encabezados, su nombramiento | kuitilme |
| 452 | enchinarse | zonkukululesfe |
| 453 | énfasis que sale desde el estómago | toskef |
| 454 | enfermedad o infección | kukualesfe |
| 455 | enfermedad o infección | kukufexfe |
| 456 | enfermero, ra | fayezminkenfe |
| 457 | enfermo, paciente | kúkuuanenfe |
| 458 | engordar, embarnecer | tomuobelesfe |
| 459 | enojar, molestar | Kualonelesfe |
| 460 | ensanchar | pafoualesfe |
| 461 | enseñar, alumno | mahtelesfe |
| 462 | entregarse u ofrecerse | tiemakatilesfe |

| | | |
|-----|------------------------------------|---------------------------------|
| 463 | es mi primer año | ye hebef |
| 464 | esa | yenu |
| 465 | escalera | ékuolenfe |
| 466 | escalera | fékule |
| 467 | escalera de fierro | fepos fékule |
| 468 | escalera de madera | kuáfékule |
| 469 | escandalizar, gritar | halonelesfe |
| 470 | escarabajo grande | pinakaf |
| 471 | escoba, material | popuf |
| 472 | escobeta | xeluosfe |
| 473 | escribir | ekulesfe |
| 474 | escribir, inscribir | ekuelutilesfe |
| 475 | escritor, ra | ékuelulúonenfe |
| 476 | escritorio público | fákuelul hiuane |
| 477 | escritura | iékelul |
| 478 | escuadra | yieyemalakahmestef |
| 479 | escuchar | kakelesfe |
| 480 | escuchar | kalatesfe |
| 481 | escuela | famahtilkalku |
| 482 | espacio | mestef |
| 483 | espacio curvo, ángulo | kulómestef |
| 484 | espacio lineal, curvo | mestef |
| 485 | espalda | kuofapa |
| 486 | espalda | kuofapanfe |
| 487 | esposo | ixnomeke |
| 488 | esta | yeni |
| 489 | estacionamiento | fófaluhkalutile, fāfaluhkezalku |
| 490 | estacionamiento, autobuses en casa | föfaluhkalutilesfe |
| 491 | estar | kákatelesfe |
| 492 | estar como verbo (2nda. persona) | te kate |
| 493 | estar como verbo (coloquial) | te kakate |
| 494 | estrella | sifalenfe |
| 495 | estropajo | yihfe |
| 496 | estudiar | mahtetilesfe |

| | | |
|-----|--------------------------------|-----------------------|
| 497 | evolución | núnuzale |
| 498 | exacto, en punto, justo, ideal | salbelkuale |
| 499 | exageración de algo | kuifa |
| 500 | excelencia, lo que Dios mande | teuf |
| 501 | excremento | kuefaf |
| 502 | excremento | kuifaf |
| 503 | excremento | kuifaf, kuefaf |
| 504 | excremento seco | cuitlahuac, kuéfauoke |
| 505 | faltar | polebelesfe |
| 506 | faltar, carecer | pelebelesfe |
| 507 | familia, tío | fof |
| 508 | faringe y laringe | toskefanfe |
| 509 | flamingo | kehulenfe |
| 510 | flema (moco) | yekafolkuafaf |
| 511 | flojera, pereza | fazebelesfe |
| 512 | flojo, no apretado | kaxonke |
| 513 | flojo, perezoso | fazéke |
| 514 | flor | xuhef |
| 515 | flor de pitaya | haha xuhef |
| 516 | flor de platanillo | tuskuefapil xuhef |
| 517 | flor de vainilla | filxuhef |
| 518 | flor del colorín | zonpuonfe |
| 519 | flor que se abre | fakisko xuhef |
| 520 | floreado | xuhefe |
| 521 | floreado | xuhétek |
| 522 | floreecer | molune |
| 523 | floresciente | lakapi xuhef |
| 524 | fosas nasales | yeká kuyófe |
| 525 | fotocopiadora | faniexkuopinköonane |
| 526 | fotocopiadora, fotógrafo | fakuopinköonane |
| 527 | fotógrafo(a), pintor(a) | kuopinköonanenfe |
| 528 | frijol | yieyef |
| 529 | frijol | yieyiecat |
| 530 | frío | yiyiztek |

| | | |
|-----|---------------------------------------|----------------------------------|
| 531 | frío | yiztek |
| 532 | fuego | fef |
| 533 | fuerte, enojado, molesto | fabielenfe |
| 534 | fumigador, ra | fábeheunenfe |
| 535 | fútbol | ekxe obeltile |
| 536 | galaxia | mexpuonfe |
| 537 | gallina ciega | nextekuelenfe |
| 538 | garganta | kukufanfe |
| 539 | garza | ozfe |
| 540 | gaseoso | metek |
| 541 | gastroenterólogo | kukute meséte kuefaxkuol fapáteu |
| 542 | gato | misto |
| 543 | gavilán | tófe |
| 544 | gente que se desliza, que esquía | ayoxua |
| 545 | gente que trabaja el hule (ulentekaf) | olmecas |
| 546 | ginecólogo, ga | suou kuókuoles fapáteuonenfe |
| 547 | gis | tisef |
| 548 | glande | xipe xite tekunmaf |
| 549 | gobernante, representante del pueblo | fátouonenfe |
| 550 | gordo | tomuouak |
| 551 | gorrear | kuotatapalesfe |
| 552 | gotitas como brisa | hihimecaf |
| 553 | gracias | fasécomate |
| 554 | grafia, letra | ïékuelulenfe |
| 555 | grafías, letras | ïékuelulmenfe |
| 556 | gramática | yiek ékuelulfátule |
| 557 | grande | bieye |
| 558 | grano de maíz | faule |
| 559 | gris | nextek |
| 560 | gris brillante | ix nextek |
| 561 | gris fuerte o intenso | fabi nextek |
| 562 | grisecito | nënextek |
| 563 | grisecito brillante | ix nënextek |

| | | |
|-----|---|---------------------------------|
| 564 | grisecito fuerte, brillante e intenso | fabiél ix nënextek |
| 565 | grisecito, cenecito | fáfakunextek |
| 566 | gritar, hablar fuerte | zázalesfe |
| 567 | grueso | telouak |
| 568 | grueso, gordo | tomouak |
| 569 | guajolote | bexuluf |
| 570 | guatemala, lugar donde hay árboles | kuotemala |
| 571 | guayaba | xoxokuf |
| 572 | guayaba | xoxuf |
| 573 | guayaba agria | xoxokuf |
| 574 | guerrero, soldado | minenfe |
| 575 | guinda | uákiltek |
| 576 | gusano | ukuelenfe |
| 577 | gustas, personas ya casadas | nemo nekiteya |
| 578 | gustas, quieres, deseas personas solteras | tek neke |
| 579 | había | uyeye |
| 580 | habitar, vivir | hontelesfe |
| 581 | hacedor de lluvia | keyá piekenfe |
| 582 | hacedor de un oficio, trabajo | hehualenfe |
| 583 | hacer | huialesfe |
| 584 | hacer la comida | fahéhibeletilesfe |
| 585 | hacer o tener | nek, tek, ke |
| 586 | hambre, apetecer | teusebelesfe |
| 587 | hasta mañana | musfa |
| 588 | hasta mañana | musfa to eta |
| 589 | hasta pasado mañana | bikfa |
| 590 | heces humanas secas | kuetat |
| 591 | hermana | ekní souof |
| 592 | hermana | souoeknife |
| 593 | hermana estudiante, compañera de escuela | muosieual ekní souo malteuonenf |
| 594 | hermano | ekní ukehfe |
| 595 | hermano | eknife |
| 596 | hermano | ukeheknife |

| | | |
|-----|--|--------------------------------|
| 597 | hermano (sin género) | eknífe |
| 598 | hermano estudiante, compañero de escuela | muosieual ekní ukeh mahteuonen |
| 599 | hermano muosieûale´ | muosieual eknífe |
| 600 | hermano muosieûale´, amigo muosieûale´ | muosieual eknífe |
| 601 | hermano, na | eknífe |
| 602 | hermano(a) de otra madre o padre | fakpa ye eknífe |
| 603 | hermano(a) estudiante, compañero(a) | muosieual ekní mahteuonenfe |
| 604 | hervir | molunile |
| 605 | hielo con tuna, paleta de tuna | tese nuhfef |
| 606 | hielo u otro sólido frio | tesebef |
| 607 | hija | ehpuhfef |
| 608 | hijo (sin género) | kuonief, kuonie zinfef |
| 609 | hijo pequeño o puberto | pelenfef (pelfanfef) |
| 610 | hijo varón | tielpuhfef |
| 611 | hijo, ja | kuonief |
| 612 | hijo, ja | kuonief |
| 613 | himen | hitolenfef |
| 614 | hinchado, inflamación | pozobelesfef |
| 615 | historiador, sabio | famatkenef |
| 616 | hola, ya | ye kaf |
| 617 | hombre | ukehfef |
| 618 | hombre | ukehfef |
| 619 | hombre adolescente, joven | pel tunfef |
| 620 | hombre alto | bifaluf |
| 621 | hombre divino | tázi fátuouonenfef |
| 622 | hombre homosexual | fáku souof |
| 623 | hombre joven, soltero | pelalákfef |
| 624 | hombre, humano masculino | fokaf, foka zinfef |
| 625 | hombro | kehpanfef |
| 626 | hora | mestef |
| 627 | hormiga | zikaf |
| 628 | hoy | oxo |

| | | |
|-----|--|-------------------------|
| 629 | huarache | kakfe |
| 630 | huasteca, huajes amarillos (kuoste) | kuostiekaf |
| 631 | Huatulco, lugar donde hay árboles de tules | Kuátulku, kuátulkunfe |
| 632 | hubo (indica el pasado) | un |
| 633 | huevo | tutoltef |
| 634 | huitzilopoztle era un sonile | bizilopuhfe |
| 635 | humo | pukfe |
| 636 | humo | puktek |
| 637 | humo, reverencial de humo | puhfe, púpuhfe |
| 638 | huracán | mexkúuof |
| 639 | huracán, tifón | mexhúuof |
| 640 | iglesia | teupanfe |
| 641 | iguana | kuezpalenfe |
| 642 | impresora | fákuelul kexteuone |
| 643 | incontinuo, muy espaciado | sa pan bebékópa |
| 644 | ingeniero | nénemelile famatkenfe |
| 645 | ingeniero civil | oma kal hi fámатkenfe |
| 646 | ingle | kexilenfe |
| 647 | insecto con el que se pintaba | miyozinfe |
| 648 | intendente hombre | ukeh fahpuonane |
| 649 | intendente hombre | ukeh fahpuonanenfe |
| 650 | intendente mujer | souo fahpuonane |
| 651 | intendente mujer | souo fahpuonenfe |
| 652 | intestino | kuifalxhulenfe |
| 653 | ir a bailar (no étuti, que sería "yo me voy a bailar") | etutilesfe |
| 654 | ir a dejar algo | fákakófe |
| 655 | izquierdo | hekuf |
| 656 | jardín | xochimilco |
| 657 | jardín | xuhefapanfe o xuhemilco |
| 658 | jardines | xochimilco |
| 659 | jarro | xolófe |
| 660 | jazmín | lakapi xuhef |

| | | |
|-----|--------------------------------|---------------------------|
| 661 | jícama | xikamáfe |
| 662 | jícara | xikale |
| 663 | jícara ovalada | uaxicale |
| 664 | jitomate | hitomaf |
| 665 | jonacatepec | xonacatepef |
| 666 | joven muosieûale´ | muosieual tunfe |
| 667 | joven pequeño en reverencial | kunezinfe |
| 668 | joven que no se ha casado | tkt |
| 669 | jovencito | pefalakfe |
| 670 | jovencito en forma reverencial | pelalakzinfe |
| 671 | juana | xouona |
| 672 | jubilado, da | fatiekextelilenfe |
| 673 | juego de pelota | tapayol obeltile |
| 674 | juez(a), en ocasiones de paz | fátouon yesfe |
| 675 | jugador, atleta | obeltiuone |
| 676 | jugador, político, candidato | öbeltinenfe |
| 677 | jugar | obeltetilesfe |
| 678 | juntar, papenar, pepenar | pepenatilesfe |
| 679 | kilogramos | yetilesfe |
| 680 | labios | tiexipanfe |
| 681 | labios vaginales | tepil tiexipanfe |
| 682 | lado | fakaltehfe |
| 683 | lagaña o masa pegajosa | ixsasaltek |
| 684 | lago | omanalku |
| 685 | lágrima | ixayof |
| 686 | lámpara, aquello que alumbr | fobile |
| 687 | lámpara, foco | fóbilenfe |
| 688 | lanzar | zubitilesfe |
| 689 | lápiz | mimeltekuole |
| 690 | <i>laptop</i> | zeke fákuelul nieniextile |
| 691 | largo | beyatek |
| 692 | lavar | puokatilesfe |
| 693 | lavarse | fapuoketilesfe |
| 694 | lazo | mekate |

| | | |
|-----|--|------------------------------|
| 695 | lechuza | hikuáfe |
| 696 | leñar, recoger leña | KUAKUABELESFE |
| 697 | lengua | nénepilenfe |
| 698 | lentes | ixtieskaf |
| 699 | león | tiekuone |
| 700 | letra mayúscula | ïékuelul bieye |
| 701 | letra mayúscula | ïékuelul bieyef |
| 702 | letra minúscula | ïékuelul zekef |
| 703 | libélula | ixpépetokfe |
| 704 | libro | omaxfe |
| 705 | liebre | séfe |
| 706 | lima | xoltef |
| 707 | limpiador líquido, desengrasante | öfapopouanenfe |
| 708 | limpiar espiritualmente a través del copal | popuhfe |
| 709 | limpiar, borrar, desaparecer | pópoualesfe |
| 710 | limpiar, borrar, perder | popouatilesfe |
| 711 | limpiarse | pópouatilesfe |
| 712 | líquido limpiador | fapopouone |
| 713 | liso | pepeztek |
| 714 | litros | almulesfe |
| 715 | llorar | hukane |
| 716 | lluvia | keyabef |
| 717 | lo contrario | moxikuone |
| 718 | lo que sobra | pilón |
| 719 | lo sobrante del metate | mefapilenfe |
| 720 | lóbulo | nakas selikanfe |
| 721 | loro, ra | kuhof |
| 722 | los catorce | te muófakfe uno nobe |
| 723 | los cinco | te mokuilte |
| 724 | los cuatro | te nobeme |
| 725 | los diez | te muófakfe |
| 726 | los doce | te muófakfe uno ume |
| 727 | los dos | te umeme, te unteme, to neuo |

| | | |
|-----|--|---------------------------------|
| 728 | los nueve | te hekunobeme |
| 729 | los ocho | te hekuieyeme |
| 730 | los once | te muófakfe uno sien |
| 731 | los seis | te hekuasieme |
| 732 | los siete | te hekumeme |
| 733 | los trece | te muófakfe uno yieye |
| 734 | los tres | te yieteme |
| 735 | los unos, los únicos | siesietilesfe |
| 736 | luchador, boxeador, golpeador | famakanenfe |
| 737 | luciérnaga | xixipentulenfe |
| 738 | luego | nima |
| 739 | lugar de | panfe |
| 740 | lugar de abundancia, especialmente previo a la conquista | fanfe |
| 741 | lugar de abundancia, sobre todo después de la conquista | zincunfe |
| 742 | lugar de fierro o metal | tepoztlán |
| 743 | lugar de manantiales | omanalku |
| 744 | lugar de siembra de cacao | cacahuamilpa |
| 745 | lugar donde hay agua | öpanfe, apanfe |
| 746 | lugar donde hay árboles | cuautla |
| 747 | lugar donde la tierra retumba, Tlaltenango | foltenukunfe |
| 748 | luna | miezfe |
| 749 | luna | mixfi |
| 750 | luz | faniexfe |
| 751 | madrastra | kakpa nonfe |
| 752 | madre | nonfe, non zinfé |
| 753 | madre religiosa | non neltokilenfe |
| 754 | madre soltera, generalmente viuda | eknú souof |
| 755 | madre superiora | bieye non neltokilenfe |
| 756 | madrina | kumpuol nonfe, kumpuol nonzinfé |
| 757 | madrugada | kualko |
| 758 | maduro | tenuxtef |
| 759 | maestra | souo famahteuonenfe |

| | | |
|-----|---------------------------------------|---------------------|
| 760 | maestra | souofamahteuone |
| 761 | maestro | ukeh famahteuonenfe |
| 762 | maestro, enseñador | famahteuonenfe |
| 763 | maguey | mémetek |
| 764 | maíz ancho o cacahuazintle | fayul papafouak |
| 765 | maíz ancho o cacahuazintle | fayulente |
| 766 | maíz ancho o cacahuazintle | papafouak |
| 767 | maíz desgranado | fayulenfe |
| 768 | mamá | nananfe (nonanfe) |
| 769 | mamá | nonfe |
| 770 | mamey | tezon zápotek |
| 771 | mañana | musfa |
| 772 | mañana | musfa |
| 773 | mañana | musfa |
| 774 | mandíbula, barbilla | tienzonfe |
| 775 | mano | muof |
| 776 | Manuel | Nobiel |
| 777 | mar | ofakpefón |
| 778 | marcador | mimelulfapale |
| 779 | marchitar | pelinelesfe |
| 780 | marear, aturdir | ixmalakahebesfe |
| 781 | maría | mali |
| 782 | maromear | oyuzinkuepatilesfe |
| 783 | martina | maltina |
| 784 | masa de coco | texcoco |
| 785 | máscara | axayakaf |
| 786 | matemático | tiema hiuanenfe |
| 787 | matita de los carrizos donde se corre | öka |
| 788 | mayúscula | bieye iékuelulen' |
| 789 | mayúscula | bieye iékuelulenfe |
| 790 | mazorca | sienfe |
| 791 | me casaba | unek famounatiya |
| 792 | media | fakul |
| 793 | media hermana | fakpa yekní souof |

| | | |
|-----|---|-----------------------------|
| 794 | medicina | tekeyapafe |
| 795 | médico | fapateuonenfe |
| 796 | medida | nenebelile |
| 797 | medio día | pan faka |
| 798 | medio hermano | fakpa yekní ukehfe |
| 799 | medio(a) hermano(a) | fakpa yeknífe, fakpa eknífe |
| 800 | medir | temahiuane |
| 801 | menonitas, los que comen árido | kuakeros |
| 802 | mentir | obeltinesfe |
| 803 | metate | mefaf |
| 804 | mexica | miexeka |
| 805 | mi | no |
| 806 | mi hombre, esposo | no nomekfe |
| 807 | mi muerte | no mekfe |
| 808 | mi mujer, esposa | no souonfe |
| 809 | mi nombre es | na' no tukoiyu |
| 810 | mídelo | xek temahiu |
| 811 | mídete | xo mo nenebele |
| 812 | miedoso, sa | mabene |
| 813 | miel | nekfe |
| 814 | miel | nononzin |
| 815 | Miguel | Mekiel |
| 816 | minúscula | zeke iékuelule' |
| 817 | minúscula | zeke iékuelulenfe, |
| 818 | minúscula | zeke iékuelulen', |
| 819 | minúscula, pequeño | zekezi' |
| 820 | minúscula, pequeño | zekezinfe, zekezin' |
| 821 | minutos | mestekuókuonief |
| 822 | mío, tuyo, suyo (de él, de ella, de ello) | uoxka |
| 823 | mirada | ix |
| 824 | mirar | etalesfe |
| 825 | mirar, contemplar | ixtiema |
| 826 | mitad | fakunfe |

| | | |
|-----|--|-------------------------------|
| 827 | modista | bipil fayiek héhiuananfe |
| 828 | mojarra | zázapalenfe |
| 829 | molcajete | mulkaxef |
| 830 | mole rojo, clemole | femultek |
| 831 | mole verde, semilla de calabaza | ayóuahmultek |
| 832 | moler, cocinar | tesetilesfe |
| 833 | monitor | nieneixtil tieskaf |
| 834 | monja | suou neltokilenfe |
| 835 | mora | uauonke |
| 836 | morado, violeta | yoyóltek |
| 837 | mosca | soyulenfe |
| 838 | movimiento de algo o alguien | mulenfe |
| 839 | movimiento rotacional de la tierra | malak tol linelesfe |
| 840 | movimiento traslacional | yen tunal malak fol linelesfe |
| 841 | movimiento, molote | malinalco, mole |
| 842 | movimiento, molote | muluf |
| 843 | muela hinchada | alebés ka pozobe |
| 844 | mujer | souof |
| 845 | mujer | souof, souo zinfé |
| 846 | mujer adolescente, joven, muchacha | siésieuan tunfe |
| 847 | mujer amante (divina) | souopelenfe |
| 848 | mujer blanca | ixfazihuaf |
| 849 | mujer blanca, en náhuatl clásico: yestoxouotl | ixfazihuaf |
| 850 | mujer homosexual | fáku ukehfe |
| 851 | mujer joven | siesieuontunfe |
| 852 | mujer vulgar o prostituta | souopelenfe |
| 853 | murciélago | zonokaf |
| 854 | músico de cuerdas | fazozonanenfe |
| 855 | músico de instrumento de aliento, generalmente una flauta | fapizanenfe |
| 856 | muy | yiek |
| 857 | muy amarillo, amarillote | alebés ka kuostek |
| 858 | muy azul, azulote | alebés ka nénéxtek |
| 859 | muy blanco, blancote | alebés ka yestok |

| | | |
|-----|---------------------------------------|----------------------------------|
| 860 | muy colorido (aumentativo) | alebés ka fapalenfe |
| 861 | muy oscuro | fayouaktek alebes |
| 862 | muy rojo, rojote | alebés ka híhíltek |
| 863 | muy verde, verdesote | alebés ka xoxóktek |
| 864 | muy, mucho | alebésfe |
| 865 | nadar | obelonátilesfe |
| 866 | nalga | zintamalenfe |
| 867 | nalgas o cadera | zintamatenfe |
| 868 | nalgas, curvo | tamalenfe |
| 869 | nanches | nononzinfe |
| 870 | naranja | aloxoxfe |
| 871 | naranja | lalaxfe |
| 872 | naranja (fruta) | aloxóxfe |
| 873 | naranja, anaranjado | aloxoxték |
| 874 | nariz completa | yekazófe |
| 875 | narración antigua | biebef fapouale |
| 876 | negativismo, no | amo |
| 877 | negrito | käkapoztek |
| 878 | negrito brillante | ix käkapoztek |
| 879 | negrito fuerte, brillante e intenso | fabiél ix käkapoztek |
| 880 | negro | kapoztek |
| 881 | negro brillante | ix kapoztek |
| 882 | negro fuerte o intenso | fabiél kapoztek |
| 883 | nepantla, en medio de ríos, mercados, | nepanfa |
| 884 | nervios, tendones y vasos sanguíneos | nelúayome pan kukufa |
| 885 | neurólogo | kuotex fapáteuonenfe, kuotex nak |
| 886 | nieta | exbí souof |
| 887 | nieto | exbí ukehfe |
| 888 | nieto (sin género) | exbífe |
| 889 | niña | siesieuan kunezinfe |
| 890 | niña, bebida | siésieuan kunezinfe |
| 891 | ninguno, de nada | kanáyefa |
| 892 | niño, bebido | pel zinfé |

| | | |
|-----|----------------------------------|--------------------------|
| 893 | niño, bebito | pelalá kunezinfe |
| 894 | niño, muñeco(a) bebé | kuókuonief |
| 895 | niño, ña | xukuyozin |
| 896 | no se encontró traducción | houanfe |
| 897 | no se encontró traducción | houanonfe |
| 898 | no se encontró traducción | malakahmestefatemahiuane |
| 899 | no se encontró traducción | obífe |
| 900 | no se encontró traducción | tiahkaf |
| 901 | no se encontró traducción | uazakfe |
| 902 | no se encontró traducción | xukuonfe |
| 903 | no se rastreó traducción | beko kiotoskef |
| 904 | nombre | tukoyuf |
| 905 | nombres | tukoyume |
| 906 | nopal | nópalef |
| 907 | nos vemos pasado mañana | bikfa to éta |
| 908 | nosotros(as) solos(as) | to siel |
| 909 | novia de un señor casado | tiehkaf |
| 910 | novio(a), cuero | kuefaxfe |
| 911 | nube | mexfe |
| 912 | nube, vapor | mexfe |
| 913 | nubes de color, auroras boreales | mesfapale |
| 914 | nuestra casa | teolafe |
| 915 | nuestro | teo |
| 916 | nuestro | to |
| 917 | nuestro padre | to tazine |
| 918 | nuevo | yankuek |
| 919 | nuevo | yankuek |
| 920 | nuez o manzana del cuello | kukupuztiekaf |
| 921 | número telefónico | zelinil fapouale |
| 922 | nunca | kanakiekaf |
| 923 | nutria | abisof |
| 924 | oscuro, oscuro | fayouaktek |
| 925 | observar | ixnemalesfe |
| 926 | ocelote | oselof |

| | | |
|-----|-----------------------------------|----------------------------------|
| 927 | ocote | folecuf |
| 928 | oculista, oftalmólogo | ixtelolo fapáteuonenfe |
| 929 | ojo | ixtelolófe |
| 930 | ojo | ixtelolófe |
| 931 | ojo | ixtelolófe |
| 932 | ojo de águila | ixkuaufe |
| 933 | ojo, globo ocular | ixnenémenfe |
| 934 | ojos | ixtelolófe |
| 935 | olla | xokfe |
| 936 | oloroso | pepéyok |
| 937 | ombligo | xikuf |
| 938 | orar | fazazelitilesfe |
| 939 | orden, formación | bipuonfe |
| 940 | ordeñador, ra | fapuožkananfe |
| 941 | oreja | nakasfe |
| 942 | oro | teukuefátek |
| 943 | orquídea | akazabi xuhef |
| 944 | otorrinolaringólogo, ga | nakas yiekázol kukufan fapáteuon |
| 945 | otra forma, otra vez | uzenfe |
| 946 | padraſtro | fakpa tafe |
| 947 | padraſtro | fakpa táfe |
| 948 | padre | táfe, tá zinfé |
| 949 | padre | táfe,tázinfe |
| 950 | padre soltero, generalmente viudo | ekn ukehfe |
| 951 | padrino | kumpuol take, kumpuol tázinfe |
| 952 | pagar a alguien | faxfouas |
| 953 | pájaro | totol |
| 954 | pájaro negro | húkufenfe |
| 955 | pájaros | tutume |
| 956 | pájaros | tutúme |
| 957 | pájaros | tutuonfe |
| 958 | pala | bekpale |
| 959 | pala | bekpalenfe |
| 960 | palabra evolucionada | yankuelil fátule |

| | | |
|-----|--|-----------------------|
| 961 | palabra locativa para definir una habilidad | piékenfe |
| 962 | palabras evolucionadas | yankuelilme fátulme |
| 963 | palabras sabias | famatkelesfe |
| 964 | palito que se está moviendo (mimelul) | mimelul fapalenfe |
| 965 | palma | suyof |
| 966 | paloma, huilota | biluf |
| 967 | pantalla | nienieextilku |
| 968 | panza sumida | éte kalaktek |
| 969 | panzón | éte xokuotek |
| 970 | papá | tátanfe (tótanfe) |
| 971 | papael higiénico | omazin fapopouonenfe |
| 972 | para | nieh, tieh |
| 973 | parar | quetzal |
| 974 | párpado | ixkief |
| 975 | parte superior de la cabeza | kuonepanfa |
| 976 | partes externas de la cabeza | ka yezinfa to zonteku |
| 977 | partes externas del tronco | ka nepanfa to nakayo |
| 978 | partes internas de la cabeza | ka fayétek to zonteku |
| 979 | partes internas del tronco | ka fayétek to nakayo |
| 980 | partícula que se antepone para conjugar verbos | u |
| 981 | pasado mañana | bikfa |
| 982 | pasado mañana | bikfa |
| 983 | pasear | famabesuti |
| 984 | pasear | óonatilesfe |
| 985 | patio | keyouak kalku |
| 986 | paulina | lina |
| 987 | pediatra | pél fapáteuonenfe |
| 988 | pedir cosas prestadas | faniбетilesfe |
| 989 | pedir la mano, declarar sentimientos | tunalotetilesfe |
| 990 | pedir perdón | fofátetilesfe |
| 991 | pedir prestado, generalmente grano | fakuitilesfe |
| 992 | pegar | faxfouatilesfe |

| | | |
|------|---|------------------|
| 993 | peinar | páhouosbetilesfe |
| 994 | peinarse | fápeletilesfe |
| 995 | peinarse | pehouasbetilesfe |
| 996 | pelar, cortar cabello | fakuopepelesfe |
| 997 | peluquero(a), estilista | fákuopépeuonenfe |
| 998 | pene | xifef |
| 999 | pequeño, chico | zizekezi |
| 1000 | pequeño, diminuto | kuókuonief |
| 1001 | pequeño, diminuto | tezi |
| 1002 | perder el tiempo | tekepoloualesfe |
| 1003 | perico, ca | kelef |
| 1004 | pericón | yófe |
| 1005 | perro comestible | xoloyezkuenfe |
| 1006 | perro, rra | hehef |
| 1007 | persona con alguna habilidad | zonile |
| 1008 | personas que controlaban el clima | keyalkieke |
| 1009 | pesado | yetik |
| 1010 | pescado, verruga común, mezquino | mehe |
| 1011 | pescador, cazador | fámamuotinenfe |
| 1012 | pesos | tomy |
| 1013 | petate | pefaf |
| 1014 | pezón | zeke hihoualenfe |
| 1015 | picoso | kukuk |
| 1016 | pie | ekxef |
| 1017 | piedra | kute |
| 1018 | piedra | tef |
| 1019 | piedra negra, generalmente para sembrar | tecpaf |
| 1020 | piedra sobrante, clítoris, vulva | tepilenfe |
| 1021 | piedra, algo sobrante, excedente, protuberancia | pilenfe |
| 1022 | piedras de arena | texolpa, tejalpa |
| 1023 | piedras molidas, pólvora | fezinfe |
| 1024 | pigmento natural | öxeyute, axiote |

| | | |
|------|--|----------------------------------|
| 1025 | piloto de avión | fafäluhteuone ka tepostutuf |
| 1026 | piña | mazaf |
| 1027 | pintarse | fapalotetilesfe |
| 1028 | pitaya | hahaf |
| 1029 | pizarrón | pafakbepalef |
| 1030 | plata | hepaktek |
| 1031 | plátano | zápalulente |
| 1032 | plato | kaxef |
| 1033 | plomo | omuhétek |
| 1034 | pluma | tomef |
| 1035 | pluma | tómef |
| 1036 | pluma, uno | tzenzonfe |
| 1037 | plural | meyakilesfe |
| 1038 | poco a poco, de a poquito | ka tepezizi |
| 1039 | podar, rasurar, cortar hojas | fapepelesfe |
| 1040 | poeta, contador de flores, el que habla | xohif fapoua |
| 1041 | pollos | peyouo |
| 1042 | pómulo | ixtelenfe |
| 1043 | poroso | tétesontek |
| 1044 | preguntas | fáfanimle |
| 1045 | prepucio, meato urinario, frenillo | tepul kama pikaf |
| 1046 | presidente, rey | bieye fátouonenfe |
| 1047 | prima materna, la hija de la hermana de mi madre | ye ehpuh ye ekní souo no nonfe |
| 1048 | prima materna, la hija del hermano de mi madre | ye ehpuh y ekní ukeh no nonfe |
| 1049 | prima paterna, la hija de la hermana de mi padre | ye ehpuh ye ekní souo no táfe |
| 1050 | prima, la hija de mi tío | ye ehpuh non fof |
| 1051 | primo materno, el hijo de la hermana de mi madre | ye tielpuh ye ekní souo no nonfe |
| 1052 | primo materno, el hijo del hermano de mi madre | ye tielpuh ye ekní ukeh no nonfe |
| 1053 | primo paterno, el hijo del hermano de mi padre | ye tielpuh ye ekní ukeh no táfe |
| 1054 | primo, el hijo de mi tío | ye tielpuh no fof |

| | | |
|------|--|------------------------------|
| 1055 | pronombres personales | yepalkuitilme |
| 1056 | proyector | fanieniextile |
| 1057 | psicólogo, ga | nemeles fapáteuonenfe |
| 1058 | psiquiatra | kuotex kukules fapáteuonenfe |
| 1059 | pueblo | kalpule |
| 1060 | pueblo autónomo, de alta alcornia o abolengo | kalpulenfe, zinkunfe |
| 1061 | pueblo autónomo, de alta alcornia o abolengo | zinkunfe, kalpulenfe |
| 1062 | puerta | keyouatienfe |
| 1063 | puerta | keyouatienfe |
| 1064 | pulir | fápopoualesfe |
| 1065 | pulque | pulke |
| 1066 | puntiagudo | pentek |
| 1067 | pupila, corazón del ojo | ixyulófe |
| 1068 | que avienta la voz, bocina | fatifan toskef |
| 1069 | que cantó | kuikuika |
| 1070 | que carga el escudo | himalma |
| 1071 | que da vuelta | matakaxfe |
| 1072 | que está amaneciendo | fanieztebis |
| 1073 | que está cantando | kuikuika |
| 1074 | que está entre dos barrancas | tupeztiékaf |
| 1075 | que está ocultándose el sol | ka mo kalakeya tunale |
| 1076 | que están canidos. | yezkuenfe |
| 1077 | que están entre nosotros | teotiuocan |
| 1078 | que les vaya bien | xe yoko |
| 1079 | que pasaba por/en el agua | opanekekaf |
| 1080 | que regresó (fue y vino) | bíbikak |
| 1081 | que salieron | kekexteto |
| 1082 | que se cierra en su cabeza, botella | kuozakayo |
| 1083 | que señala las cosas | unkákánelesfe |
| 1084 | que tapa y cierra | kuozakayonfe |
| 1085 | que te vaya bien | xe beya |
| 1086 | que tiene mucha hoja | xéyo |
| 1087 | que, cual, como | fi |

| | | |
|------|--|-------------------------------|
| 1088 | quebrantahuesos | kabixenfe |
| 1089 | quechuas | kehulenfe |
| 1090 | químico, ca | kuánelul famatkenfe |
| 1091 | radio, donde se habla | konemofenuzuza |
| 1092 | raíz | kuotosfef |
| 1093 | ramificado | muoyo |
| 1094 | rana | kueyaf |
| 1095 | rápido | iseko |
| 1096 | rascacielo, alta | elbekak |
| 1097 | ratón, en ocasiones de computadora | kiemehe |
| 1098 | raya | kuikuelef |
| 1099 | raya del peinado, crencha | ixfakuoxielenfe |
| 1100 | rayado (curvo de animales) | kuékueltek |
| 1101 | rayo, trueno luminoso | fakuepunelesfé |
| 1102 | raza muosieûale' de las estrellas de los | uouake |
| 1103 | recoger, alzar, levantar | fakuekuelesfe |
| 1104 | recolector de cosecha, pizcador | pexkanenfe |
| 1105 | rectificar, escoger, buscar | ixfoletilesfe |
| 1106 | redondito | lalax |
| 1107 | redondito | xolo |
| 1108 | regla | fatemahiuane |
| 1109 | regresar | bikalesfe |
| 1110 | regresar | kuepatilesfe |
| 1111 | reina, esposa del gobernante, esposa | souo pélenfe |
| 1112 | remolino | yekazalkúuof |
| 1113 | renacuajo | otolokaf |
| 1114 | respuesta | nonkelile |
| 1115 | respuestas | nonkelilme |
| 1116 | revender | semuonatilesfe |
| 1117 | rogar | fófatetibe |
| 1118 | rojísimo | alebés ka kueba híhiltek |
| 1119 | rojísísimo, superrojo | alebés ka kueba hehe híhiltek |
| 1120 | rojito | híhíhiltek |

| | | |
|------|--|------------------------|
| 1121 | rojito brillante | ix hihíhiltek |
| 1122 | rojito fuerte, brillante e intenso | fabiél ix hihíhiltek |
| 1123 | rojo | hihif |
| 1124 | rojo | híhiltek |
| 1125 | rojo brillante | ix híhiltek |
| 1126 | rojo fuerte o intenso | fabiél híhiltek |
| 1127 | rosa | fapal hepaktek |
| 1128 | rosa celeste | mexpuon fapal hepaktek |
| 1129 | rugir enojado, refunfuñar, mascullar | tesomunelesfe |
| 1130 | saber, idear | temalesfe |
| 1131 | sabio, sobre todo un médico o brujo | híhfe |
| 1132 | sabroso | bielek |
| 1133 | sabroso, sa | bielek |
| 1134 | sacar | kextetilesfe |
| 1135 | sacerdote, pastor | teupexkenfe |
| 1136 | sahumerio | popuhfe |
| 1137 | sahumerio, de donde sale humo | pozfe |
| 1138 | salado | poyek |
| 1139 | saliva | hehepekalenfe |
| 1140 | salón de clases | mahtil kaleték |
| 1141 | saltar, brincar | akuzekuinelesfe |
| 1142 | saludo | fápalule |
| 1143 | saludos | fapalulme |
| 1144 | saludos | fápalulme |
| 1145 | sanar, curar | patelesfe |
| 1146 | sangre | yestek |
| 1147 | satisfecho en cuanto al hambre | exbelesfe |
| 1148 | secar | uókelesfe |
| 1149 | segunda esposa | soúpefe |
| 1150 | segundos | mestekuókuókuonief |
| 1151 | sembrar | ötukane |
| 1152 | sembrar | tukatilesfe |
| 1153 | semilla (sobre todo de calabaza), pepitas | ayóúáhfe |

| | | |
|------|--|-------------------------|
| 1154 | semilla de mamey | pizfe |
| 1155 | seno, pecho | hihoualenfe |
| 1156 | señor, humano | fokaf |
| 1157 | señora | souozinfe |
| 1158 | sereno, rocío, bruma, niebla | oyabef |
| 1159 | serpiente | kúuo |
| 1160 | serpiente | kúuof |
| 1161 | serpiente blanca, huracán | yestok mexkuuof |
| 1162 | serpiente de espejo o cristalina | tieskakuuof |
| 1163 | serpiente parada, que eran líderes | kezalkuuof |
| 1164 | serpiente que se para, Quetzalcoatl | kezalkuuof |
| 1165 | serpiente, víbora, culebra | kúuof |
| 1166 | sí, cuando, puedo | kiema |
| 1167 | siempre | mumusfa |
| 1168 | siempre | seme, semelesfe |
| 1169 | síganme | toka |
| 1170 | silla | yekpale |
| 1171 | sirena, mujer mitad pez | souo fáku mehenfe |
| 1172 | sirenito | ukeh faku mehe |
| 1173 | sismo | uolilenfe, folenfe |
| 1174 | sismo, terremoto | faulinelesfe |
| 1175 | sobrante, el pilón, dicese también de la amante de un gobernante | pilente |
| 1176 | sol | tunalenfe |
| 1177 | sol, día, hora | tunalenfe |
| 1178 | solamente, nada más, quizás | sö |
| 1179 | soldador | fapépehouonenfe |
| 1180 | soles | tunálte |
| 1181 | sombra | tunale |
| 1182 | sombrero, gorra | kuotatapanfe |
| 1183 | sonaba como tl | la c, de las gramáticas |
| 1184 | sonaja o matraca | kákalákfe |
| 1185 | soñar | kuxtiemelesfe |
| 1186 | soñar | une zekuink |
| 1187 | su | mo |

| | | |
|------|---|--------------------------------|
| 1188 | su | ye |
| 1189 | su nombre es | ya' ye tukoyu |
| 1190 | suave | yemuonke |
| 1191 | subir | fekabitilesfe |
| 1192 | subpronombres | yepalkuitil onieme |
| 1193 | sucio, meco | miékuotek |
| 1194 | suegra | mon tiesófe |
| 1195 | suegra | mononfe |
| 1196 | suegro | mon táfe |
| 1197 | suegro | montáfe |
| 1198 | super-, -isísimo | alebes ka kuefa hehe fapalenfe |
| 1199 | superficie circular | malakaf |
| 1200 | superficie de la cabeza | kuote nanákaf |
| 1201 | supervisar | tepoztoكاتilesfe |
| 1202 | sus desgranadas mazorcas | ya' ke úuua |
| 1203 | sus dientes | ye fankuohuon |
| 1204 | sus hijos | ye peluon |
| 1205 | sus libros | ye omaxuon |
| 1206 | sustantivos | kienamalesfe |
| 1207 | tabla | bepalef |
| 1208 | tabla | bépulenfe |
| 1209 | tajín, lugar donde se cepilla la madera | faxinfanfe |
| 1210 | tambor cilíndrico | biebief |
| 1211 | tanga | zekezintatapafe |
| 1212 | tapar, cubrir | fapahutilesfe |
| 1213 | te consiento, te lo permito | faxotelesfe |
| 1214 | tejocote | texokuf |
| 1215 | tejocote | texokuotek |
| 1216 | tejolote, piedra | texuluf |
| 1217 | tejón | folkuoyuf |
| 1218 | tejón | teüónfe |
| 1219 | tela, trapo | zózomate |
| 1220 | teléfono | toskeyekpazizelin fátule |

| | | |
|------|--|-----------------------|
| 1221 | televisor donde aparece, ventana | niextife |
| 1222 | televisor, pantalla de vidrio | nieniextiltieskaf |
| 1223 | temprano | ka kualko |
| 1224 | tender, extender | souatilesfe |
| 1225 | tener | peyalesfe |
| 1226 | terminación | famiyoofe |
| 1227 | testículo | sultef |
| 1228 | testículo | zipef, xipef |
| 1229 | tía materna, la hermana de mi madre | ye ekní souo no nonfe |
| 1230 | tía paterna, la hermana de mi padre | ye ekní souo no tafe |
| 1231 | tianguis | teyunkesfe |
| 1232 | tibiecito(a), suavcito(a) | yëyemuonke |
| 1233 | tibio | yemuonke |
| 1234 | tibio | yëyemuonke |
| 1235 | tierra | folenfe |
| 1236 | tierra | foltek |
| 1237 | tierra al lado de... | folnepanfe |
| 1238 | tierras fértiles, tierra o lugar donde se siembra la milpa | folmimilulpanfe |
| 1239 | tijerilla | maxalenfe |
| 1240 | tío materno, el hermano de mi madre | ye ekní ukeh no nonfe |
| 1241 | tío paterno, el hermano de mi padre | ye ekní ukeh no táfe |
| 1242 | tirar | semanatilesfe |
| 1243 | tlacuache | fakuáfe |
| 1244 | tlayacapan | fayeyecopan |
| 1245 | tocayo | to nakayo |
| 1246 | todos los avisos | nouatenfe |
| 1247 | tomate verde | xoxoktomaf |
| 1248 | tome, aquí está | nonkauo |
| 1249 | tornado | yéyeka kúuof |
| 1250 | tortilla de totopos | totopohfe |
| 1251 | tortolitas | kukutezi |
| 1252 | tortuga | oyuf |

| | | |
|------|-------------------------------------|---------------------------------|
| 1253 | trabajador | tekenenfe |
| 1254 | trabajador(a) de casa, ama de casa | tietekepanuoanenfe, hontekenenf |
| 1255 | trabajar intensamente | tekepanoualesfe |
| 1256 | trabajo | panelesfe |
| 1257 | trabajo, oficio | telef |
| 1258 | traer | kuetilesfe |
| 1259 | traer | onatilesfe |
| 1260 | transparente | tieskatek |
| 1261 | transparente | tieskatek |
| 1262 | transparente | titieskatek |
| 1263 | transportador | fatemahiual obele |
| 1264 | trasero | zinkunfe |
| 1265 | tu | mo |
| 1266 | tú | ta' |
| 1267 | tú eres piedra encendida, lava | te fezinfe |
| 1268 | tu nombre es | ta' mo tukoyu |
| 1269 | tú solo | mo siel |
| 1270 | tuna | nuhfe |
| 1271 | último hijo o hijo pequeño | xukuoyuzi |
| 1272 | un pedacito de esfera o ángulo | malakahmestef |
| 1273 | uña | estef |
| 1274 | una sola medida o la misma medida | sa sie nenebelile |
| 1275 | uno, marsorca | siente |
| 1276 | urraca | zanaf |
| 1277 | ustedes solos(as) | nemo siel |
| 1278 | vaciar, regar | tiekatilesfe |
| 1279 | valiente | filtek |
| 1280 | vamos a buscar (matetena, matatena) | matektiema |
| 1281 | vamos a correr | matezecuine |
| 1282 | vaquero, ra | kuokua pexkenfe |
| 1283 | vaya con | xo mo |
| 1284 | veinte | sienpoual |
| 1285 | velador | youal fápecke |

| | | |
|------|---------------------------------------|-------------------------------|
| 1286 | velador | youal fápexkenfe |
| 1287 | velador(a), vigilante, policía | fápexkenfe |
| 1288 | vello axilar | zon ye folpa ye kehpanfe |
| 1289 | vello de la nariz | yekázonfe |
| 1290 | vello púbico | zon tepilenfe |
| 1291 | vena, arteria | neluayófe |
| 1292 | venado | masof |
| 1293 | venas, raíz | neluayófe |
| 1294 | véndame | namakiltele |
| 1295 | vendedor de carne, carnicero | naka namakanenfe |
| 1296 | vendedor, ra | fanamakanenfe |
| 1297 | vender | namaka |
| 1298 | ventana | ixtelulenfe |
| 1299 | ventana | ixtilulenfe |
| 1300 | ventana o pantalla | ixtilule |
| 1301 | Venus | bieyezifafe |
| 1302 | ver | etatesfe |
| 1303 | verde | xoxoktek |
| 1304 | verde amarillento | kuáxilutek |
| 1305 | verde brillante | ix xoxóktek |
| 1306 | verde fuerte o intenso | fabiél xoxóltek |
| 1307 | verde rayado (calabaza mexicana) | zonpoltek |
| 1308 | verdecito | xóxoxóktek |
| 1309 | verdecito brillante | ix xóxoxóltek |
| 1310 | verdecito fuerte, brillante e intenso | fabiél ix xóxoxóktek |
| 1311 | verdísimo | alebés ka kuefa xoxóktek |
| 1312 | verdisísimo, superverde | alebés ka kuefa hehe xoxóktek |
| 1313 | verruja común | mehenextek |
| 1314 | vestido de manta | tilmáfe |
| 1315 | vestido, sobre todo de boda | bipilenfe |
| 1316 | vestimenta exclusiva para la mujer | uipil, bipile |
| 1317 | veterinario, ria, albéitar | yulko fapáteuonenfe |
| 1318 | vidrio | tieska |
| 1319 | vidrio | tieskaf |

| | | |
|------|---|------------------------|
| 1320 | viejo | soltek |
| 1321 | viento | yéyekaf |
| 1322 | viento | yieyiecat |
| 1323 | viento o aire | yéyekaf |
| 1324 | vientre (hasta el monte de Venus) | mezolonfe |
| 1325 | vigilante | fapexke |
| 1326 | vigilante | fapexkenfe |
| 1327 | violador, seductor, el que juega, | obelтиненfe |
| 1328 | visual, brillo | ix |
| 1329 | viuda, madre soltera | eknúsouof |
| 1330 | viudo | eknúfe |
| 1331 | viudo, padre soltero | eknúkehfe |
| 1332 | vivienda, hogar | hóhonte |
| 1333 | vocal | zeketoskef |
| 1334 | volcán, nieve, frío | sekuesfe |
| 1335 | voleibol | muopel obeltile |
| 1336 | voz | toskef |
| 1337 | vulva, clítoris | souopili |
| 1338 | vulva, vagina | tepilenfe |
| 1339 | xoxocotla | xolokulanfe |
| 1340 | y | uo' |
| 1341 | y | uón |
| 1342 | y, ¿cuál es mi nombre? | uo'na'fi' no tukoyu? |
| 1343 | y, ¿cuál es su nombre? | uo' na' fi' mo tukoyu? |
| 1344 | ya me voy | ma ne beya! |
| 1345 | ya me voy | ye ne ya! |
| 1346 | ya nos vamos | ye te yabe! |
| 1347 | ya, ya es hora, hola (formal) | ye neko |
| 1348 | Yecapixtla, de picudas, largas y delgadas narices | yecapixfa, Yecapixfa |
| 1349 | yeso | tisétek |
| 1350 | yo | na' |
| 1351 | yo encierro al coyote | nezahualcoyotl |
| 1352 | yo solo | no siel |

| | | |
|------|----------------|--------------|
| 1353 | yoyo | yuyófe |
| 1354 | yuntero, gañán | kayonextenfe |
| 1355 | zapote negro | filzapof |
| 1356 | zarzamora | uasakfe |
| 1357 | zopilote | zopiluf |
| 1358 | zorrillo | yepaf |

Capítulo III. Pensar, caminar, habitar *en* el espacio, ser cuerpo con la palabra.

Somos plantas –nos guste o no admitirlo– que deben salir con las raíces de la tierra para poder florecer en el éter y dar fruto.
(Heidegger, 1994: 8)

El *espacio* como constitutivo vivencial: *se hace camino al andar y al hablar*. Pensar es *caminar* o *habitar* para filósofos como Martin Heidegger (1951). *Pensar*, en castellano, etimológicamente quiere decir *pesar* (Corominas, 2008: 423) dos cosas para elegir la que “más peso tiene”. De igual manera, el *caminar* ha tenido una estrecha relación con el *pe(n)sar*. *Pensaban* los peripatéticos al *caminar*, *caminaban* para y al *pensar*. *Sopesando* así las cosas, iban de un lado a otro por los caminos, del pensamiento y de los jardines, meditando sobre los asuntos filosóficos que les preocupaban. No por nada se dice popularmente: “deja de divagar”, “deja de darle vuelta a las cosas”, como si *pensar* tuviese una relación directa y estrecha con el cuerpo, con el espacio, con la *divergencia* múltiple de *vagar* por los caminos; y viceversa, como si con el cuerpo y sus caminos fuéramos andando los senderos del pensamiento. Bien dice la sabiduría popular que caminar “despeja la mente”. Además de lo antedicho, *pe(n)sar*, en el desarrollo de la lengua, tiene una estrecha conexión con el *cuidado*: “[...] *pensar* pasó figuradamente al sentido de ‘cuidar de alguien’ de ahí ‘dar de comer a los animales’; ‘dar pienso a’ todavía en Lope («mientras *piensas* tu caballo»)” (Corominas, 1984: 504). Así, *pensar* es dar alimento y cuidado no sólo al sí mismo que piensa, sino también a lo que se está pensando.

Para poder entonces *pensar* desde esta orilla castellanizada sobre la otra orilla que aquí nos preocupa, el *muosieûale*, debemos andar el camino para construirlo y habitarlo hacia el puerto al que queremos arribar. Caminar el pensamiento, pensar el camino, sólo puede ser hecho buscando los propios recursos que la lengua castellana tiene y esta lengua que está ya tocada desde hace cinco siglos por otras muchas de Nuestra América⁵⁵ y de otros *locus* de enunciación (Mignolo, 1986). Las lenguas hispánicas son *pluriversas* (1986) como los caminos que las atraviesan y de los que ellas mismas son camino. Una de ellas es este castellano que hablamos en México, mismo que está ya de alguna manera tocado por las *pluriversas* lenguas que en Mesoamérica habitaron y siguen habitando. Por ello, el *camino*, o método, que hemos elegido como rector de esta investigación es el de la *yuxtaposición*⁵⁶: acercar un pensamiento al

⁵⁵ Concepto acuñado por José Martí.

⁵⁶ Para ahondar el tema, véase Agraz Rubin, Ma. Guadalupe Estefanía: *De la hermenéutica filosófica a to muosieûal xuhefápoûal: pensando la palabra poética desde la localidad* (UAEM, 2017). “La palabra **yuxtapuesta** viene de dos palabras latinas: *iuxta* (unión, de la raíz indoeuropea *yeug) y *positus*, participio de *ponere* (poner, de la raíz *apo).

otro y el otro al uno para que unidos formen nuevos caminos, pensamientos. Así, el pensamiento nuestroamericano está en construcción, buscando sus propios recursos, abrevando de los pluriversos ríos que lo conforman. No obstante, el dicho pensamiento no encuentra su nombre todavía, su hogar, y por ello es que, a falta de vocabulario, se suele referir a ello como filosofía, como filosofía náhuatl, como filosofía prehispánica⁵⁷. Pero la filosofía es el camino griego (y posteriormente europeo). Es el camino de Europa, pero es *un* camino y hay otros, tantos como *loci de enunciación*. El camino del pensamiento nuestroamericano es otro que necesita nuevos conceptos, nuevas maneras de entender, nuevas maneras de nombrar. El mundo *muosieûale'* (otro camino de tantos) no puede ser alcanzado con los conceptos de la filosofía sin imperialismo o etnocentrismo, puesto que borra e invisibiliza dicho mundo. Por eso *pensaremos* los conceptos que han sido usados y los re-auditaremos para buscar otras palabras para hablar. *Pensar* es nuestro principal objetivo en este trabajo, en el tratamiento que aquí le estamos dando, y por ello comenzamos meditando sobre ello.

Si escuchamos detenidamente la palabra *pensar* y su conjugación en primera persona, *pienso*, nos recordaremos que el *pienso* (una porción medida, pesada, dosificada) suele referirse al alimento diario que se le da a los animales. Ésta es una palabra usada en el campo o por veterinarios. Además, debemos recordar que el primer sentido de “cuidar” es “pensar” y que se usó hasta el siglo XVI. *Cuidar* viene del latín *cogitare* como lo dice Joan Corominas “siglo XVI en el sentido moderno; en su acepción medieval ‘pensar’ (...) de donde se pasó a ‘prestar atención’ y de ahí ‘asistir’, ‘poner solicitud (en algo)’”. Pensar, por ello, originariamente, es cuidar y cuidar es ya pensar. El cuidado es *pienso*, en el cuidado *pienso*. Pudiese ser otra la traducción del *cogito* cartesiano: *cuido, luego existo*. Y, así, podemos decir que el ser humano, el que tiene pensamiento, el que piensa, debe recibir en su hospitalidad a todo lo que no es él, porque es él el encargado de pensar las cosas, el mundo, es decir, de cuidarlas. Pensar algo significa, entonces, cuidarlo; aún más, la idea que no cuida, que no acoge y escucha

Se refiere a poner algo justo al lado de otra cosa. En términos de las palabras, se trata de dos palabras que se ponen juntas para formar otra nueva. Por ejemplo: abre-lata, agua-ardiente, así-mismo, balón-cesto, bien-venida, boqui-abierto, campo-santo, casca-nueces, casca-rabias, compra-venta, corta-plumas, cual-quiera, cumple-años, espanta-pájaros, gira-sol, guarda-barros, guarda-meta, hispano-hablante, mani-obra, mata-gallos, mata-moscas, media-noche, menos-precisar, para-brisa, para-caídas, para-choque, paso-doble, pati-tieso, peli-rojo, punta-pie, quita-manchas, rasca-cielos, rompe-cabezas, saca-corcho, saca-muelas, salta-montes, sordo-mudo, tela-araña, traba-lenguas” (Anders, 2018).

⁵⁷ Tema que más adelante abordaremos con precisión.

hospitalariamente, carecería de la posibilidad de ser pienso, pensamiento, al carecer de su cuidado mismo. Por lo tanto, cuidar la tierra es relacionarnos a ella pensando en ella.

Sin olvidar que el *pensar* no solamente está elegido en estas páginas por lo que el castellano nos dice. *Pensar* en la lengua *muosieûale'* se dice *némelile'* o *nemelilesfe/nemelilestle*. La misma palabra puede decir *mundo*, *pensamiento*, *realidad* y *caminar* en su forma verbal *nemelesfe*. *Náúá' ne neme* es 'yo camino', pero también 'yo pienso'. Pero hemos de recordar que la *palabra* en *muosieûale'* se dice *fápoûal/tlápoûal* siendo: lo que se cuenta, lo que se cuenta muy bien. Mas, la *palabra* es aquello que se *cuenta* en comunidad. *Némelile* siempre tiene que estar relacionada con la *comunidad*, la *realidad* es la *comunidad* junto con los diversos reinos y planos físicos y espirituales; el *pensamiento* es no entendido como en la filosofía, puramente racionalista, sino también lo emocional, también lo que dice el corazón.

§ 1. Pensar, caminar. ¿Dónde?

En este apartado buscaremos meditar sobre el *espacio*⁵⁸ y de las posibilidades de pensarlo desde otras maneras y no como habitualmente se ha concebido: como contenedor de objetos y sujetos⁵⁹. Esas otras formas de meditarlo partirán de la comprensión del *espacio* como constitutivo del ser humano; el *espacio* no como un *lugar* que “ocupa”, ni el *espacio* como un contenedor ya dado por el cuál se desplaza; no solamente y no fundamentalmente. Reflexionaremos sobre el *espacio* que se *construye* a partir del *andar* y del *caminar*, es decir, del *pensar*, como bien nos recuerda Antonio Machado en el siguiente fragmento de su poema:

Caminante, son tus huellas
el camino y nada más;
Caminante, no hay camino,
se hace camino al andar.
Al andar se hace el camino,
y al volver la vista atrás
se ve la senda que nunca se ha de
volver a pisar.
Caminante no hay camino
sino estelas en la mar.

Nuestro *camino* será el que no pierda de vista el entender el mundo desde *pluriversos* pensamientos. De igual manera, buscaremos decir la relación entre *espacio* y *palabra* como *movimiento*.

a. Andando el camino de las palabras.

Queremos iniciar rastreando la etimología de la palabra *espacio* en castellano:

Espacio: descendiente semiculto del lat. *Spatium* ‘campo para correr’, ‘extensión, espacio’ [...] Es ya frecuente en la Edad Media, en sus varias acs., aunque predominan entonces las secundarias ‘sosiego’, ‘consuelo’ [...] *Espaciar* [‘explayar, consolar’ [...] ‘mitigarse (el dolor)’ [...] ‘alegrar, refrescar’ [...] ‘holgarse, divertirse, solazarse’ [...] « *espaciarse*: spacio; deambular », [...] « *spatiari* es andar aviendo dello placer: *espaciarse* » [...] *Despacio* [*de espacio*, aplicado a persona que está tranquila, con sosiego] (Corominas, 1984: 731-732).

Así, recordamos que para los griegos el espacio siempre era determinado por los cuerpos, por la materia y, por lo tanto, no había posibilidad de vacío (Abbagnano, 2010: 397). De esta

⁵⁸ “gr. *χώρα* [*khōrā*], *τόπος* [*tópos*]; lat. *spatium*; ingl. *space*; franc. *espace*; alem. *Raum*; ital. *spazio*” (Abbagnano, 2010, 397).

⁵⁹ Conceptos que no pueden alcanzar el mundo *muosieûale*.

manera, el *espacio* era concebido como recipiente o como lugar o posición física de los entes. Nos parecen reveladoras las raíces etimológicas propuestas por Corominas de la palabra *espacio*. Como “campo para correr” concebimos que se debe de entender el *campo* como algo no “externo” al ser humano, sino como algo interno. Es decir, el *campo* para correr es el ser humano mismo que se *espacializa*, que es *espacio*, que hace *espacio* y que le permite *andar*, hacer *camino*s hacia el pensamiento, recordando a Machado, o correr.

Martin Heidegger (1889-1976) realizó en el siglo XX también la meditación sobre el *espacio* y sobre la *espacialidad* del *espacio*. Es de este punto del cuál partiremos nuestra reflexión: “la verdad es un E., ‘un lugar abierto en medio del ente” (2010: 400); a saber, lo que muestra Heidegger es que el espacio no es únicamente y mucho menos fundamentalmente algo físico, sino que es ante todo *vivencial*. El espacio es un *entre* que se apertura en medio del ente. Somos *espacio*, constituidos por el *entre* que es *espacio* y a partir de nuestra *vivencialidad* hacemos *espacio*. Como del *tiempo*, resulta difícil hablar del *espacio* o tratar de conceptualizarlo. ¿Por qué? Pensamos que la respuesta la podemos hallar en el hecho mismo de que el *espacio* se *espacializa*, es decir, se *vive*, no se *teoriza* (del todo). Recordamos la consigna de la fenomenología con Edmund Husserl, “a las cosas mismas” que bien podría ser *a partir de las cosas mismas*. Por ello, para Martin Heidegger en *Ser y Tiempo*, el mundo mundeaa, la nada nadea, el tiempo temporea y el espacio espacea. Esto nos lleva a concebir los fenómenos desde sí mismos, a partir de sí mismos, y sobre todo desde su vitalidad.

En tanto que constitutivo fundamental del ser humano, también hallamos en la etimología su derivado accional como *espaciar* que lleva a otras palabras. Ejemplo de ello es *explayar* como la posibilidad de *expandirse*, de *espaciarse*. Corominas dice sobre “EXPLAYAR, ‘ensanchar, dilatar, difundir’, derivado de *playa* en el sentido de ‘extenderse rápida y fácilmente’ como hace la marea por una playa llana [...]«como las aguas del mar, cuando crecen y se *explayan* sobre la tierra»” (1984: 826). Pareciera que es como si el *explayarse* permitiera tocar tierra y en ese *tocar la tierra* el *espacio* se *espaciara*. El *espacio* que nos constituye que es mar, de alguna manera, abraza la tierra, funda la playa y el lugar de contacto entre el ser humano y su tierra, su mundo. En este contacto, este abrazo, el *espacio* se hace y el mundo cobra un *sentido*. *Sentido* a su vez podemos comprenderlo como aquello que pertenece a los sentimientos; también, como los sentidos exteriores e interiores del ser humano para entrar en contacto con la realidad; *sentido* como conciencia; como *entendimiento* o *comprensión* de lo que decimos y de lo que nos rodea;

como *modo* de comprender; como *acepciones* mismas de las palabras. Rodear la tierra y hacerla playa, colmarla de *sentido* al dejarla ser, concebimos que poéticamente se liga a las demás acepciones de *espaciar*: mitigar el dolor, alegrar, consolar, de-espacio como persona sosegada.

Así, la relación que establecemos con el mundo es una de *sosiego*, de calma que consuela al ser humano, que deja a las cosas ser. Hacer *espacio* nos ayuda a aceptar lo que Heidegger llama *Gelassenheit*, traducido como *Serenidad*, del verbo *lâzen* que vendría siendo el *dejar ser* (*laisser-être*) en un sentido positivo de liberar (Arjakovsky, Fédier y France-Lanord, 2013: 521). Nos parece que, en este sentido, *espacio* está íntimamente vinculado con el *dejar ser* y entendemos al ser humano como ese *espacio* en que el mundo puede ser, en el que la *palabra* cobra *sentidos* y *cuerpo*, 'hacerla playa'. En la situación política y económica actual parece ser que no hay *espacio* para nada; todo se encuentra ocupado, todo lugar intenta ocuparse y también todos deben *ocuparse* en el sentido de evitar al tiempo de *explayarse*. Los trabajos deben ser hechos a la brevedad, los días deben pasar en la agitación y el acumulo de tareas por cumplir, las tesis, deben ser pensadas, leídas, estudiadas, escritas, en tiempo récord. Todos deben tener un *neg-ocio* como la negación del *ocio* que permite *pensar*; en ambas lenguas, la negación del *ocio* que permite *caminar*, que permite estar en *comunidad*, en la *escucha* de lo que se dice y se dice *muy* bien. No hay lugar ya para el *espacio* ni en sentido material ni filosófico, mucho menos en el poético. Cuando hablamos de lo poético, nos referimos en su fundamento, como el sentido de crear, de una forma de vivir poética en la que el mundo venga a nosotros y no seamos nosotros los que "hagamos" todo, dominando al mundo. De este modo, no hay *espacio* y lo que encontramos es un exceso de urbanizaciones, de cosas, de información, de tareas, de proyectos, de ocupaciones, de fechas límite a las cuales hay que llegar a contrarreloj, ya sea en los bancos, en las industrias, en los trabajos, en el mercado o en las universidades.

Recordando además que *explayarse* *conlleva* la acepción de "confiarse de alguna persona, comunicándole algo íntimo, para desahogarse" (1984: 826), es la *palabra* también la que nos permite *explayarnos*, *espaciarnos*, crear *espacios* donde puedan surgir el *mundo* y las *relaciones humanas*. El lugar de la *comunidad*, de la *dualidad*, siempre tan presente en el mundo *muosieûale'* podría expresarse con dos palabras: *to óna*, es decir, *nos tomamos de la mano*. La manera en que concibamos el *espacio* es ya la manera de *espacializarnos* y establecer tal o cual relación con el mundo y los otros.

b. Espacio y palabra: movimiento, habitación y construcción.

Empezamos ya entonces a delinear nuestro *pensar* sobre el *espacio* al pensarlo a partir de la etimología de la palabra misma y sus acepciones. De esta manera, nos parece importante que *espacio* en su relación con *explayarse* tenga el sentido del *movimiento*, del *hablar* y también del *sentido* mismo; pues, ya no tendrá solamente y unívocamente un sentido de contenedor y de estatismo, sino de algo más que a continuación iremos describiendo. Tal como el *espacio* se ha considerado un contenedor de cosas, también a las palabras les ha sucedido lo mismo. Sostiene Pascal David⁶⁰ (1956-) que *palabra* tiene relación con el griego *para-ballein* (*παρά-βάλλειν*), donde *ballein* quiere decir lanzar. David nos recuerda que es el *espacio* vacío de la democracia el que pudo ser *aperturado* por la palabra poética. Así, el pensamiento [poético], para Martin Heidegger, Jean Beaufret⁶¹ (1907-1982) y Pascal David, creó la posibilidad de convivencia⁶² entre los seres humanos a través del habla, y entre los seres humanos y el mundo siempre vivencial y experiencial. En cambio, todo lo que prescinde de la Poesía y de la *habitación* poética del mundo, siguiendo a Heidegger, quien hace caso omiso de ella, no piensa porque no *habla* del mundo mismo y se encierra en el cómputo, en el cálculo⁶³ y en la devastación que causan. El mundo de esta manera se petrifica e impide el movimiento propio y la espacialización del entre o espacio constitutivo del ser humano. Éste último habita el mundo, lo cual no quiere decir que esté en un espacio como contenido en él o que habite como

se habita una casa. *Habitar* es construir; *habitar poéticamente* el mundo nos lleva directamente a construir una casa en el lenguaje. *Habitamos* los *espacios* porque somos *espacio* y al *espacializarnos* es que *habitamos, hacemos mundo*⁶⁴. Tocamos el mundo como el mar toca la arena y se hacen juntos la playa. *Fápoûale*, contar cosas, contar el mundo, contar cuentos, contar en comunidad, la palabra que se dice *muy* bien.

Estas consideraciones refuerzan el *espacio* como movimiento tanto de nuestros seres

⁶⁰ Catedrático de *l'Université de Bretagne Occidentale*.

⁶¹ "J. Beaufret considera aquí la palabra poética como fundadora de un sitio del mundo, fundadora «de este sitio del mundo que fue el mundo griego». El mundo griego no fue el único sitio del mundo, sino un sitio, sino la apertura de un cierto mundo elegido por la filosofía" (David, 2011).

⁶² Espacio vacío que, Heidegger recuerda, situó el espacio griego específico de convivencia que fue la *πόλις* (*pólis*). También podemos entender el *espacio vacío* como espacio *poético* y más tarde *ciudadano* en la obra de *Educación para la Ciudadanía: Democracia, Capitalismo y Estado de Derecho*, escrita por Carlos y Pedro Fernández Liria y Luis Alegre Zahonero.

⁶³ El que calcula, el algebrista, tiene la siguiente etimología: "حبر *yabr* «composición, reducción de fracturas, algebra»" (Mañillo, 1998: 257).

⁶⁴ Lo que nos recuerda al *recrear el mundo* de las fiestas religiosas Cora estudiados por la Dra. Maria Benciolini (2014: 130).

como de nuestras mentes y de nuestras palabras. En este movimiento es que el espacio se *construye*, que el *lugar*, en el sentido de *espacio especializado*, se construye. En esta meditación sobre las palabras podemos entender que el ser humano es un *no-lugar* en el sentido de que no es un punto fijo e inamovible, sino un *espacio* que está en constante movimiento y construcción –en construcción constante, como la Utopía–. Este *no-lugar* nos lleva a pensar directamente en la *Utopía* como *ού-τόπος*, *sin-lugar* o *no-lugar*, pero también recordemos que Thomas More le dio el sentido de *εὖ-τόπος*, *eu-topia*, como se escucha en inglés y concuerda con la pronunciación de *Utopia*, queriendo decir el *buen-lugar*, lo que más adelante nos llevará a hablar del *buen-vivir*. More incluyó el siguiente poema, escrito por Anemolius (quizás el mismo More), en las cuatro ediciones originales de 1516-1518 (More, 2012: 9):

*Me, Utopia, called in Antiquity,
void of haunt and harbor.
Now I am like to Plato's city,
Whose fame flies the world through.
Yea like, or rather more likely,
Plato's plot to excel and pass.
For what Plato's pen has plotted briefly,
In naked words, as in a glass,
The same have I performed fully,
With laws, with men, and treasure fitly.
Wherefore not Utopia, but rather rightly,
My name is Eutopie: a place of felicity.⁶⁵
(2012:9)*

Así, *Utopía* es el *no-lugar* que se conjuga con nuestra idea de espacio, como el *no-lugar* que es el ser humano mismo en donde las transformaciones constantes de la realidad se pueden dar para buscar el *lugar de la felicidad*, el *buen lugar*. Eduardo Galeano habla en una entrevista (2012) sobre el derecho a *soñar* y la relación entre el soñar, el delirio y la Utopía. La Utopía, nos dice, es un derecho al *delirio*; donde *de-* quiere decir “arriba, abajo” y *lira*, “surco”; *io*, resultado, como con el arado de la tierra que recuerda a la escritura misma, la palabra que se va delineando en el mundo mismo. La Utopía en Nuestra América⁶⁶, no en el sentido común,

⁶⁵ “Yo, Utopía, llamada en la Antigüedad,/vacío de refugio y puerto./Ahora soy como la ciudad de Platón,/Cuya fama vuela por el mundo./Sí, o más bien,/La trama de Platón para emular y sobrepasar./Porque lo que la pluma de Platón ha tramado brevemente,/En palabras desnudas, como en un vaso,/Lo mismo he realizado completamente./Con leyes, con hombres y tesoro en forma./Por lo tanto no Utopía, sino más bien con razón,/Mi nombre es Eutopie: un lugar de felicidad”.

⁶⁶ Concepto acuñado por el pensador, escritor, filósofo, político cubano José Martí (Martí, 2002) en donde se resalta la necesidad de unión de los pueblos llamados latinoamericanos contra la colonialidad y el imperialismo del norte. Asimismo, es una manera de apropiación y reapropiación de la palabra América que los norteamericanos han

pero sí en el de los ámbitos de los estudiosos de lo utópico, no tiene un sentido *irrealizable* o sin lugar en el sentido de inexistente; es más bien un no-lugar porque es *camino*, no fin ni lugar (como contenedor). Galeano, en su libro *Las Palabras Andantes* (2001), dice lo siguiente sobre la Utopía:

Ella está en el horizonte –dice Fernando Birri–. Me acerco dos pasos, ella se aleja dos pasos. Camino diez pasos y el horizonte se corre diez pasos más allá. Por mucho que yo camine, nunca la alcanzaré – ¿Para qué sirve la utopía? Para eso sirve: para caminar.

La Utopía no es un lugar, es un *no-lugar* puesto que es una manera de ser. Es esa estrella lejana que siempre está ahí guiando. Lo que en toda Nuestra América recuerda la *estrella* solitaria en la boina del Che Guevara y la frase acuñada por el filósofo Herbert Marcuse que acompañó a los utópicos en el 68: “*Soyons réalistes, demandons l'impossible!*”. Así, la construcción del espacio no tiene que ver únicamente con un espacio exterior y material, sino que inicia desde adentro, desde lo que el ser humano mismo es, desde el *pensamiento* y la *palabra* que le donan un hogar al ser humano, un mundo que tocar y al cual darle *sentido* con sus *sentidos*.

c. La construcción del espacio y la creación de vínculos.

Esta idea del *espacio* como *movimiento* y *construcción* nos lleva inmediatamente a pensar en el artículo de Olga Odgers (2008) en donde encontramos una reiterada centralidad de la *construcción de vínculos* a partir de las prácticas (en el caso del artículo, prácticas religiosas) que crean espacios. Nos parece que en este opúsculo se deja ver claramente cómo el tránsito migratorio realizado por seres humanos *agentes* de sí mismos construye y transforma los espacios (físicos) a partir del movimiento, que es, como ya hemos visto, *espacio* finalmente. Estos vínculos creados y esta *espacialización del espacio* que es ya el ser humano son una manera de pensar el *espacio* como lo que es: movimiento. De esta manera, hablando sobre los tránsitos migratorios, Odgers habla de un nuevo sentido de *comunidad* al entender que los

pretendido monopolizar para llamar así únicamente al país anglosajón. Resalta, además, el término Nuestra, es decir compartida por muchos, en la pluralidad. Como Simón Bolívar la llamaba también, la Patria Grande. Haciendo eco de estos pensamientos, en el siglo XX, el pensador y revolucionario Ernesto Guevara de la Serna, Che Guevara, recordaba lo siguiente: “Quiero recalcar algo más, [...] aunque lo exiguo de nuestras personalidades nos impidan ser voceros de su causa, creemos, y después de este viaje más firmemente que antes, que la división de América en nacionalidades inciertas e ilusorias es completamente ficticia. Constituimos una sola raza mestiza que desde México hasta el estrecho de Magallanes presenta notables similitudes etnográficas. Por eso, tratando de quitarme toda carga de provincialismos exiguos, brindo por Perú y por América Unida” (Guevara, 2007: 56).

espacios se vuelven pluri-realidades: personales, locales, regionales, transnacionales. Es decir, los *espacios* que llevan dentro los migrantes se re-*espacializan* allá donde van, donde transitan y circulan, donde caminan; encuentran nuevas formas de *habitar* en el movimiento del espacio mismo y de crear vínculos y sentidos con lo que los rodea. Se debe habitar en la *construcción* de los lazos de sentido, como un entramado que sostiene y permitirá aperturar el espacio para que el mundo cobre *sentido(s)*.

Tejer vínculos, lazos, concebimos que es la manera de hacer *vivencial* el espacio y de reapropiarse, no sólo de los territorios en sentido político y económico, sino también de los *sentidos*, del *lenguaje*, del mundo en sí. Únicamente mediante la reapropiación de nuestras experiencias y de nuestras palabras, de nuestro *andar*, es que podremos liberar(nos) de la dominación exterior y de la petrificación de la vida. Los *no-lugares* de los que habíamos hablado antes aquí pueden ser entendidos con mayor claridad como *espacios* que no tienen un punto fijo, un lugar estático, sino que están en movimiento y, en tanto que en movimiento, son los espacios foucaultianos de heterotopía (Spíndola, 2016: 30) donde se yuxtaponen otros espacios –muchos otros– y la alteridad o, mejor, la *otredad*⁶⁷ puede surgir.

Espacios yuxtapuestos donde la *otredad* se encuentra. Queremos resaltar este punto a través del concepto de *frontera* desarrollado por Gloria Anzaldúa. El *espacio*, en el sentido que hemos estado dialogando en este trabajo, se convierte en región *potencial de frontera* para el pensamiento y para el *diálogo a ambos lados* de la división (geográfica, de lenguas, en el pensamiento o humana). Región, entendida como un espacio que está en posibilidad de abrirse y de continuar en movimiento. Anzaldúa “defiende el potencial de las fronteras para la apertura de nuevas formas de entendimiento” (2016: 38). En vez de ver en las fronteras divisiones, podríamos entenderlas como regiones del pensamiento y geográficas en donde los no-lugares de heterotopía se pueden dar y los puentes de diálogo construirse; acercar las orillas. Concebimos, de igual manera, que para poder pensar *otras localidades* hay que transitar hacia las *fronteras* de la propia. Buscando estos horizontes yuxtapuestos que permiten la movilidad, la *vitalidad* del pensamiento, podremos comenzar a desdibujar lo petrificado para que nuevas realidades⁶⁸, espacios y sentidos cundan fuera de esas fronteras de tensiones; el “entre” de las yuxtaposiciones en la vitalización del pensamiento y sus

⁶⁷ Preferimos el término *otredad* que el de *alteridad* por ser más cercano al primero al castellano y porque nos parece menos usual.

⁶⁸ Realidad como lo que permite ser pensado.

múltiples relaciones, implicaciones y retornos. Por *vitalización del pensamiento* proponemos la idea de que el pensamiento esté unido a las vivencias y experiencias de las cosas, del mundo, y que este pensamiento es fértil, abriendo nuevas posibilidades de camino y no caminos ya trillados. Entre las dos cosas que la *yuxtaposición* une siempre hay un *entre*, un guión, una unión, un *espacio* que permite el movimiento. La *yuxtaposición* quizá nos lleve a entender y comprender a los otros desde su experiencia y desde sus propios términos: transitar hacia la frontera para derribar los muros. Así es como la Epistemología del Sur, propuesta de Boaventura de Sousa Santos, busca terminar con la idea misma de epistemología de los occidentes⁶⁹. ¿Por qué? Porque la idea determinante de epistemología es ya decir que hay un conocimiento del conocimiento y que para poder conocer, primero hay que saber cómo conocemos y qué es eso de conocer el conocimiento. Resultante, entonces, de un proceder *ad infinitum* en donde no se conoce en realidad nada, sino una pretensión de conocer el conocimiento, pero olvidando que el conocer es *acerca de algo*. No hay conocimiento de nada; por lo tanto, es absurdo pensar que podría haber un conocimiento sobre el conocimiento, cuando este último tiene que versar sobre algo. Además, la epistemología occidental también suele separar las disciplinas y los saberes en *fronteras abismales*, enunciándose ella misma –la epistemología– como la única que puede decir lo que es conocimiento y lo que no.

Por su parte, a lo que hoy en día se llama Epistemología del Sur, nosotros preferimos llamar a este pensamiento plural una *Ecología de Saberes*. En esta *Ecología de Saberes*, los conocimientos ya no tendrán fronteras *abismales*, sino que serán biodegradables uno en el otro. Podrán dialogar, encontrarse y trabajar de manera orgánica uno con el otro. Entenderse, hablarse. Así, estas prácticas de resistencia las llamamos *Ecologías de los Sur*⁷⁰, tratando de aportar un paso adelante en la destrucción misma del concepto abismal de epistemología⁷¹. ¿Por qué es abismal el concepto mismo de epistemología? Porque lo *abismal* en el pensamiento occidental surge de ver el mundo a partir de jerarquías opuestas que se convierten en lentes a partir de los cuales clasificar lo que nos rodea: blanco-negro, Occidente-Oriente, Norte-Sur, conocimiento-no conocimiento, hombre-mujer, etc. En el caso que aquí nos concierne, podríamos entender estas disparidades polares como indígena-no indígena, oralidad-escritura, pensamiento occidental-pensamiento oriental, etc. Estos pares

⁶⁹ Pero aún es necesario que cuestionen el concepto mismo de *epistemología* y de polaridades *Norte/Sur*.

⁷⁰ *Sur* es uno de esos casos en el castellano que solamente se utiliza en singular.

⁷¹ Incluso incluso hay pensadores dentro de la filosofía que cuestionan este concepto, como Emmanuel Lévinas y Martin Heidegger.

contrarios generan contradicciones en nuestro mundo, contradicciones que abren abismos entre uno y otro. Dichos abismos son insalvables, son irreparables puesto que lo negro jamás podrá llegar a lo blanco ni lo oriental a lo occidental. La idea tampoco es que uno “alcance el estatus” del otro. No. La idea es que pensar más allá de lo abismal es pensar el mundo en su posibilidad, en su pluriverso de posibilidades y que los seres humanos y los saberes no nos agotemos en las definiciones esencialistas, contrarias y abismales que han sido establecidas con anterioridad.

Nuestro pensamiento busca estar abierto en la misma disposición de coordinación al diálogo entre las definiciones que no cierran fronteras. Es nuestro vínculo con la frontera y con quienes están más allá de la frontera, lo que puede cambiar el sentido mismo de frontera. Es cómo construimos el *espacio fronterizo*, lo que puede ayudarnos a pensar y dialogar en coordinación.

La idea del espacio como eje vital de los individuos ha hecho eco en la filosofía desde el pensamiento heideggeriano. Para el pensador alemán, el Dasein como ser/ahí/en/el/mundo refiere a la experiencia fenomenológica del tiempo en la con/vivencia del ser, relaciones con otros entes que se desenvuelven en el mundo como esfera de acción. (Spíndola, 2016: 48).

d. Espacio habitable: la memoria.

Finalmente haremos una última reflexión sobre la memoria como *espacialización del espacio* que permite ser donde habitamos. Somos memoria, las palabras son memoria, como tejidos que sostienen. Generalmente, un evento ha tomado lugar en la experiencia de la comunidad; una memoria y un olvido, ambos sociales, son formados y codificados cognitivamente; después, la memoria es reproducida mediante historias y tradiciones orales, ceremonias conmemorativas y también hábitos corporales o corporeizados. Podríamos decir que reproducimos nuestras memorias a través de nuestros cuerpos y que éstas socializan dichos cuerpos. Las memorias, entonces, se vuelven experiencias corporales, ya que el cuerpo *pone en movimiento*, desencadena, provoca las memorias. Sonidos, imágenes, olores, texturas, movimientos, posicionamientos, localidades, espacios, temporalidades tienen el poder de evocar más memorias de las pensadas. *Pone en movimiento* la memoria y puede ser que la *despierte* a otras memorias ya olvidadas (Menchaca, 2017). Se abrió así con la Hermenéutica y

la Antropología Interpretativa la necesidad de mirar a las personas que estudiamos de la misma manera en que nos miramos a nosotros mismos, buscando, de esta manera, la *polifonía* en los estudios que resiste a los monólogos dogmáticos.

Johannes Fabian (2007), por su parte, busca las memorias del Congo; busca la memoria social que empieza siempre desde una memoria personal y corporal, misma que, quizás, ha sido olvidada por algún trauma o alguna dificultad cognitiva. No obstante, el investigador hace que se pongan en marcha, y en las entrevistas, Fabian observa que el aspecto del lenguaje es clave en el acto de recordar y olvidar. El lenguaje, la lengua es el *espacio que habitamos* y que nos habita. Las personas que relataban sus vivencias en dicho texto a veces hablaban ciertas experiencias en un idioma y otras, en otro. ¿Es la elección de lengua la que *pone en movimiento* ciertas memorias? Junto con Fabian sostenemos y concebimos que sí es así. Lenguas diferentes, incluso lenguajes diferentes, permiten vivenciar y accionar diferentes espacios y temporalidades de la memoria; o, tal vez, la memoria es ella misma espacio y tiempo en donde el ser humano habita.

No dejemos de mencionar que Julius Pokorny (1887-1970) en su *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*⁷² (1959) relaciona la raíz indoeuropea (*s)mer* con recordar (*Gedenken*), con cuidar (*Sorgen*), con memoria (*Gedächtnis*), con morar⁷³ y con alojarse (*Bleibe*) (Pokorny, 1959: 969- 970). Posiblemente hay una relación estrecha entre la *memoria* y la manera en la que *moramos* o nos *alojamos* en el mundo a partir de ella y viceversa: pragmática, hermenéutica, ontológica y epistemológicamente, a saber en la manera en la que actuamos, en nuestra manera de interpretar lo que nos rodea e interpretarnos, las respuestas que podemos dar sobre el ser y cómo concebimos el conocimiento y su adquisición, respectivamente; un íntima relación entre lo recién mencionado y la manera en la que instauramos cierta *memoria*. También podríamos establecer la relación etimológica entre *memoria* y *membrar* en la palabra *re-membranza*, que bien podría llevarnos a *volver a unir* en la *rememoración*; *unir* los fragmentos que de la realidad que han sido separados. Nos recuerda al sentido de *símbolo*:

⁷² Diccionario etimológico indoeuropeo/indogermano.

⁷³ Hoy en día la raíz de morar es dudosa y no se ha establecido una relación directa con la raíz indoeuropea antes citada. Podríamos hablar, por ejemplo, de *re-me-morar* (con la raíz (*s)mer*) que algunos también podrían tomar como *reRe-memorar*, con una relación más directa a *memoria* que a *morar*.

¿Qué quiere decir símbolo? Es, en principio, una palabra técnica de la lengua griega significa <<tablilla de recuerdo>>. El anfitrión le regalaba a su huésped la llamada *tessera hospitalis*; rompía una tablilla en dos, conservando una mitad para sí y regalándole la otra al huésped para que, si al cabo de treinta o cincuenta años vuelve a la casa un descendiente de ese huésped, puedan reconocerse mutuamente juntando los dos pedazos. [...] Algo con lo cual se reconoce a un antiguo conocido. (Gadamer, 1997: 39)

En este aspecto, se acciona en la memoria al unir en la *remembranza* dos fragmentos. El *símbolo*, refiriéndonos aquí a su sentido amplio, nos lleva necesariamente a reunir los pedazos rotos, a *vivenciar* la realidad en tanto que creada, hablada e interpretada por el ser humano como una unidad, puesto que no hay experiencia de la realidad prelingüísticamente.

Con respecto a todo lo anterior, podremos mencionar bibliografía acorde a la relación memoria – lengua que nos permitirá pensar un poco más acerca de la segunda y su conexión con el espacio y el tiempo en la memoria. Un ejemplo es el caso, documentado por Viorica Marian y Margarita Kayshanskaya (2009), con inmigrantes bilingües del ruso y el inglés, quienes, al hablar de su vivencia sobre la migración, se expresaban en uno u otro idioma. El idioma en el que se expresaban poco tenía que ver con el nivel de dominación de la lengua y mucho más con el tipo de pensamientos que expresaban a través de cada una de ellas. Se encontró en este estudio que los inmigrantes en sus narrativas decían muchas palabras emocionales y las que estaban cargadas de negatividad lo hacían en su segundo idioma: *“It has been suggested that the native language is more emotionally-laden than the second language, and appears to be bilingual’s preferred language for expressing positive emotions”* (2009: 2). Al parecer, el hablante inmigrante necesitaba tomar distancia de las situaciones más agresivas o negativas que lo afectaban directamente y por ello escogía hablar en su segunda lengua para expresar esos recuerdos nada agradables. *“The authors proposed that use of the second language allowed bilinguals to tolerate the unpleasant mood that accompanied processing of negative emotions words”* (2). Es como si usar una segunda lengua les permitiera portar un escudo contra las emociones y recuerdos negativos que los lastimarían. *“Because emotional valence is tied to the representation of emotion words, feelings towards a language influence the accessibility towards emotion words.”* (8). Este estudio pone de relieve cómo una lengua, la primera o materna, es la que se encuentra más cerca del hablante y, por lo tanto, le es más difícil tolerar de ésta palabras que denoten emociones negativas. Es muy probable que así sea, y una visión tal nos brinda un aspecto psicológico-reduccionista de lo que hablar una lengua

quiere decir.

Lo anterior podría ser interpretado en el sentido que los seres humanos pensamos en una lengua y sentimos en otra. Esto da la idea de que el ser humano está partido en dos: pensamiento y sentimiento. Más bien, no nos parece que haya divorcio entre pensar y sentir y es por ello que estos inmigrantes han necesitado hablar en otra lengua que no es la de su hogar, en una lengua que les es hostil por su situación de inmigrante, para poder transmitir la hostilidad misma vivida. Si pensarán en una lengua y sintieran en otra, sería como decir que lo ocurrido en la lengua de acogida es puramente entendido mediante la razón y no la emoción o viceversa. Hablar una lengua es mucho más que hacer uso de unos signos lingüísticos: es ser esa lengua, ver y pensar las cosas de esa manera. No es sólo una herramienta en uso, sino una forma de ser en el mundo. Puede ser que lo que ocurra en estos casos de trauma o de choque es que las palabras vienen al hablante en el idioma que mejor puede describir lo ocurrido, porque cada lengua es una experiencia diferente del mundo. En estos fenómenos traumáticos es claro que la lengua y el trauma tienen una relación psicológica que permite que la narrativa dé lugar en la segunda lengua del inmigrante. Pero no vemos suficiente solidez en afirmar que piensan en una lengua y sienten en otra. Más bien, porque piensan, sienten y viven en una lengua, habitan en una lengua, es por lo cual su mundo más cercano está ligado a ella, mientras que la segunda lengua reporta y trae a la mente palabras y experiencias del mundo distintas y, en este caso en particular, hostiles.

La lengua que hablamos posibilita, al igual que algunas memorias, ciertas experiencias que sólo pueden darse en dicha lengua, puesto que en cada lengua se ha *aperturado* una relación distinta con las cosas, un *locus* o localidad en tanto que *espacio* de enunciación desde esa experiencia primero pragmática, desde el hacer cada día las cosas en la comunidad y, también fundamentalmente hermenéutica, desde cómo y desde dónde interpretamos este mundo en la lengua. La lengua como lo que *abre* un espacio *habitabile* para el ser humano: una hospitalidad. Como manera de ser en el mundo, la lengua es nuestro hospicio de acogida que nos brinda una relación especial con el mundo y es la palabra el símbolo, que en las siguientes líneas hablaremos de él, reunido por los *hospites*, los albergados, los huéspedes y los anfitriones. La hospitalidad, la lengua, nos lleva a entender y relacionarnos con las cosas que nos rodean, con el mundo y las personas de manera distinta. Lera Boroditsky lo plantea así en su artículo *How does our language shape the way we think?* (¿Cómo el lenguaje moldea la

manera en la que pensamos?) (2009), donde expresa el entendimiento de que las personas al hablar diferentes lenguas, también piensan diferente; es decir, que la gramática afecta constitutivamente la manera en que nos relacionamos con el mundo. De esta manera, pone el ejemplo del color “azul” en ruso:

In Russian there is no single word that covers all the colors that English speakers call “blue”. Russian makes an obligatory distinction between light blue (goluboy) and dark blue (siniy). Does this distinction mean that siniy blues look more different from goluboy blues to Russian speakers? Indeed, the data say yes. Russian speakers are quicker to distinguish two shades of blue that are called by the different names in Russian (i.e., one being siniy and the other being goluboy) than if the two fall into the same category. (5)

Boroditsky habla sobre cómo una lengua modifica la manera en que *vemos* al mundo. Pero *ver* el mundo es presuponer que todas las lenguas fundan su relación con éste a través de la vista o que están en un posicionamiento de observador con respecto del mundo. Decir que cada lengua *ve* el mundo de manera distinta nos parece que es ya sumarle presupuestos a todas las lenguas sin pararnos a pensar delicadamente y cuestionar esta categoría de *ver*. Sería entender las lenguas desde el principio, y sin posibilidad de cuestionamiento, desde la visión etnográfica y desde la separación explicativa de la ciencia entre sujeto y objeto. Así, borraríamos por completo la posibilidad hermenéutica de la comprensión del mundo, la posibilidad fenomenológica de que el mundo venga a nosotros en vez de que sea un *sujeto* el que domina y *ve* el mundo como algo ajeno a sí mismo. Sería también pretender que todas las lenguas tienen la misma categoría de sujeto que las que hacen su análisis gramatical con base en ésta.

No todas las lenguas *ven* el mundo o, bien, habrá unas que lo ven en algún momento histórico y que antes no lo hacían. Quizás haya lenguas que *escuchan* el mundo, otras que los *huelen*, otras que lo *sienten*, otras que lo *saben*, etc. Como dice Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) en *La Fenomenología de la Percepción* (1994), es el cuerpo el que celebra la vida y el mundo a través de las lenguas y no hay una separación entre pensamiento y palabra, sino que la palabra es ya pensamiento y también sentimiento que se relaciona de una manera única con lo que le rodea. Dice Merleau-Ponty que

Es necesario que, de una manera u otra, la palabra y el vocablo dejen de ser una manera de designar el objeto o el pensamiento, para pasar a ser la presencia de este pensamiento en el mundo sensible, y no su vestido, sino su emblema o su cuerpo. Es necesario que no dé,

como los psicólogos dicen, un “concepto lingüístico” o un concepto verbal, una “experiencia interna” central, específicamente verbal, gracias a la cual el sonido oído, pronunciado, leído o escrito, se convierta en un hecho de lenguaje. (199).

Las palabras no son, entonces, vestidos o disfraces del pensamiento, no son signos o señales, no son representaciones lingüísticas de otras que a su vez son representaciones mentales de algo extra mental. No hay separación entre palabra y pensamiento, puesto que uno y otro es lo mismo y la manera en la que pensamos es la manera en la que vivimos y hablamos. Hay una *intimidad*, algo *muy dentro*, para la palabra que es pensamiento y el pensamiento que es palabra, una compenetración. Así, también, la palabra sale del cuerpo y es a través de él que entiendo mi ser, mi habitar el mundo que habito y el otro al cual me dirijo. “Es por mi cuerpo que comprendo al otro, como es por mi cuerpo que percibo «cosas»” (203). La palabra sale del cuerpo y le permite a este último entenderse en el mundo donde vive; de igual manera, sale del cuerpo ya con cierto sentido (dirección e interpretación del mundo) y me ayuda a entenderme con el otro que está delante de mí. Pero la palabra no sólo sale de un cuerpo, sino es ella misma cuerpo, pensamiento que se corporeiza y crea este mundo habitable y posible para el ser humano. Más adelante retomaremos la relación entre palabra y cuerpo en la lengua *muosieûale'* que hasta ahora hemos mencionado para ir construyendo el camino hacia donde nos queremos dirigir.

Con respecto a la relación entre el pensamiento y la palabra y cómo las palabras de tal o cual lengua son ya pensamiento que se despliega y cuyo despliegue es siempre uno preciso en relación con el mundo que crea habitable, Merleau-Ponty recuerda al arqueólogo, militar y escritor británico T. E. Lawrence (1888-1935) en un extracto de su autobiografía *The Seven Pillars of Wisdom* (1926):

In my case, the effort for these years to live in the dress of Arabs, and to imitate their mental foundation, quitted me of my English self, and let me look at the West and its conventions with new eyes: they destroyed it all for me. At the same time I could not sincerely take on the Arab skin: it was an affectation only. Easily was a man made an infidel, but hardly might he be converted to another faith. I had dropped one form and not taken on the other, and was become like Mohammed's coffin in our legend, with a resultant feeling of intense loneliness in life, and a contempt, not for other men, but for all they do. Such detachment came at times to a man exhausted by prolonged physical effort and isolation. His body plodded on mechanically, while his reasonable mind left him, and from without looked down critically on him, wondering what that futile lumber did and why. Sometimes these selves would converse in the void; and then madness was very near,

as I believe it would be near the man who could see things through the veils at once of two customs, two educations, two environments. (2019: 33-34)

Con la cita anterior, Merleau-Ponty busca hacer entender que es *una* la lengua que habitamos y que nos habita, y que cuando queremos estar partidos entre dos o más lenguas, habitarlas, pensar y ser como esas palabras piensan, entonces es muy probable que nuestra mente razonable nos abandone, porque estamos entre dos mundos que piensan y son muy diferentes. Algo parecido podríamos pensar entre el español y el *muosieûale'*: cómo cada una no solamente es una conglomeración de vocablos, de sonidos que designan las cosas de diferente manera, sino, también, dos formas distintas de ser en el mundo, de experimentar el mundo y de recrearlo constantemente. Porque hay muchas maneras de entender este mundo y de mostrar nuestra experiencia con él, ese mostrar es la lengua y sus palabras; esas palabras son el pensamiento que no es exterior a las palabras ni al mundo, sino que surge a partir de cómo “cantamos el mundo”.

Veríamos entonces que los vocablos, las vocales, los fonemas, son otras tantas maneras de cantar el mundo y que están destinados a representar a los objetos no, como la ingenua teoría de las onomatopeyas creía, en razón de una semejanza objetiva, sino porque de él extraerían, expresarían literalmente, eso que exprimirían su esencia emocional. [...] El predominio de las vocales en una lengua, de las consonantes en otra, los sistemas de construcción y de sintaxis, no representarían tanto unas convenciones arbitrarias para expresar el mismo pensamiento, como varias maneras para el cuerpo humano de celebrar el mundo y, finalmente, de vivir. (Merleau-Ponty, 1994: 204)

En este tenor, las lenguas no estarían reducidas a arbitrarias o a naturales, sino a la ligación con el cuerpo que habitan y las habita, cuyo fundamento mismo es la vitalización de la vida a través de los sonidos, a través del cuerpo. Las lenguas son las maneras en que el cuerpo vive y habita el mundo que en ellas existe. Por ello, Merleau-Ponty pone el ejemplo de Lawrence y el borde casi de la locura entre dos lenguas y maneras de pensar, puesto que son dos maneras diferentes de celebrar la vida y, finalmente, de vivirla. Para poder vivir en dos mundos a la vez, tendría uno que estar loco o disociar sus partes, desintegrarse so pena de sufrir una desintegración total.

¿Cómo, entonces, podríamos hablar dos lenguas o sobre dos lenguas si al final sería imposible entenderlas a las dos? Quizás no es que sea imposible entenderlas a las dos, sino habitarlas al mismo tiempo. Por ello hemos dicho con anterioridad que nos parece incongruente que los estudios psicólogos propongan que pensamos en una lengua y sentimos en otra. Absurdo como decir que estamos escindidos en materialidad y

espiritualidad y caer en dualismos otrora –quizás– superados. El presente trabajo no propugna que la palabra sea espiritualidad materializada en el vocablo o que la materialidad de la palabra contenga la espiritualidad del pensamiento, sino que ambos son uno y la misma cosa; no hay posibilidad de hablar sin que esto sea ya el pensamiento y que el pensamiento sea palabra. Regresando a la pregunta, ésta nos lleva a entender que no podemos habitar dos lenguas al mismo tiempo bajo la misma circunstancia y pretender seguir siendo los mismos, porque

1. Cada lengua es ya una manera de ser, de pensar, de estar, de relacionarse con el mundo, de entender el mundo, de recrear el mundo.
2. Nuestra habitación en este mundo es a partir de una lengua y ella conlleva una manera de ser en el mundo.

Entonces, ¿qué podemos hacer? Esta es la pregunta que nos queda latente para averiguar en qué medida dos lenguas distintas –diferentes en todo lo antedicho– pueden dialogar y entenderse. En primer lugar, nos parece que lo que se podría hacer sería escuchar lo que la otra lengua tiene que decir, pero escucharlo con oídos atentos y no con oídos a lo que tiene que decir. Ante todo sentimiento de réplica o de refutación a lo que la otra lengua tenga que decirnos, será necesario reprimirlo. La base para el diálogo y para llegar, quizás, a una traducción es la escucha. Aquí es donde se abre el problema de la traducción y del sentido que cada lengua tiene. Por ello, creemos que la escucha es el principio de posibilidad para que tanto el diálogo como la traducción se realicen. Sin embargo, este diálogo entre dos maneras de pensar y, por lo tanto, de hablar resulta un tanto curioso cuando podría ser que los sentidos jamás se encuentren. Dice Merleau-Ponty:

Ahí que el sentido *pleno* de una lengua nunca pueda traducirse en otra. Podemos hablar varias lenguas, pero una sola será siempre aquella en la que vivimos. Para asimilar una lengua por completo, habría que asumir el mundo que ella expresa, y nadie pertenece nunca a dos mundos a la vez. (1994: 204)

De modo que, al parecer, no es posible una traducción entre dos lenguas, una traducción directa y total. Pero por qué habría de haber una traducción exacta y perfecta, si es posible que lo más importante sea ese ejercicio de escucha de lo que la otra lengua tiene que decirnos. Vivir en la pluriversidad y celebrar la vida, como dice Merleau-Ponty, desde todas las lenguas y sus palabras existentes tal vez tiene sobre todo que ver con poder escuchar toda esa

pluralidad y jamás ser capaces de atraparla o enjaularla entre barrotes estrechos. Es probable que esa imposibilidad de una traducción perfecta se deba a que la co-existencia y la convivencia entre plurales debe darse respetando las diferencias y celebrando que ellas son la fiesta misma de la vida. Escuchar y traducir imperfectamente nos ayudaría a que algo de la otra lengua se siga escuchando en la nuestra, a que algo de la otra orilla siga tocando la orilla más cercana de nuestro propio habitar. He aquí donde encontramos la riqueza del diálogo entre dos lenguas que tienen mucho que decirse; un decirse que puede ser eterno, puesto que jamás terminará una de dominar a la otra.

Hemos tratado de entender el *espacio* fenomenológicamente, es decir, no desde la idea de que es algo ya dado, que “contiene” objetos y que el *sujeto* domina. Así, hemos llegado a la idea de que los *espacios* son parte constitutiva del ser humano y, además, él los crea, los construye con sus prácticas. Esta construcción del *espacio* ocurre a través de los vínculos establecidos con el mundo y con la otredad, teniendo en cuenta que es la *palabra* lo que ya siendo espacio, no-lugar de posibilidad, permite dotar de sentido a éste. De igual manera, nos parece que construir los espacios de no-lugar es construirnos a nosotros mismos como espacio y permitirnos vivir en movimiento la vitalidad de lo que nos rodea: esa vitalidad que vemos reflejada en el diálogo, en constante movimiento como todo lo que está vivo, y que en su moverse permite que el mundo surja *en* el espacio construido por el ser humano, en su *caminar*, en su *pensar*. De este modo, podemos encontrar *espacios* donde haya posibilidad de *habitar*, recordando que *habitar* es *construir*, construir puentes en las fronteras, construir espacios de memoria y resistencia y, sobre todo, construir caminos al construir caminantes. Pensar en la lengua *muosieûale'* es buscar la memoria que en ella se halla, buscar las palabras donde sus hablantes viven.

§ 2. La palabra y el contar, el contar del cuerpo en *muosieûale'*

Palabra en castellano viene siendo una metátesis de *parahabla* o *parabla*, que podemos escuchar en ella que la *palabra* es “para el habla” o que, también, proviene de *parábola*. De *parábola*, a su vez, encontramos su etimología en la voz griega *παράβολή* (*parabolé*) que refiere a las narraciones, a los cuentos. Si descomponemos la palabra en *παρα* y *βολή*, encontramos que significan: a un lado y arrojado con fuerza, respectivamente. *Parábola*, entonces, quiere decir lo que es arrojado con fuerza, hacia un lado; de *βολή*, *βάλλειν* también proviene *bailar*. Así, asociamos la *palabra* con la *danza*; hablar con palabras es lanzar palabras, “echar las palabras adelante”. Palabra, 言葉 (*kotoba*), en japonés significa lanzar como las flores de los cerezos; “a la flor de la palabra”. Igualmente, podemos recordar que *antología* (generalmente de poemas) significa *anthos*, flores. De ahí, podríamos pensar, la relación entre la flor de la palabra y echar flores con la boca: la colección de flores como *antología*, los juegos floridos, la flor y el canto en las culturas prehispánicas. Una vez más vemos cómo la palabra nos remite a acariciar el mundo constantemente. En castellano, encontramos también una relación entre palabra y cuerpo en la fundación y fundamento mismo de la palabra *palabra*, como si nos ayudara la palabra a tender el cuerpo, a lanzar el cuerpo hacia un lado, hacia el mundo.

Por su parte, en *muosieûale'*, palabra se dice *tlápoûalme* (*fápoûalme*) o *tlapoûestle* (*fápoûalesfe*), el hablar. Pero *tlápoûalme* no solamente quiere decir la *palabra*, sino también *cuentos*, las narraciones orales, por ejemplo. *Tlápoûalme* nos viene a dar el sentido de algo que se dice *muy bien*, que se cuenta muy bien, puesto que *poûalme* son las cuentas, mas en el sentido numérico. Pueden ser las cuentas de los años, *xebetl poûalme*, o la cuenta de los números, *poûalme*. De hecho *primera cuenta* se diría *sientle poûalente* (*sienfe poûalente*), *sie' poûale*, *se poûale'*, de donde entendemos la voz castellanizada *Zempoala*, queriendo precisamente decir: primera cuenta.

En todo eso que contamos, cuentos y cuentas, la palabra como la que cuenta, cuentos y cuentas, nos lleva también a la relación única que hay entre el contar, la palabra misma y el *muosieûale'*, Para contar necesitamos del cuerpo, por ello la palabra y el cuerpo tienen una relación estrecha, íntima; por eso, también, la base del sistema de las cuentas en *muosieûale'* es vigesimal: veinte son los dedos que suman los de las manos y los de los pies.

Las cuentas de los números y, a la vez, la de los cuentos del mundo *muosieûale'* comienza así:

Yáá' to muópel zezekezi 'ka to muo chéku ekpál uke títukoyutéke sientle, yáá' yieluf tli ye u yiek chekok úo ye úúok úo nele soúotl, tli tek kuikuiteya tláyul pápatlóúak. Se comienza contando con el dedo meñique, el dedo pequeño de la mano izquierda y quien primero cuenta es la mujer, puesto que este dedo pequeño de la mano izquierda representa al primer par de la dualidad: la mujer. El primer número de la cuenta, el uno, se llama *sientle*. *Sientle* refiere también al maíz. El tipo de maíz que es el dedo meñique de la mano izquierda es el *tláyul pápatloúak*: ancho, con granos anchos y pequeñito. Es la mujer la que apertura la cuenta de las cuentas o de los cuentos; no solamente en el número, en el símbolo, en el maíz ancho y pequeñito, sino que también es la mujer la que empieza a contar en la vida cotidiana.

Yáá' tli kuon toka to muópel zézekezi ka to muo chéku ekpál uke tukoyutéke untle noso umentle, yáá' sientle tláyul petzoúak úó' yeni' nele ukehtle, yáá' ye ka kache beyak to muópel úo' untle noso umente ke étusneke ixnomekte noso ye ixnomek. El segundo dedo, el anular, representa el número dos, que se llama *untle* o *umentle* y tiene que ver con la segunda pareja de la dualidad: el hombre. Juntos, uno y dos, mujer y hombre, crean la primera dualidad, que representa ella misma a la mujer y al primer par de maíz que es mujer también. El tipo de maíz que le corresponde al dedo anular, al número dos, es un maíz más largo y tupido de granos, llamado *tláyul petzoúak*.

Sotiepa kuon toka tli kache bieye to muópel ka to muo chéku ekpál úo' uke títukoyutéke yiyetl, yeni nonka ke étusneke yáá' yezintle, fli ye epa te tlátlakua úó' nele ukechfe noso tlokatl, yáá' ye 'ka beyak noso tli kache bieye. El número tres viene dado por el dedo medio que ahora representa el par de dualidad del hombre. Este dedo medio es el ayocote mismo, ese frijol grande. El número tres se dice *yiyetl* o *yieye*, término que viene emparentado con la voz *yezintle* que quiere decir frijol o, mejor dicho, muy venerado frijol.

Tuostlóku sotiepa kuon toka ukxenfe to muópel ka to muo chéku ekpál uke títukoyutéke nobéfe noso nobenfe úó' nele yáá' yezinfe soúotl. El dedo índice es el número cuatro que se dice *nobentle* o *nobétle*. Este número es el segundo par de la segunda pareja de la dualidad, queriendo decir frijol mujer o *yezintle soúotl*. Es un frijol más pequeño que el ayocote que representa al hombre.

Finalmente, llegamos al número cinco. *Yáá' to muópel tomoúak tli kuale ke chiúa kanáyetla tek óonake úo' ke étusneke to muo tli ke peya ukuelte yékeu mo uóuolineya kieme ukuel kuokuonietl. Yeni tlátule yékeyi y tlokatl. Muotl úontle u ukuelentle mo chiúa muokuelentle.* El pulgar es visto como el dedo redondito o gordito de la mano que se ve como un pequeño

gusano que camina. El número cinco se dice *muokuelentle*, donde encontramos la palabra *muotl*, mano, y *kuelentle*, que quiere decir gusano.

Así, terminamos con la cuenta de la mano izquierda, *chékuf*, y continuamos con la mano derecha, *biktle*. La cuenta es la misma que en la primera mano, formando dos pares de dualidades y un gusanito que camina. Los números que siguen se llaman: *chékuasientle* (seis), *chékuntle / chékumentle* (siete), *chékuieyef* (ocho), *chékunobentle* (nueve), *muótlaktle* (diez). Si observamos bien, tenemos la siguiente situación:

Seis – *chékutl ûóntle sientle mo chiûa = chékuasientle*; esto quiere decir que la mano izquierda más uno nos da seis. Siete – *chékutl ûóntle unmentle mo chiûa = chékumentle*; la mano izquierda más dos nos da siete. Ocho – *chékutl ûóntle yieyetl mo chiûa = chékuieyef*; esto muestra que la mano izquierda más tres nos da ocho. Nueve – *chékutl ûóntle nobentle mo chiûa = chékunobentle*; la mano izquierda más cuatro nos da nueve. Aunque lo tengamos que transliterar a la mentalidad y al idioma castellano, entendemos que lo que estamos contando son los frutos base de la milpa: maíz y frijol (con su gusanito que se mueve) y que con cada cuenta nueva sumamos un fruto a nuestras manos. Pero son nuestras manos mismas la milpa, los frutos que forman nuestra subsistencia. Son las manos que nos sostienen, no sólo en el trabajo de la milpa, en el trabajo en la comunidad, sino como sustento mismo que son, como frutos de la milpa. Cuando llegamos al número diez de la cuenta, *muótlaktle*, éste es cuatro veces la dualidad reunida, la milpa reunida con sus frutos y sus gusanitos; también, las dos manos reunidas juntas esperando recibir. La palabra *muótlaktle* viene conformada por otras dos: *múotl*, mano, y *ótlaktle*, algo cóncavo, hueco; son las manos huecas, cóncavas que reciben o que dan. Si la cuenta sigue, estas primeras dos manos darán y lo que darán será una jícara o un atole. Veremos por qué.

Después seguiría el once, *muótlaktle ûontle sientle*; el doce, *muótlaktle ûontle umentle*; el trece, *muótlaktle ûontle yieyentle*; el catorce, *muótlaktle ûontle nobentle*. Entendemos que es la misma secuencia que en el caso de los números entre el 5 y el 10: vamos sumando las dos manos más uno, más dos, más tres, etc. El número quince, por su parte, se dice *kaxtulentle* o *kaxtule*. Esta palabra viene formada por dos: *kaxetl*, jícara, y *atulentle*, atole. Cuando llegamos al número quince lo que sucede es que las dos primeras manos, *muótlaktle*, ofrecen o un atole o una jícara con comida y una tercera mano lo recibe. Así y aquí, tenemos quince dedos, tres manos en el acto de dar y ofrecer un atole o una jícara: *kaxtulentle*.

La cuenta continúa con la misma mentalidad que lo anterior: dieciséis, *kaxtule' ûon' sientle*; diecisiete, *kaxtule' ûon' umentle*; dieciocho, *kaxtule' uôn' yieyetl*; diecinueve, *kaxtule'*

ûon' nobentle. Cuando llegamos al veinte, lo llamamos *sienpoûalentle* o *sienpoûale'*, refiriéndonos a que hemos llegado a la primera cuenta. Esta primera cuenta vendrá siendo dada por cuatro manos, *ye muoûo tlokatl ûo' soûotl*, sus manos hombre y mujer. Nuevamente, el número cuatro aparece, dos veces la dualidad, el equilibrio perfecto, de la milpa y de la vida.

Al contar, lo hacemos no solamente con números; contamos cuentos y cuentas de la vida de las personas de Tetelcingo. Nos llama a un pensamiento no cuantificador, no queriendo decir que no cuente –claro que sí–, sino que su forma de contar es contando también los cuentos de su comunidad, de su vida diaria, de su forma de ser y habitando las palabras al contar esto que nos cuentan.

a. El cuerpo como campo, *démas* y *soma*: una pequeña huella

A partir de la relación de la lengua *muosieûale'* con el cuerpo, nos preguntamos, ¿es posible que nuestra relación con la palabra pueda refundarse si buscamos otra posibilidad de relacionarnos con el cuerpo? Buscamos una etimología de *cuerpo* y nos encontramos que llega al castellano desde el latín *corpus*, del cual también derivan, en otras lenguas, *corpse* (inglés), *corps* (francés), *corpo* (en portugués e italiano), *corp* (rumano). En las lenguas romances, como vemos, no hay otra manera de llamar al cuerpo que como *corpus*, que en inglés pasa como *corpse*, cadáver. No existe en castellano, al menos que conozcamos, otra palabra para designar al cuerpo, más que como tal. En inglés, por su parte, tenemos *corpse*, cadáver, y, también, *body*, lo que llamamos cuerpo. En francés antiguo, “yo” se dice *mes cors* (hoy sería *mon corps*); tú, *tes corps*, etc., como en inglés existe *somebody*, *everybody*, *anybody*, *nobody*. De ahí la imposibilidad de traducir, por ejemplo, el verso de Emily Dickinson: *My name is nobody*. Ante la imposibilidad de llamar al cuerpo a la vida en nuestra lengua, indagaremos un poco más sobre los fundamentos griegos.

Recordemos que la imagen del cuerpo como tumba o prisión del alma la debemos a Platón, aunque es una idea pitagórica que aparece en Filolao y en el *Gorgias*, 493a (Platón, 2010: 555) a través de los diálogos del *Crátilo* (400c1-2), el *Fedón* (82d8-e4) y el *Gorgias* (493a3):

Sóc.- ¿Te refieres al “cuerpo” (*sôma*)?

Herm.- Sí.

Sóc.- Éste, desde luego, me parece complicado; y mucho, aunque se le varíe poco. En efecto, hay quienes dicen que es la “tumba” (*sêma*) del alma, como si ésta estuviera

enterrada en la actualidad. Y, dado que, a su vez, el alma manifiesta lo que manifiesta a través de éste, también se le llama justamente “signo” (*sêma*).

Sin embargo, creo que fueron Orfeo y los suyos quienes pusieron este nombre, sobre todo en la idea de que el alma expía las culpas que expía y de que tiene al cuerpo como recinto en el que “resguardarse” (*soizetai*⁷⁴) bajo la forma de prisión. Así pues, éste es el *sôma* (prisión) del alma, tal como se nombra, mientras ésta expía sus culpas; y no hay que cambiar ni una letra. (Platón, 2010: 555, *Crátilo*, 400b-c)

Pues, nos parece clara la relación entre *sôma*, cadáver, y letra, *sêma*, según Platón y según se ha establecido a partir de él. Por ello, podemos pensar que esta relación con la palabra no puede cambiar si nuestra relación con el cuerpo no cambia, y, para ello, necesitamos entenderlo como algo más que cadáver.

Buscando, nos hemos encontrado con que en los tiempos homéricos existía otra palabra para designar al cuerpo, pero no como una tumba, una prisión, una máquina con funciones orgánicas, ni como un medio o un instrumento para algo (como lo propone también Platón en el *Teeteto*). Sino una palabra, que da sentido a una relación con el cuerpo distinta y que designa al ser humano en su totalidad, El cuerpo, parece ser, que pudiese tener otro sentido, y un sentido que se une a la idea de *milpa* de la lengua *muosieûale*: *démas*. *Démas* designaría un campo (corporal) que incluye la amplia dimensión del ser humano y su relación consigo mismo, con los otros, con el mundo y con su muerte.

Il n'existe pas dans la langue homérique de terme qui recouvre exactement ce que nous entendons par 'corps' (...). Les héros disposent non pas tant d'un corps que d'un champ corporel, constamment traversé des différents flux de la puissance organique, psychique, ou divine qui viennent s'y manifester⁷⁵. (Loayza, 1992 : 11)

Pues, puede ser una pista de que nuestra manera de relacionarnos al cuerpo no es la única posibilidad y que pudiésemos buscar otras maneras de entendernos, más allá de la epidermis, y más allá de ver al cuerpo como algo muerto que el alma/mente vivifica y mueve a su antojo. Podríamos entender el cuerpo en su amplitud de relaciones con el mundo. Y por mundo, no solamente nos referimos al mundo cosmológico -del cual el ser humano es una ínfima parte-, sino también del mundo fenomenológico -donde el ser humano despliega el ser que es.

Entender un poco de la relación entre narración, cuentas, cuentos, comunidad, dualidad, milpa y cuerpo en la lengua *muosieûale* nos ha llevado a interrogar un poco sobre nuestra propia relación con nuestras cuentas y nuestros cuentos, nuestras palabras y nuestro

⁷⁴ En relación, *sôma* con *soizo* que significa cadáver recogido después de la guerra o el combate (Platón, 2010: 555).

⁷⁵ “No hay término en el lenguaje homérico que abarque exactamente lo que entendemos por “cuerpo” (...). Los héroes no tienen tanto un cuerpo como un campo corporal, constantemente atravesado por los diferentes flujos de poder orgánico, psíquico o divino que allí se manifiestan.”

cuerpo. Entenderlo como un *campo*, es entenderlo como lo que se extiende, más allá de lo orgánico, como lo que nos sustenta, más allá de los límites de lo que llamamos *mi* cuerpo, como una propiedad y no, más bien, como nuestro dónde mismo que se despliega y nutre. El dónde, la tierra a la que hay que cuidar, pensar, pesar, así como lo hacemos con la milpa, porque la milpa es nuestro propio cuerpo. Puesto que lo que nos sustenta es la *milpa* y esa *milpa* forma parte de *nuestro* campo, que fructifica y vivifica a nosotros, a la comunidad y a los frutos del campo mismo. Esa milpa *es* nuestro cuerpo. Es en el sembrar de la milpa, por ejemplo, que los xochimilcas se cultivaron a sí mismos y no, como muchos científicos sociales interpretan que el desarrollo de los pueblos del valle de México se debió a que tuvieron un lugar único en la tierra, Xochimilco, que les permitió alimentarse bien y por eso “pensar mejor”. Pero no es una relación causal, porque para poder pensar en sembrar en las chinampas de Xochimilco, habría que presuponer que ya podrían “pensar mejor” y nos encontramos aquí con un círculo vicioso, ya que cómo podrían haber “pensado mejor” si aún no habían creado la milpa. Es en esta interpretación científicista que se nos olvida que podría ser, más bien, a partir de lo dicho, que su relación con la tierra, con el pienso, el cuidado, el cultivo de su propia milpa fue la condición de posibilidad para algo lleno de futuro como las chinampas de Xochimilco pudiese existir. Porque, dicen, si uno no está bien alimentado “no piensa bien”, claramente y no en el sentido médico orgánico nos referimos, sino en el sentido originario: si uno no cuida de alimentar su milpa, evidentemente no va a pensar bien. Porque pensar es cuidar y cuidar es pensar y el cuidado está ligado estrechamente con el campo, con los animales en cuya relación nuestra con ellos nos alimentamos, cultivamos y cuidamos también. Por ello, nos interesa entender, en el siguiente apartado, al *campo* (corporal) como un espacio, que no vacío, como el lugar que *da-lugar-a* y en esta relación, encontrar otra manera de ser y pensar a partir de lo aprendido en esta *frontera*.

§ 3. El testimonio: escape del mundo de la técnica.

Este proyecto roza muy de cerca el concepto de *testimonio*, porque tanto nuestro aprendizaje es testimonio, como lo que los maestros en Tetelcingo nos han enseñado. Entonces, ¿qué es el testimonio? Procede de *testis* (testigo) y *monio* (calidad de). Hoy el testimonio tiene que ver con relatos o discursos que se formulan en primera persona para dar voz a experiencias traumáticas, violentas, etc. En griego *márturas* (μάρτυρας) es la palabra que se usaba para “testigo” y de la cual deriva nuestra actual palabra “mártir”; aunque en griego no tiene sentido de sufrimiento. Pues la historia de los testigos y del testimonio tiene un origen clave en el primer cristianismo donde los apóstoles serían aquellos que relataban la vida de Cristo, pero seguían testificando con su vida y con su muerte este relato. La predicación del testimonio, sería no solamente en palabra, sino en pensamiento y acción, en cuerpo y alma como uno solo y no como dos entidades divididas. De esta manera el mártir es el testigo y el testimonio mismo de Dios donde la palabra se encarna y acerca al mártir o testigo y a las personas alrededor al Señor. Hay una mimesis, es decir, una encarnación del buen mensaje, o evangelio, en cada persona.

La idea de que Jesús es la Palabra hecha carne, se encarna cada vez que el mártir predica el Evangelio, puesto que este predicar, nuevamente, es la encarnación de la Palabra misma, la persona que pudo ser un testigo, un mártir (en nuestros términos actuales un tercero del acontecimiento) se convierte en una “fuente de primera mano”. El testimonio también tiene sus orígenes en los 10 Mandamientos de las tablas de Moisés, donde el octavo prohíbe el falso testimonio y las mentiras. El testimonio, el mártir, como una unidad que se presenta y no que re-presenta; que muestra y no que de-muestra. Por ello, en su fundamento es inaccesible para los métodos científicos que tratan de domeñar al testimonio, porque el testimonio es parte del campo corporal de las personas que testifican.

Hoy, la idea de representación, significa hablar por otro, el concepto de *representación* nos lleva inequívocamente al concepto griego de *mimesis* (μίμησις) y lo relacionamos directamente con el mundo de las Ideas de Platón, como copia, o con el concepto de *arte* y *mimesis* en Aristóteles, como imitación en la producción artística. No obstante, *mimesis* surge con las fiestas agrarias de los griegos arcaicos donde, embriagados, se convertían en *mimós* (μῖμος), es decir, en quienes se encarnaban los dioses (Gutiérrez, 2016: 98). Si de algo se encargaba el *mimós* (μῖμος), era de traer adelante a los dioses, es decir, producirlos. Es posible que el testimonio, nos permita entender la producción como algo más que simplemente un hacer, sino una encarnación en nuestro campo corporal. En tanto que encarnación, el ser

humano, da-lugar-a algo, es decir lo pro-duce, lo que, más tarde, nos llevará al concepto de *poiésis* (ποίησις).

Así, el testimonio no es una autobiografía, sino la encarnación en la persona de una realidad que no es ella misma, pero puede ser transmitida a través de ella, de su cuerpo; o, mejor aún, su cuerpo mismo se transforma en testimonio; su cuerpo *da-lugar-a*. El cuerpo no como un recipiente del alma, mente, entendimiento, intelecto, etc., sino como el campo mismo donde algo puede ser. La anatomía del testimonio se convierte también en un testimonio de la anatomía. Pero anatomía termina siendo un vocablo médico y de la ciencia médica descriptiva que trata de entender un cuerpo como una composición de partes a las que se les puede hacer un corte o cortar a lo largo; de ahí anatomía, ἀνατέμνειν, “cortar hacia arriba”. Pues, pensar el testimonio como una anatomía es quererlo pasar por los filtros del reduccionismo cientificista que, para entender las cosas, debe partirlas, disectarlas, analizarlas, desintegrarlas y explicarlas. Así, el testimonio, como todo lo que domeña el cientificismo occidental al que hemos llegado, fractura todo lo que toca. Pensemos, entonces, a partir de lo antedicho, al testimonio como el campo corporal en que las cosas pueden darse, en donde hay un lugar-para porque da-lugar-a. Nuestro hoy llamado cuerpo, otrora *démas*, es el lugar en que las cosas pueden darse, traerse adelante, pro-ducirse.

Como dice el texto de John Beverly, meditando sobre las clasificaciones de los géneros y si el testimonio se encuentra enmarcado en lo que solemos llamar literatura o no, concluye: “Parte de la razón de ser del testimonio es que escapa a nuestras categorizaciones usuales, y en particular a la distinción entre lo literario y lo no literario” (9). Mientras las discusiones sigan girando en torno a los conceptos occidentales sin cuestionarlos, no saldremos de la jaula de oro de nuestro edificio conceptual; de oro, pero jaula al fin. La discusión se torna alrededor de la preocupación sobre el testimonio como “historia viva” o como “creación literaria” (9). Pero, habría que preguntarnos por los fundamentos de estos dos sintagmas: historia viva o creación literaria. Ejemplificando, para los pueblos originarios de quienes trata esta investigación, busquemos la posibilidad de historia viva y de creación literaria. Así, de esta manera, si hablamos de historia viva, quiere decir que, y como encontramos en la historia de la metafísica, también podemos hablar de una historia muerta. Pues, ¿qué sería una historia muerta? Al parecer, al contraponerse con la historia viva del testimonio, pareciese que la historia muerta es en la que no hay una persona viva que pueda hablar sobre la historia o, mejor aún, sobre “lo que pasó”. Lo que nosotros llamamos “historia viva” no tiene otra idea que la de tradición oral, por ejemplo, en los pueblos originarios; pues, no hay posibilidad de hablar

sobre ello. Para hablar de historia viva e historia muerta, es simplemente invertir los conceptos occidentales en los cuales pensamos. Invertir los conceptos no es escapar a la metafísica, ni a la diferencia epistémica, ni a los abismos entre los saberes y las personas, la inversión nos deja en la misma situación especular, es decir, en espejo, pero sin salir de ella. Hablar, por otro lado, de “creación literaria” tendríamos mucho que ahondar en el tema. Podríamos esbozar algunas ideas.

La literatura suele ser entendida como esta dimensión de la palabra occidental en donde se depositan las experiencias y realidades a través de un arte, de una poética, de una gramática. Generalmente identificamos la literatura con la literatura literaria, olvidando que existe literatura científica, literatura filosófica, etc. Pues, consideramos la literatura como únicamente posible en el lenguaje poético, ficcional, estético; es decir, lo que no es ordinario ni real ni práctico. Pero buscando en los fundamentos occidentales del concepto de *literatura*, acudimos a la *Poética* de Aristóteles, donde menciona: “El arte que imita sólo con el lenguaje, en prosa o en verso, y, en este caso, con versos diferentes combinados entre sí o con un sólo género de ellos, carece de nombre hasta ahora” (Aristóteles, *Poética*, I, 1447b28 - 1447b 30). Por lo cual, la literatura es un arte que imita (mímesis, encarna) con el lenguaje y Aristóteles continúa diciendo que solemos llamar poetas tanto a los médicos, como a los físicos o a los que realizan elegías, epopeyas, etc., aunque a los primeros (físicos y médicos) se les suele llamar así.

Pero ante esto, se nos presenta la problemática, ahora, de arte y poesía. *Arte* ha pasado a nuestra lengua a través del latín por medio del vocablo *ars* traducido del griego *techné*. Pero la *techné*, ha pasado hoy, en castellano, como un ámbito separado del arte, se ha encerrado en el mundo de la técnica. La *techné* griega era

un amplio abanico de actividades relacionadas con habilidades y destrezas necesarias para la producción de algo dentro de una dimensión técnica. Usualmente, el término se traduce como arte, técnica u oficio y se define por estar basado en la aplicación de conocimientos técnicos y habilidades enlazadas a objetivos conscientes y principios racionales. (Zambrano, 2019: 41)

Y, en tanto que producción de algo, es parte de la “esfera de la poiesis”. El sentido de *techné* en el mundo griego era mucho más amplio que el de la simple técnica de cómo hacer algo o un oficio, sino el saber hacer algo muy bien ordenado a su ser. Hoy vemos la técnica como la posibilidad de la ciencia de ser práctica y aplicada, en una esfera alejada del ámbito intelectual y con un afán de perfeccionamiento, de eficiencia, eficacia y productividad. Pero la productividad, en nuestro sentido actual, ha reemplazado el pro-ducir, el poner delante, el

lanzar hacia adelante, el dejar ver, el poner en la luz; es decir, la *poiesis*. El hombre ha secuestrado la amplia dimensión de la *poiesis* y se ha hecho el mismo señor de la *técnica* entendido como antedicho (eficiencia, eficacia y productividad) y como la única posibilidad del hacer del hombre, como si el hombre fuera el único posibilitado para la *técnica* y como si la vasta dimensión de la *poiesis* se viera reducida únicamente en la *técnica* del hacer humano en tanto que fabricación de productos que no son producidos.

Tenemos dos respuestas cuando nos preguntamos por la *técnica*: “Una dice: la *técnica* es un medio para un fin. La otra dice: *técnica* es un hacer del hombre” (Heidegger, 2020: 55-56). Ambas respuestas están relacionadas, ya que el hombre hace objetos, máquinas, herramientas para cumplir un fin y satisfacer una necesidad: “Ella misma es una organización, dicho en latín: un *instrumentum*” (56). Como dice Heidegger, esta concepción de la *técnica* es instrumental y antropológica, antropocéntrica. El hombre ha dominado la *técnica* y busca continuar haciéndolo. No obstante, este sentido de la *técnica* no es el esencial y tampoco hallamos en él la posibilidad de escapar del pensamiento metafísico, porque si pensamos en instrumentalidad, en un medio que cumple una causa eficiente y una causa final, no escapamos del reino de la causalidad entendida como lo hacemos en la tradición filosófica moderna.

En la tradición filosófica se ha pensado la causalidad como un actuar, un hacer que actúa para lograr una finalidad a través de un medio. Pero, Heidegger regresa a los fundamentos griegos y nos menciona que “en el ámbito del pensar griego, éste no tiene nada que ver con actuar o efectuar [...] se dice en griego *aition* (*αἴτιον*), lo que es causante de algo” (58); así, causa (y las cuatro aristotélicas) son ser-causante-de. La cuaternidad de causas se pertenecen y están en deuda una con la otra; las 3 primeras: causa material, causa formal, causa final son co-causantes (*télos*, *τέλος*, no como fin o meta) del útil o herramienta. En la traducción del texto, Heidegger dice que sobreponer es *legein* (*λεγειν*), *logos* (*λόγος*) cuando habla de la causa eficiente, incógnita para Aristóteles. “El platero sobrepone y reúne a los otros tres modos citados del ser causante de. Sobreponer se dice en griego *legein*, *logos* (*λόγος*). Se apoya en el *apophanesthai* (*ἀποφαίνεσθαι*), en el hacer aparecer.” (58). Pero, en castellano podemos regresar por el sentido de *legein* (*λεγειν*) y encontrar una vereda distinta. *Legein* (*λεγειν*), responde a la voz griega *légo* (*λέγω*): “recoger, reunir, juntar, elegir, escoger, contar, enumerar, computar; referir [...]” (Pabón, 2009:365); es decir, el *logos*, de donde deriva lenguaje, el *legein* (*λέγω*), es un reunir, un elegir, un escoger, un recoger, un juntar. En castellano cuando decimos *legar*, hoy en día se ha perdido esta procedencia de *legein* (*λεγειν*) y

se relaciona a algo más bien jurídico como un heredar algo a alguien ante la ley, legar o delegar una responsabilidad a alguien, dejarle a otro algo a través de un documento legal sea testamento o cualquier otro. El “legar” ha perdido su relación con *legein* (*λεγειν*), como un reunir, y éste se ha ido a la palabra “ligar”, como cuando ligamos una mayonesa o ligamos algo con otra cosa o a alguien. Ligar, legar. Lego, por su parte, ha perdido el significado de reunir el mundo, de construir, de escoger, de juntar, de traer algo, de producirlo, de traerlo hacia adelante, de sobreponerlo. Lego (se refiere al griego *laikos*), se suele decir de alguien que no sabe de ciencia, que no entiende de ciencia y a quien se le debe de explicar algo en palabras llanas y simples. No obstante, lego, en su relación con *legein* (griego), al igual que legar/ligar viene siendo un juntar, un escoger, recoger, articular, unir, empalmar, enlazar, elegir, amontonar, congrega, jugar, conjugar algo. Regresando al ejemplo de Heidegger con la copa de plata para el sacrificio, el platero es el légo, el claro del ser, el *da*, donde se reúnen las cosas del mundo, donde las encamina, produciéndolas para ser-causante-de. Pues, lo que en alemán se dice *überlegen*, en griego *legein*, *lógos*, en castellano puede ser un legar en tanto que sobreponer, juntar, reunir, unir, recoger, escoger, amontonar, empalmar. “Los tres modos de ser-causante-de, mencionados en primer lugar, deben a la sobreposición del platero platero que aparezcan y entren en juego para la producción de la copa de sacrificio y cómo entren y aparezcan (58-59). La causalidad, en su tetra co-adeudamiento, se debe a las cosas (no en sentido moral) sino en que “da-lugar-a”. “Con la mirada puesta en lo que los griegos experimentaron en el adeudar, en la *aitía* (*Αἴτια*), damos nosotros ahora a la palabra “dar-lugar-a” un más amplio sentido de modo que la palabra designe la esencia de la causalidad pensada por los griegos” (59). No es un hacer en el sentido de acción de la nada, sino un producir, un encaminar. No es el antropocéntrico hacer las cosas, ser causa de las cosas, sería un poder salir de la causalidad, para entenderlo como un dar-lugar-a, como un encaminar las cosas, ser-causante-de, hacer aparecer, encaminar algo del no ser al ser. Este encaminamiento está en el Banquete de Platón descrito como *poíesis* (*ποίησις*) “toda causa que haga pasar cualquier cosa del no ser al ser” (p.741, 205c) y que Heidegger traduce directamente del griego como “todo lo que da-lugar-a que lo que siempre va y procede desde lo no-presente a lo presente es *poíesis* (*ποίησις*), es producir” (59). Este producir, en cuanto encaminar, nos lo describe Heidegger como no solamente relativo al dar-lugar-a humano, sino que también lo encontramos en la naturaleza, la *physis* (*Φύσις*), es decir, lo que brota a la luz, como “el brotar de las flores en el florecer”. Ahí se lleva de lo velado a lo des-velado, lo que los

griegos llaman *aletheia* (ἀλήθεια) y que para nosotros ha pasado del latín *veritas* al castellano *verdad* “como rectitud del representar” (60).

Así, pasando por la meditación sobre “creación literaria”, nos ha sido necesario preguntarnos por lo que creación y literatura quieren decir; hemos pasado por el concepto de arte, al hablar de literatura, transitando por la técnica y brevemente reposando en la poiesis (ποίησις) que hoy en día y tan comúnmente lo entendemos como “creación”. Antes de hablar de la poiesis (ποίησις), cuyas posibilidades están integradas en el ámbito de la techné (τέχνη) como un dar-lugar-a (a partir de los cuatro modos que le van, llamados comúnmente causas) para el pro-ducir, que prepara el lugar, el sentarse de las cosas, es decir, el pre-sentarse, como dice Heidegger el “pre-yacer y yacer-preparada (ὕπομειψθαι, griego)” (59), esbozaremos un poco más el concepto de techné (τέχνη). “La techne (τέχνη) es un modo del aletheuein (ἀληθεύειν). Ella desoculta lo que por sí mismo no se pro-duce, ni está ahí delante” (60); da-lugar-a las cosas encaminándolas en su ser a su ser mismo. Pues, está ligada la techné (τέχνη) en los griegos a la episteme (ἐπιστήμη) en tanto que ambos des-ocultan. Por lo tanto, “lo decisivo de la “techne” no estriba, de ninguna manera en el hacer y manipular; tampoco en aplicar medios sino en el mencionado desocultar” (61). En la mani-pulación de la técnica actual moderna lo que la caracteriza y aleja de la techné griega en cuanto dar-lugar-a del pro-ducir, en cuanto legar/ligar para dar-lugar-a hacia el pro-ducir. La búsqueda de la técnica actual es la de la acumulación y la explotación de todo cuanto existe por el hombre, para el hombre y hasta del hombre mismo. Así, la técnica moderna, en esta manipulación, también desoculta, pero desoculta el mundo en otro sentido, ya no en el sentido de la poiésis, es decir, en el camino del encaminamiento al ser, sino en el camino de la acumulación y explotación. “La tierra se desoculta ahora como región carbonífera, el suelo como lugar de yacimientos de minerales” (61); el hombre se desoculta como un hacedor de todo, de sí mismo, fundamento del pensar, del conocer, de la vida misma. El mundo ya no brota, ya no aparece en la reunión del lenguaje, dándole lugar para que sea. El campesino ya no es aquel que no hace la cebolla, ni la semilla, sino que la guía, la encamina del no-ser (cebolla, semilla) al ser (cebolla) en su pro-ducción; ahora, el campesino es el que hace la cebolla, el que con sus transgénicos, sus agropesticidas y demás, fabrica la cebolla. Nuestra idea de arte, entonces, se confunde con el ser humano como el único que es pro-ductor, destruyendo la con-junción de las dos dimensiones del pro-ducir y reduciéndolas a un mero producir productos, para abastecer las necesidades del hombre, acumular, manipular y explotar.

El campo es ahora industria motorizada de la alimentación. El aire es puesto dentro de la entrega de nitrógeno, el suelo por los minerales, el mineral, por ejemplo, por el

uranio, éste por la energía atómica, que puede ser desintegrada para destrucción o para usos pacíficos. (62)

Así como Heidegger se pregunta cómo reúne el mundo, cómo se construye y se nombra “El Rhin” a partir de la central eléctrico - descubrimiento, recurso, distribución, transformación, explotación, acumulación de energía, renovación - y “El Rhin” construido y nombrado a partir de la obra de Hölderlin, la pregunta aquí latente es cómo reúne el mundo el testimonio, el mártir que encarna la palabra y la realidad vivida, a cómo lo reúne, separándolo, los métodos históricos cientificistas que establecen algo a través del método verificable, comprobable y repetible. ¿Cómo se reúne el mundo en el testimonio si lo pensamos como “creación literaria”? ¿A partir de los conceptos griegos radicales o a partir de las teorías modernas de la literatura? ¿Qué mundo estamos reuniendo? ¿Queremos ese mundo aquí reunido de esta manera? O, ¿nos damos cuenta que este reunir es más un dividir, un no dar-lugar-a?

La *techné* no es un hacer del hombre, ni una división del trabajo técnico moderno ni un medio para el hacer del hombre únicamente. Lo peligroso de la técnica moderna no es ella misma, sino que este modo de desvelar se ha ya instaurado en la esencia del hombre, que el ser humano se identifique, o ya lo esté haciendo, con esta acumulación, explotación constante del mundo visto como un recurso al servicio del hombre.

La más peculiar amenaza se ha introducido ya en la esencia del hombre. El dominio de lo dispuesto amenaza con la posibilidad de que el hombre pueda rehusar a retrotraerse a un desocultar más originario y así negarse a experimentar el aliento de una verdad más principal. (72)

En la pregunta por la técnica, como pregunta por lo que el ser humano hoy hace y alguna vez se encaminó a producir, se encuentra también la pregunta por sí mismo, la pregunta por el mundo que reúne, cómo lo reúne, por la correspondencia con el otro. Hacer este camino para ahondar en el concepto de arte y creación literaria puede ser *incómodo*, porque interpela al ser humano mismo si éste se deja interpelar. En esta interpelación, se cuestiona, por ejemplo, el sentido de la división de los géneros y, por ende, de la división del conocimiento, de la fractura dentro del conocimiento humano que muestra ya la fractura de él con su mundo al desocultarlo en esta forma de la explotación, la división y la acumulación. El querer, entonces, centrar el testimonio en este tipo de disciplinario genérico, sería, a nuestro parecer, continuar con la imposibilidad de entrar a lo que el testimonio tiene que decirnos. Si lo clasificamos como creación literaria, es necesario haber pasado por esta meditación. Así como “mientras nos representemos la técnica como instrumento, vamos a permanecer apegados a querer dominaria y omitiremos la esencia de la técnica” (76), mientras nos representemos el

testimonio como un género literario o como una historia vivida o como un instrumento para el conocimiento, estaremos lejos de entrar en la amplia dimensión que éste nos puede dar como encarnación.

Aún nos queda por hablar sobre la poiesis (ποίησις) en cuanto producir, para terminar el acercamiento al concepto de creación literaria. Comúnmente se traduce poiesis (ποίησις) por “creación”. No obstante, acabamos de recorrer y dar varios apuntalamientos hacia el mismo concepto entendiéndolo radicalmente. “Creación”, como lo concebimos a partir de la tradición judeo-cristiana, no es un concepto que le sea propio al mundo griego. “Creación” no es una palabra que encontremos en la filosofía griega y si acaso lo más cercano sería poiesis (ποίησις). La equivalencia de poiesis (ποίησις) con creación surge a partir de la traducción de la Biblia del hebreo al griego. Veamos:

בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ

ha'aretz ve'et hashamayim et Elohim bara Bereshit

Éste es el primer versículo del Génesis donde se lee *Bereshit bara Elohim et hashamayim ve'et ha'aretz*. El verbo en esta oración es *bara* que quiere decir *crear*. Este verbo, como en todas las lenguas semíticas, se encuentra antes que el sujeto de la oración, porque en dichas lenguas lo central es el verbo y no, como en las indoeuropeas, el sujeto de la oración. Todo lo demás que rodea la acción puede ser visto como complemento. Este *bara'* en la Biblia solamente es posible para Dios, es de suyo crear y solamente a él compete. Los seres humanos, los demás seres de la Creación no pueden pretender *crear*, solamente *hacer* o *producir*. Cuando pasa a la traducción griega, se busca en esta lengua un vocablo, un concepto similar, pero no se encuentra, por lo cual, se traduce de esta manera:

בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ 1:1
 la-tierra y los-cielos Dios creó En-el-principio
 1:1 ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν
 En el principio hizo el Dios el cielo y la tierra

Así, se recurrió a poiesis/poieo (ποίησις) para traducir *bara'*: “En [el] principio produjo/hizo/creó Dios⁷⁶ el cielo y la tierra” y el verbo que únicamente se identifica con Dios pasó al producir de este mundo como poiesis (ποίησις) y de ahí a *creare* en latín que quiere decir crear, tener hijos, engendrar, generar; éstas últimas, en la Biblia únicamente ordenadas por Dios (Génesis 1:11-20) a la tierra y a las aguas que den o generen (*dasha*) hierba, semillas, frutos, que engendren (*sharatz*) seres vivos o que produzcan (*yatsa*) animales. En este sentido, el libro hebreo puede ser a la par entendido por el mundo griego, puesto que el reino del crear solamente es reservado a Dios, y el reino de la generación, el engendrar y el producir para las criaturas del mundo que a partir de ellas y no de la nada, producen. Pero en la traducción, el sentido de poiesis (ποίησις) perdió toda su dimensión del mundo antiguo como pro-ducir, encaminar las cosas al ser, guiarlas hacia el ser que ya son en potencia, del no-ser al ser, como dice Aristóteles “to ti en einai” (τὸ τί ἦν εἶναι) -aquello que algo, en cada caso, ya era” (Heidegger, 75). Pasó a un crear a partir de la nada, como el ser humano también posibilitado para crear, de la nada, algo diferente de sí mismo y el ser humano como el capacitado para esta creación y fundamento de todo lo creable. Hoy en día, todo puede fabricarse, porque el hombre es creador de todo, inclusive el mismo hombre puede fabricarse a sí mismo e identificarse con esta fabricación técnica de sí. Pero el arte, fundamentalmente, no es una fabricación, sino una pro-ducción, un preparar el lugar para que algo se dé, para que algo llegue a ser a partir de los propios recursos de su ser.

Esta meditación nos ha llevado a entender que, cuando hablamos del testimonio como “creación literaria” es necesario cuestionar el punto de partida del cual pretendemos comenzar. Hemos repasado brevemente el concepto de creación en su relación con el arte, la techné (τέχνη), la pregunta por la técnica. Al hacer esto podemos llegar a algunas luces:

1. El hombre se concibe hoy como el hacedor de todo, como punto de partida y de llegada, como fundamento de todo.

⁷⁶ En hebreo, *Elohim* es plural, por lo que dice: “En el principio creó a los dioses”.

2. Como fundamento, se ha vuelto sujeto de todo -punto que desarrollaremos en el siguiente capítulo- y es así, porque, "sujeto" significa, justamente, sustrato, soporte. El hombre se autodesigna el *subiectum*, el soporte de todo.
2. El hombre ha tornado el arte en creación, genialidad, invención como si todo lo creara él mismo.
3. La relación que tiene el hombre con la técnica es instrumentalizada, de acumulación y explotación.

Pues, siguiendo esta ilación del pensamiento, si clasificamos el testimonio como una "creación", es necesario des-velar lo que estamos diciendo, lo que esto conlleva, al igual que el concepto mismo de testimonio (la encarnación de la palabra, de una realidad en la vida del ser humano, en su cuerpo). Al querer, quizás, clasificar el testimonio como "creación literaria", podemos pensar que es una narrativa bella, psicoanalítica y emocional únicamente, un relato que no es verdad o no dice con justicia la realidad, sino sólo una perspectiva, un punto de vista. Clasificarlo así le resta importancia; clasificarlo así también lo ingresa y mantiene en el pensamiento de la metafísica occidental que se relaciona al arte ya no como techné: la producción de la verdad, la preparación del lugar para que algo se dé; si acaso como técnica: instrumentalizada, de explotación y acumulación, porque no entra en la dimensión humana del hacer hoy que es la fabricación, como fabricación/creación de la literatura para fines políticos, sociales, económicos, etc.

No obstante, ¿qué distinto sería darle al testimonio voz? ¿Darle la oportunidad de que hable por sí mismo, para sí mismo, de sí mismo y nos aperture otra dimensión para que "otro mundo" sea finalmente posible? "Responder significa: corresponder, esto es, a la esencia de aquello por lo que se pregunta." (69). ¿Cómo podemos finalmente co-rresponder no solamente a quienes nos dan su testimonio en lengua muosieûale, sino al mundo que se abre a partir de esa co-rrespondencia?

§ 4. La co-existencia en la escucha: ¿quién acepta la responsabilidad de responder al otro?

Los indicios que primeramente nos encontramos, huellas que nos interesan investigar (*in vestigium*, en busca de huellas), son el concepto de *testimonio*, de *subalternidad*, de *responsabilidad* y de *habla*. Los antedichos conceptos comenzaremos a rastrearlos de manera etimológica para después abordarlos desde otras disciplinas y otras maneras de entenderlos. ¿Por qué hemos escogido estos cuatro conceptos? Nos parece importante –a lo largo de las subsecuentes líneas se desarrollará– encontrar una vía fuera del dilema de la representación y fuera de la tensión política que se cuestiona constantemente si el subalterno puede hablar. Por ello, y a modo de camino, nos parece fundamental girar la pregunta de Spivak (1998), ¿puede hablar el sujeto subalterno?, hacia otra que de manera frontal cuestiona la primera: ¿quién acepta la responsabilidad de responder al *otro*? Ese *otro* que se le ha colocado en todas las categorías occidentales del no-ser, de lo inferior, de lo no-racional, etc.

Quando un sistema pedagógico, "vaca sagrada" la llamó Illich, se identifica con la verdad misma, la verdad absoluta, la ideología viene a reinar sobre los mismos que son ocultados e interpretados como nada, bárbaros: "El ser es, yo soy el ser; el no ser no es: la periferia, las clases oprimidas, el pobre, el otro no es." (Dussel, 1996: 120)

¿Quién acepta la responsabilidad de responder al *otro*? Ésta es quizás la pregunta que nos puede dar luz a la situación sobre la posibilidad de dialogar con el *otro*, en vez de quedarnos atrapados en una aporía, es decir, en un callejón sin salida. La formulación de la pregunta será aquí esencial para comenzar el camino, el método, buscando posibles veredas hacia la comprensión de la situación. La estructura de la pregunta, recordando a Hans-Georg Gadamer y, con él, a Martin Heidegger, es fundamental en nuestro quehacer científico, ya que es la pregunta la base de todos nuestros enunciados y pensamientos; ellos responden a preguntas. Pues, tenemos que buscar cuál es la pregunta para disponernos a investigar.

Nuestra cultura científica en tanto que ésta oscurece la originalidad del preguntar, las raíces se encuentran aquí. Lo decisivo, el núcleo del investigador científico, consiste en ver las preguntas. Pero ver las preguntas es poder abrir lo que domina todo nuestro pensar y conocer como una capa cerrada y opaca de prejuicios asimilados. Lo que constituye al investigador como tal es la capacidad de apertura para ver nuevas preguntas y posibilitar nuevas respuestas. Un enunciado encuentra su horizonte de sentido en la situación interrogativa de la que procede. (Gadamer, 2002: 59)

La pregunta es apertura plena a lo que viene a nosotros, al camino que aún no está trazado y que buscamos hacer mientras pensamos. Para hablar *del* otro, hay que representarlo, hay que subalternizarlo, hay que estar en un puesto jerárquico de poder por encima de él. Pero, para

hablar *con* el otro, habría que estar en un completo estado de apertura, de recibimiento, de hospitalidad, dispuesto a recibirlo, a escucharlo y a entendernos *con* él, *a partir* de él, *gracias* a él. La pregunta como estructura, como camino, nos revela que en ella hay un qué pregunta, un quién pregunta y un a quién pregunta. Nos revela un camino en el preguntar y una relación entre dos horizontes de comprensión hermenéuticos que tratan de acercarse. Por supuesto, el encuentro entre dos sólo puede ser de frente, a la cara, en el mismo plano, sin jerarquía, unidos por la pregunta que se lanza como el camino tendido que posibilita dicho encuentro.

¿Qué preguntamos en la mencionada pregunta? Preguntamos la relación entre *responsabilidad* y *respuesta*, una relación íntima entre ambas palabras y ambos conceptos que nos lanzan hacia un *ethos* de la *interotredad*, de la *yuxtaotredad*, como un “junto al otro”. Es decir, en la pregunta que hace Spivak y que desarrollaremos ampliamente, lo que se pregunta es ya, a partir del primer momento, desde un puesto de superioridad que presupone una subalternidad y que el que pregunta es quien tiene derecho a decir si el otro puede o no puede hablar. En estos vericuetos intelectuales, no salimos de ver al otro como subalterno, ver al otro como infante, ver la palabra como supeditada al ser humano. En cambio, si sustituimos la pregunta por quién tiene el derecho a hablar y lo llevamos a quién acepta la responsabilidad de responder al *otro*, estamos pasando de una problemática política a una ética que nos clama entendernos en relación, en coexistencia con otros.

¿Quién pregunta? Preguntamos nosotros, desde la academia, aunque también desde nuestra cercanía con un pueblo, el de Tetelcingo, Morelos, en nuestra búsqueda por acercarnos a la lengua *muosieûale'*, comúnmente llamada náhuatl, y, también, por pensar con ellos y gracias a ellos sobre nuestra propia lengua y nuestro horizonte de comprensión. Nuestro método, nuestro camino, entonces será la pregunta, porque tanto la pregunta como la respuesta tienen una función hermenéutica de interpelación.

¿A quién preguntamos? Lo haremos a los textos de los teóricos como Spivak, Dussel, Beverly, Gadamer y los que se unan en nuestra búsqueda, pero, sobre todo, lo haremos a la lengua misma, porque el siguiente giro que pretendemos hacer en el camino preguntado es la indagación del *testimonio* metaforizando a la lengua. Lo que planteamos es trasladar la centralidad que se le da al sujeto en el *testimonio* a la lengua. La lengua nos habla y nos muestra que nadie está autorizado para hablar *por*, puesto que es ella la que habla por sí misma. Es la lengua la que nos da el poder de poder hablar o no. De esta manera, el presente trabajo pretende unirse a nuestra investigación general entendiendo que en la misma no somos nosotros quienes hablamos *por* el pueblo de Tetelcingo, sino que solamente mostramos

cómo la lengua habla por ellos, a través de ellos, con ellos, y nuestro acercamiento no será ni una representación, ni un poder hablar, ni una explicación, sino una mostración para poder aprender a narrarnos con ellos y a partir de ellos, en un nos-otros.

a. Sobre el preguntar y su relación con el habla.

Preguntamos porque buscamos respuestas y verdades a las cuales poder asirnos. Esto nos lleva a cuestionarnos sobre el concepto de *verdad*. Si comenzamos elaborando desde posicionamientos hermenéuticos a partir del pensamiento de Occidente, se debe a que estamos buscando caminos que nos puedan llevar a la salida, al límite, como a la orilla de un río, esperando poder cruzarlo por el puente que se establezca desde este posicionamiento. No es en la intención de imponer una visión sobre otra, sino en la profundización de la propia orilla que busca un vaso comunicante. Por ello nos preguntamos: ¿qué es la verdad? Gadamer nos brinda tres posibles respuestas en la historia de Occidente (2002: 51-52):

1. La verdad de acuerdo con Poncio Pilato cuando le pregunta a Jesús, “¿Qué es la verdad?”, resumiendo la posición más que actual sobre la posibilidad de la verdad, según lo políticamente conveniente y en aras de una supuesta neutralidad.
2. A partir de Nietzsche en su crítica a la ciencia y al cristianismo como aquellos posesos o fanáticos que pretenden tener la verdad, que se vuelven intolerantes al exigir siempre demostraciones y al darlas.
3. A partir de la pregunta a la ciencia hoy, que se ha reducido a una ciencia solamente fiscalista, biologicista, química y materialista; reductora de todas las respuestas a demostraciones medibles, cuantificables y predecibles. En ella encuentra una paradoja: la pregunta por la verdad surge en la búsqueda por el conocimiento, de donde deriva la ciencia, pero hoy la ciencia se rehúsa a contestar la pregunta por la verdad. Es más, la deja en manos de ámbitos que ella considera menores: la filosofía, la cosmovisión, la religión. “La ciencia se niega a dar la respuesta desacreditando la pregunta, es decir, tachándola de absurda. Porque sólo tiene sentido para ella lo que se ajusta a su método de hallazgo y examen de la verdad.” (52)

De esta manera, se nos presenta un cuestionamiento sobre cómo es posible que la búsqueda de la verdad haya fundado la ciencia y, hoy, esta última reniegue de ella. Para ello, nos regresa a la fundación de la ciencia occidental, en los griegos y la palabra que ellos tenían para *verdad*: *ἀλήθεια* (*alétheia*), la cual significa sin-velo, sin ocultamiento y, así, un hacer patente, un hacer presente. Para ese “hacer patente”, hay que dar-lugar-a. Pues, originariamente, verdad quiere decir desocultar, desvelar; la desocultación del ente se produce en la sinceridad del lenguaje, (53) donde nuestra primera experiencia con el discurso es, como lo llama Aristóteles, el de la *apophansis*, es decir, el lenguaje que deja ver o mostrar algo; dejar que algo se vea, se dé, dejarlo ser.

No obstante, hoy lo que prevalece no es la pregunta por la verdad, ni la pregunta *per se*, sino el método: el método como una serie de pasos preestablecidos a seguir que ya miden, calculan, predicen el resultado. No hay apertura, no hay dar-lugar-a, sino un completo ensimismamiento que aniquila la idea misma de verdad. La ciencia, humana o natural, ya no se pregunta por la verdad, solamente por la certeza; es decir, por lo que es sistemático, metódico, verificable. Pero en ello, nos recuerda Gadamer, hay una deformación de lo que método quiere decir: *μεθόδου, methódos*, en griego quien decir “los pasos a seguir, los pasos a dar para ir más allá”. Mas estos pasos solamente se pueden conocer al dar pasos. En cambio, hoy impera el método de la ciencia moderna desde Descartes que busca lo metódico y no el método: “Lo metódico es poder recorrer de nuevo el camino andado, y tal es el modo de proceder de la ciencia” (54). Esto significa restringir la posibilidad de la verdad y adecuarla a la verificabilidad y la certeza. Hay, con ello y como hemos mencionado, un cierre de la posibilidad de apertura hermenéutica ante el mundo, los otros, nosotros. Porque si todo está dado por un sistema metódico, ¿qué nuevos caminos podrían abrirse ante el otro que nunca será el mismo? El método hoy significa recorrer caminos trillados siempre repetibles que satisfagan el ideal de certeza, pero que no *den* lugar a nada ni a nadie. ¿No acaso resuena aquí el científico fanático del que nos hablaba Nietzsche para quien solo si es “científicamente comprobable” es “verdad”?

En donde hay caminos trillados no hay posibilidad de pregunta, puesto que un pensamiento tenga signos de interrogación no significa que esté preguntando. La pregunta es dejarse interpelar, dejar interpelar al ser humano que la hace, dejar interpelar al camino que se hace haciéndolo, dejar interpelar a quien dirigimos la pregunta. Es un dejar-ser al camino y dejar que se desarrolle en su ser mismo. El investigador, el buscador, no es alguien que ya tiene el camino (método) ni la seguridad (certeza) trazados (metodología metódica), sino quien pudiese generar una pregunta y dar lugar a eso por lo cual pregunta, es decir, parirlo, dar a luz.

En esa pregunta que lanzamos al otro o que el otro nos lanza a nosotros, es necesario dejarse interpelar, dejarse cimbrar por lo que nos está diciendo, dejar que nos transforme. Es el lenguaje el principio para nuestras preguntas y para nuestro posicionamiento de apertura, de escucha. Pero mejor que hablar de lenguaje, hablemos de *habla*. Porque el lenguaje viene siendo una cosa en sumo abstracta; en cambio el *habla* y el *habla-con* nos regresan a la realidad fenomenológica de la pregunta misma. Hablar siempre es un hablar que pertenece a alguien, de algo y con alguien. Es decir, un hablar dirigido. “Los existenciaros fundamentales

que constituyen el ser del 'ahí', el 'estado de abierto' del 'ser en el mundo', son el 'encontrarse' y el 'comprender'" (Heidegger, 2010: 179). El habla como comunicación se funda según Heidegger en el *mitsein*, a saber, el *ser-con-otros*.

Sólo donde es dada la posibilidad existencial de hablar y oír puede alguien escuchar. Quien "no puede oír" y "tiene que tocar" quizá puede muy bien y justamente por ello escuchar. El "no hacer más que andar oyendo" es una privación del comprender oyendo. Hablar y oír se fundan en el comprender. Éste no nace ni del mucho hablar, ni del afanoso andar oyendo. Sólo quien ya comprende puede "estar pendiente".

Hablar y oír se fundan en el ser-con-otros-en-el-mundo, en el encontrarse, en el comprenderse y en ese "estado de abierto" donde el *Dasein* es el lugar, lo que da-lugar-a para que sea. No olvidemos, porque no lo hemos hecho, la pregunta directora de nuestro presente apartado: ¿quién acepta la responsabilidad de responder al otro? Tanto la pregunta como la respuesta tienen una función hermenéutica, porque interpelan, posicionan y abren horizontes de comprensión. El habla permite que los horizontes del pasado y presente se encuentren, se aperture el sentido y nos entendamos. "El modo de ser de una cosa se nos revela hablando de ella" (Gadamer, 2002: 62), porque el habla es apertura, es comprensión, es escucha. La hermenéutica es la apertura al otro y el diálogo posible que pueda surgir sólo lo es en la medida en que se interpielen los presupuestos de los cuales partimos.

b. Spivak y la subalternidad.

Como mencionamos en la introducción de este ensayo, la pregunta que Gayatri Spivak hace, "¿Puede hablar el subalterno?", nos llevó a cuestionarnos lo que ella quiere decir. Esta pregunta gira en torno a la posibilidad de que una persona considerada marginal, periférica, paria y subalterna pueda hablar. No que no pueda hablar físicamente, sino que pueda tener el estatus de alguien que en una sociedad habla y se le es escuchado. Spivak cuestiona esta posibilidad concluyendo que, si pudiese hablar, dejaría de ser subalterno. Esto que el subalterno hace, en el mundo occidental, es dar "testimonios". El subalterno no siempre escribe grandes libros o teorías sobre su subalternidad, sino que se le es considerado bajo el rubro del que da un testimonio. El testimonio transmite, conecta, contrapone y recibe lo que ha pasado en las comunidades. Tiene hoy un valor político y nos habla de múltiples significados. Por lo último, escapa a la ciencia; por lo primero, parece estar subyugado a las presiones, justicias y citas políticas del momento.

Suelen tener, además, una marginalidad epistémica por su cercanía con la oralidad; pero a la vez, el hecho de que “ya sea escuchado” es visto como un “lograr salir de la marginalidad, de la subalternidad” y convertirse en un intelectual orgánico de su comunidad. No obstante, nos parece que está siempre sumido en una posición jerárquica menor, donde no se le reconoce ni a la persona, ni al testimonio como una dimensión importante y de imperiosa necesidad para un mundo que gira cada día más hacia la dictadura del cientificismo.

Beverly nos dice que el testimonio: “escapa a nuestras categorizaciones usuales y en particular a la distinción entre lo literario y lo no literario” (1987: 9), siendo una narración en primera persona con un narrador que es testigo y protagonista con una necesidad de comunicar, una urgencia que surge de una vivencia marginal, violenta, etc. De esta manera, el autor lo ve como una posibilidad de contracultura, de descolonización, porque viene desde abajo. Es, además, polifónico porque permite que estén presentes muchas voces que se encuentran ausentes. En las palabras de lo que hasta aquí hemos desarrollado, da voz, da lugar a una realidad en su ser mismo.

Así, pues, Spivak propone que el testimonio presenta un peligro para el subalterno mismo, porque puede causar una doble dominación (1998: 301):

1. El subalterno no puede hablar, no tiene el lugar de la enunciación.
2. El lugar radical del subalterno es ser mujer, negra y pobre.
3. El subalterno necesita ser representado.
4. No se puede ser subalterno y tener voz.

Si el subalterno puede hablar, entonces deja de serlo y si no, entonces se queda atrapado en la representación que el intelectual hace de él y por la construcción continua que se hace de él. Por ello, Spivak nos invita a buscar descentrar al sujeto, buscar posibilidades de hablar del subalterno que no lo representen ni lo dominen violentamente. ¿Cómo poder lograr esto? Buscando un camino que no sea empirista-positivista, el caballito de batalla del neoliberalismo; no es buscar describir “la forma en que realmente fueron las cosas. Es, más bien, ofrecer una relación de cómo una explicación y una narrativa de la realidad fueron establecidas como las normativas” (1998: 317). Pero concluye diciéndonos que el subalterno no puede hablar y que la representación no se ha acabado.

En este punto nos hemos cuestionado, ¿cómo se ha construido la pregunta, *puede hablar el subalterno?* ¿Desde el posicionamiento que centra el sujeto como garante de toda verdad? ¿Desde el posicionamiento académico e intelectual que pregunta sobre alguien, llamándolo subalterno, sin que él o ella estén presentes en su ser en la pregunta, no más que

con una etiqueta? ¿Qué podría surgir de plantear otra pregunta? ¿Quién acepta la responsabilidad de responder al otro? Y, en vez de *hablar del subalterno*, como dice Spivak, *hablar con un ser humano*.

c. Posibilidad de descentralización del hombre como sujeto.

Dice Erich Fromm que “hablar hoy sobre el tema “el hombre moderno” no sólo significa preguntarnos cómo será el futuro del hombre, sino preguntarnos también si es que el hombre va a tener futuro.” (2007: 17). Lo que nos interpela todo lo antedicho es nuestro entendimiento mismo del ser humano y la relación que hemos establecido entre nosotros y con todo lo que nos rodea. En este tenor, se inscribe la *Carta sobre el humanismo*, texto escrito en 1946 por Martin Heidegger (1889-1976) como correspondencia a una carta de Jean Beaufret (1907-1982), misma que fue publicada en 1947. El cuestionamiento de esta carta gira en torno a la pregunta hecha por Beaufret a Heidegger: ¿cómo volver a dar un sentido a la palabra ‘humanismo’? Para llegar a rodear el término *humanismo*, Heidegger, primero, retoma la esencia del pensar, del poetizar, del lenguaje, del olvido del ser, de la verdad del ser y del ser humano. De esta manera, si la pregunta surge al cuestionamiento humano es porque, como nos dice Heidegger, queremos conservar la palabra, pero ésta ha perdido su sentido (2013: 65). Como *sentido*, podemos pensar que no solamente pierde el significado, sino también la dirección a la que debería de estar dirigida, su destino. Por ello, vuelve a surgir en el pensar para que éste lleve a cabo, es decir, pueda “desplegar algo en la plenitud de su esencia, guiar hacia ella, *producere*.”

El pensar lleva a cabo la relación del ser con la esencia del hombre (2013: 16). *Carta sobre el humanismo* en alemán es intitulado como [*Brief*] *Über den Humanismus*, donde *über* puede ser traducido como *acerca de, sobre, encima de* haciendo referencia a una locución preposicional de dos cosas que no se tocan físicamente. Pues, claramente es una carta que habla *sobre* el humanismo, *acerca* del humanismo, pero que, quizás, busca ir por *encima* del humanismo entendido antropológicamente; remontar la idea del humanismo en el mismo movimiento del *pasar por encima*, o sea, desde los fundamentos hacia un destino diferente. Descentrar al hombre como sujeto, como representante del humanismo moderno.

Para ello, comienza cuestionando la necesidad de conservar la palabra misma *humanismo*, puesto que son estos títulos, disciplinas, nombres e *ismos* de los que debemos de desconfiar, porque impiden el pensamiento originario como lo hacen los griegos, el pensamiento que le pertenece al ser. En este cuestionamiento, en este querer, busca el camino

hacia un nuevo entendimiento de la esencia del ser humano, que llamaríamos humanidad, pero sin humanismo. Porque lo que busca es “preservarlo en su esencia, mantenerlo en su elemento” (21) y entender la relación del ser humano con el ser, es decir, la esencia del ser humano, lo que llamamos humanidad. Pues, es imposible hablar de humanismo sin regresar a la pregunta por el ser y a la necesidad de un pensamiento que llegue al lenguaje estando a la altura del ser. Lograr tal solamente será posible cuando el ser humano vuelva a comprenderse a sí mismo como posibilidad, como apertura a lo que está por venir como destino: el ser como destino desde el cual la pregunta llama. Dar nombres a todo, dar *ismos*, dar disciplinas es encerrarnos una vez más en la subjetividad y el antropocentrismo que nos impide la apertura al ser y al pensar, y, finalmente, nos mantiene encerrados en la hermosa jaula de la metafísica. “Pero si el hombre quiere volver a encontrarse alguna vez en la vecindad al ser, tiene que aprender previamente a existir prescindiendo de nombres” (24). Si queremos dotar de un nuevo sentido al *humanismo*, cuestionémoslo.

El humanismo no pregunta por la relación del ser humano con el ser (28), sino se cierra en las respuestas metafísicas del hombre como *animal racional*, imagen de Dios o sujeto. En el primer caso, el del animal dotado de razón, el hombre es agotado en su animalidad racional como si fuera su esencia. “La metafísica piensa al hombre a partir de la animalitas y no lo piensa en función de su humanitas” (31) y de esta manera la pregunta por la humanidad queda cerrada, la esencia del ser humano reducida al animalismo con una diferencia específica y su relación con el ser inaudiblemente clausurada. Si esta carta escrita por Heidegger, dialogando con la preocupación de Beaufret acerca de la posibilidad del ser humano de *ser* humano después de los horrores de la Segunda Guerra Mundial, surge en este momento histórico es porque era –y claramente sigue siendo– imprescindible buscar otra manera de concebir al ser humano que no sea la misma de la tradición metafísica que llevó a los horrores del siglo XX. Si la búsqueda por el *ser* humano se emprende en esta pregunta entregada al pensamiento para que la cuide, la cure, entonces la respuesta tiene que estar abierta a entender el *humanismo* de otra manera.

Por lo antedicho, nos viene a la memoria lo desarrollado en *Ser y Tiempo*, donde, buscando la esencia del ser humano, la entiende como ex-sistencia, “lo que en el lenguaje tradicional de la metafísica se llama la “esencia” del hombre reside en sus ex-sistencia”; en su estar dentro de la verdad del ser, estando fuera, estar extáticamente. El ser humano es entonces apertura constitutiva, siempre abierto al mundo, a los otros, a la muerte, al ser; siempre relacionado a lo que él no es, constituyéndose a partir de lo que no es en este arroj

destinal que lo espera y al cuidado de todo lo que no es, pero que lo espera: su ser mismo, el de los demás, el del mundo. Entonces, define su obra como antihumanista, no inhumana, porque el humanismo se sostiene sobre la base del hombre y no del humano: del hombre que es substancia de todo, sujeto de todo. De ahí que su obra haya sido entendida como antropológica, puesto que el humanismo busca en ella un soporte que siga poniendo al hombre en el centro de todo, del cual todo dependa y olvide al ser humano y a su humanidad. Pues, podríamos decir que el humanismo es inhumano, en el sentido que niega lo humano en el hombre.

Pero también esto ocurriría únicamente en beneficio de una mayor dignidad del ser y en pro del ser-aquí que soporta al ser humano existente y no en pro del hombre ni para que mediante su quehacer la civilización o la cultura acaben siendo un valor. (40)

Es la búsqueda por la esencia del ser humano lo que volverá a plantear la pregunta por el ser, dislocando al hombre como sujeto, como animal racional, del centro de todo, para ponerlo en su justo lugar en su justa medida de acuerdo a la relación con el ser y a la proximidad del ser: el lenguaje. El lenguaje es el lugar en donde se reúne el mundo en la claridad del ser, es la morada del ser humano que habita en el claro del ser. En la pregunta por la humanidad del ser humano, lo que importa es que “lo esencial no sea el hombre, sino el ser como dimensión de lo extático de la existencia (48)”; por lo que no es amo y señor de todo lo ente, sino su pastor, el que lo guía al ser; es el servicial pastor del ser, que como humano es la tierra misma fértil donde el campesino puede cultivar.

Por ende, *humanidad*, o quizás mejor *humus*, es la palabra que tiene que volver a dar sentido al ser humano, no el ser humano darle un nuevo sentido a la palabra humanismo que, además, sigue estando encerrada en el antropocentrismo metafísico. Si la esencia del ser humano es esencial para la verdad del ser (66), sería pertinente preguntarnos si somos esa tierra fértil que puede dotar, dar nuevamente sentido a *ser* humano abierto a la verdad; del ser a través del ser-con. Si podemos ser el testimonio que encarna eso que quiere producirse a través de nosotros.

c. Sobre la responsabilidad y el responder.

Buscar ser nuevamente humus de los otros y de lo que nos rodea, a saber, ese lugar abierto, ese campo que nutre que escucha, que da-lugar al ser de los otros, es el porqué de la pregunta primera: ¿quién acepta la responsabilidad de responder al otro? Hay una relación etimológica entre *responder* y *responsabilidad*. Esto es: uno es *responsable* de a quién le podemos

responder. Es decir, la palabra nos liga por siempre y para siempre hacia la responsabilidad con el otro. Quizás, aún mayor, nuestra única y primera responsabilidad siempre será con el otro, que es el único a quien yo puedo responder. Si queremos, incluso, respondernos a nosotros mismos, es necesario un ejercicio de desdoblamiento del yo para poder vernos como un otro a quien le hablamos. La pregunta sobre el subalterno y su posibilidad de hablar no sale del marco de comprensión político, subjetivista y de dominación. El giro hacia la pregunta que hemos construído aquí busca descentrar al sujeto, descentrar la preguntar, descentrar nuestra manera de comprender el problema. Lo que Emmanuel Lévinas llama una desterritorialización del yo.

Lévinas llama a la desterritorialización del yo, a un salir de nosotros mismos para encontrarnos con quien tenemos delante. En su rostro es donde hallaremos una huella que nos recordará lo que nosotros mismos somos y que ambos somos lo mismo. “¿Por qué precisamente una huella? [...] La-siniestra-huella perturba inexorablemente el orden del mundo, porque escapa a la presencia y es el eco de una ausencia: significa sin aparecer” (Rabinovich en Lévinas, 2000: 23). Es así como la huella es un indicio, lo cual nos remonta a hallar el mismo indicio en nuestro ser. Es “esta huella la que interpela al ser humano en el instante del encuentro con el rostro del otro [...] lo sujeta en una responsabilidad infinita hacia el otro” (23). El ser humano está ya siempre fuera en una relación con el *otro* que no es sino igual a él; pero debe reconocerlo. Al salir, ya no regresará jamás a la *mismidad* en la que se vivía. Es un viaje sin retorno, de ingratitud del *otro* (pues la gratitud significaría un retorno al yo), y nos convertimos en un ser-para-más allá-de-la-muerte. El rostro significa entonces una puerta de entrada hacia el *otro* que se manifiesta, que se *desviste* nos dice Lévinas, y aún así se manifiesta; nos habla y al hablarnos viene desde atrás de sí, es “una apertura en la apertura” (60).

Con esta valiosa intervención de Lévinas podemos ir asimilando el concepto del *otro* en nuestra vida. Se destaca el *otro* como *rostro* que nos abre el portal para encontrar la *huella* misma, como identificadora y espejo de nuestro propio *rostro*. No podríamos jamás encontrarnos si no existiese ese *otro*, y no podríamos llegar a tal encuentro si no somos capaces de reconocer que, dentro del *otro*, somos totalmente ese *otro* a quien nos debemos, a quien nuestro habla se debe por estar ya en la posibilidad de la comprensión. Es una propuesta para el ser humano, el cual ha partido sin posibilidad de regreso al encierro ni al egoísmo anterior. Es un lazo inquebrantable de eterna *responsabilidad* hacia los demás, pero no en general, sino con cada uno que posea un *rostro*: con cada ser humano. Es así como se me

presenta desnudo, con humildad misma que me exige: “el rostro se me impone, en cambio, sin que yo pueda ser sordo a su llamado, ni olvidarlo” (62). No hay manera de escapar de este reconocimiento, solamente borrando la *huella* al borrar el *rostro*. Plantea esto Lévinas para entender cómo puede ser que alguien sea capaz de matar a su propio reflejo, a aquel que le da sentido a su existencia y a su ser más allá de él mismo. Más aún, aquel a quien debe toda su existencia, es decir, a donde el habla lo dirige, al hablar-con, al único que lo posibilita para responder, para prometer y ofrecer una y otra vez. La única forma en la que se podría borrar dicho rostro sería no siendo capaces de reflejarnos en el *otro*. ¿Pero cómo puede ser si el *otro es mi espejo*? En una interpretación personal, sucedería cuando no hemos podido lograr ver el *indicio* que se me presenta en el *otro*, espejo de nuestro ser, para elevarnos y trascender a *otro modo que ser*. Sin embargo, si no se quiere ver dicho reflejo (del cual no se puede escapar y no se puede hacer de oídos sordos) para poder cimentar un muro tajante entre el *otro* y *yo* (y así poder imponer una supuesta hegemonía de mi *yo-egoísmo*), lo que realmente sucede es que nosotros nos hemos negado a salir en *libertad-responsabilidad* al reflejo. Porque solamente somos libres cuando aceptamos este dirigirnos al otro, este hablar-con, ese responderle. Pareciese que el rostro que el hombre ha borrado es el propio, el de ser humano, puesto que nos hemos negado a encontrarnos en el que está delante y lo hemos visto ciegamente como menos que ser humano, cuando sabemos bien que esto es imposible; nosotros nos hemos auto-transformado en monstruos-hombre-máquina al no poder reconocernos en un espejo indudablemente humano.

El espacio para desarrollar esta discusión es breve, pero se podría seguir construyendo y buscando caminos posibles. Aquí se presenta un bosquejo, una interpelación, un cuestionamiento. En la pregunta sobre la posibilidad de hablar del subalterno, se pone en juego la humanidad misma. En la estatización eterna del hombre como sujeto y en la automatización del hombre como máquina, hemos perdido toda posibilidad de contacto con el otro lado de la orilla. Estamos vueltos hacia nosotros mismos en nuestra jaula de oro conceptual. Si algo podemos concluir de este ensayo en el pensar, es que la única posibilidad es preguntarnos y replantearnos las preguntas una y otra vez, buscando posibilidades no vislumbradas: dirigiendo nuestra pregunta en el hablar-con, que nos centra siempre y nos dirige al otro. Es un inicio descentrarnos brevemente para centrarnos en el habla como la que posibilita el habla, como la que puede hablar y enseñarnos el camino o los caminos. Finalmente, el peligro en la crisis civilizatoria que encontramos hoy redundará en si algo de humanidad quedará en el hombre.

Capítulo IV. El punto de partida: horizonte de aproximación a la lengua *muosieûale'*.

El lugar de enunciación en donde nos encontramos debe de darnos pistas sobre las coordenadas de nuestras huellas y nuestro camino para poder sentar las bases del horizonte de aproximación desde el cual nos acercamos a la lengua *muosieûale'*. Llamamos *horizonte de aproximación* al lugar desde el cual nos hallamos hablando y pensando sobre la lengua *muosieuale'*. Este horizonte de comprensión es un *límite*, mas no una *limitación* o *llimitante*.

Por lo antedicho, elaboraremos sobre el concepto de *límite* tanto para comprenderlo en relación a los límites de la propia investigación, como a los límites de cualquier acercamiento hermenéutico y a los límites existentes para las traducciones. *Límite* podemos definirlo, primeramente, como aquello hasta donde puedo llegar, es decir, donde todavía no estoy, pero tengo la posibilidad de estar; mientras que *limitación* o *limitante* sería aquello que me impide ir más adelante. *Límite* en la filosofía encuentra su voz en la palabra griega *πέρας* (*péras*) que significa límite, frontera, final de manera positiva. Pues, el descubrimiento del límite de la ley, hasta donde se puede llegar, le dio al griego la posibilidad de ser libre, únicamente en el marco de la ley que no es regida por ningún hombre y está por encima de todos. Contraponiéndose a *límite*, tendríamos *τὸ ἄπειρον* (*tò ápeiron*), lo ilimitado que, a su vez, es imperfecto por desbordado, porque no puede mantenerse dentro de sus propios límites. Albert Camus, en *El exilio de Helena*, escribió, “El pensamiento griego se ha resguardado siempre en la idea de límite. [...] Lo ha repartido todo, equilibrando la sombra con la luz. Por el contrario nuestra Europa, lanzada a la conquista de la totalidad, es hija de la desmesura” (2018: 1).

Por su parte, el concepto de *límite* es esencial en el pensamiento de Immanuel Kant como pensamiento de la finitud. En 1772, en una carta a Marcus Herz, Kant menciona que está escribiendo una obra cuyo título provisional es: *Los límites de la sensibilidad y de la razón*, que posteriormente será la *Crítica de la razón pura* (Lema-Hincapié, 2004: 61). En alemán recurre a la palabra *Grenze* para referirse a *límite* que tiene un sentido positivo como frontera; por su parte, hay otra palabra, en sentido negativo, que sería *Schranke* en el sentido de *limitación* o *limitante*, una raya de la cual no se puede pasar. La idea positiva de *límite* se refleja en la imagen de la “isla” (vs. el océano) en los escritos de Kant.

No sólo hemos recorrido el territorio del entendimiento puro y examinado cuidadosamente cada parte del mismo, sino que, además, hemos comprobado su extensión y señalado la posición de cada cosa. Ese territorio es una isla que ha sido encerrada por la misma naturaleza entre límites variables. Es el territorio de la verdad [...]. (Kant, 2010: 239)

La idea de isla y la verdad, vista como un *límite* a partir de lo cual algo comienza y/o acaba. Como con Martin Heidegger, sale a la luz el concepto de *límite* como comienzo, entendiendo, en este caso, *límite* como la muerte (lo que posibilita el comienzo) y fallecimiento como *limitación* (lo que impide ir más allá).

En esta aproximación a la lengua *muosieûale'*, conocemos los límites que existen para acercarnos a ella y, dentro de estos límites, nos es posible reconocer las fronteras marcadas y buscar caminos que permitan llegar a uno y otro lado. Como Eugenio Trías dice en *Els habitants de la frontera. Sobre mètode, modernitat i crisi*, el ser humano es fronterizo, es *límite*, puesto que su vida está extendida entre dos límites, se reconoce en el límite y en la frontera lo propiamente humano (1985). De esta manera, reconocer que partimos de un horizonte de aproximación es entenderlo como *límite* positivo que permite que algo comience, que algo se dé, que tome lugar. Este pensamiento de frontera es entendido como algo que permite el encuentro entre dos seres que están separados por ella misma. Este horizonte de aproximación es el que explicaremos en las siguientes líneas.

El marco en que se inscribe el presente trabajo es amplio y se despliega tanto en el ámbito económico, como en el político, cultural, en los saberes y el pensamiento. Ante la situación actual, es de imperiosa necesidad de “dignidad, respeto, territorio, autogobierno, el buen vivir, la Madre Tierra” (De Sousa, 2010: 35). El problema del cual emerge esta disertación es el diálogo con una lengua originaria, la cual parte del mundo de la oralidad, de la palabra como oralidad, y que se encuentra, como tantos seres, hechos y cosas en nuestro planeta, en peligro de extinción. Esa lengua de la que hablamos es el *náhuatl*, que en la región de Tetelcingo, Morelos es conocida como *muosieûale'*. Hemos explicado ya el devenir histórico del nombre de la lengua originaria y la innovación en el alfabeto, abecedario o mejor dicho *abechedario*, que Tirso Clemente ha creado para convertir su lengua en una que recurra a una grafía única ligada al Alfabeto Fonético Internacional y pueda ser, a su vez, transmitida a las nuevas generaciones. Este nuevo modelo para la enseñanza y escritura de la lengua *muosieûale'* nos parece un parteaguas en la reapropiación de la lengua misma por parte de sus

hablantes al rechazar las grafías heredadas de la colonia y buscar otras maneras de escribir su propia lengua y su propia historia.

Lo antedicho nos deja una inquietud filosófica sobre los aspectos de la oralidad que la escritura puede dejar de lado al suponer un cambio radical en la manera de pensar de estas dos, así como en la manera de relacionarse con el mundo y de ser mundo en la palabra. Aquí inicia nuestro camino en el *cómo* pensar la lengua *muosieûale'* desde una gramática que pretende ser decolonial y posabismal; *cómo* poder hablar o, mejor dicho, escribir sobre una lengua donde su palabra se desarrolla en la oralidad y parte de presupuestos muy distintos a los de la escritura; *cómo* podemos hacer diccionarios o vocabularios universalistas sobre una lengua, su oralidad y su localidad. Finalmente, en un marco más amplio, pensamos que este trabajo pueda comenzar a delinear las pautas para una *ecología de saberes* en donde el *pluriverso*⁷⁷ de éstos pueda biodegradarse orgánicamente uno en otro en un diálogo e intercambio sin jerarquización de parte de ninguno. No es momento de construir más muros, ni geográficos ni en el entendimiento. Es momento de lanzar puentes de entendimiento entre los mundos, las pluriversas palabras, que coexisten y que deben luchar ya no entre sí, sino para lograr esa *coexistencia*.

De esta manera, el presente trabajo no puede ser solamente *sobre* la lengua *muosieûale'*; otro estudio más *sobre* los pueblos originarios⁷⁸, *sobre* su lengua, *sobre* sus palabras. Al final este *sobre* puede convertirse en un peligroso *encima* de ellos, *por arriba* de ellos. La mirada y la escucha aquí están puestas en lo que podríamos aprender *de* ellos, *desde* ellos, *a partir* de ellos. Porque lo más cercano suele ser lo más lejano, y quizás de la lejanía del *muosieûale'* podamos comprender algo de nuestra cercanía en este castellano-español-mexicano: qué puede enseñarnos su lengua sobre la nuestra, qué puede enseñarnos sobre otras maneras de ser y de vivir, de convivir, del *buen vivir*. Ese *buen vivir* tiene que ser construido por todos, por todas las lenguas, por todos los pensamientos, por todos los saberes con todas sus palabras. El *buen vivir* tiene que poder ser dicho y vivido en

⁷⁷ A propósito del concepto de Walter Mignolo en *La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial* (2007) de que la coexistencia sólo puede ser posible si entendemos el mundo como plural y no como universal.

⁷⁸ Entendiendo *originario* como los pueblos que estaban en estas tierras antes del descubrimiento/conquista/invasión/invencción del continente americano. Porque en sentido estricto quién puede llamarse originario de un lugar, cuando todos somos extranjeros e inmigrantes ancestrales y, en otro sentido, aún siendo inmigrantes, quién no ha echado ya raíces y se considera tan originario como el que más por antigüedad. La discusión no versa en quién es "más originario" que otro, sino en una distinción histórica de los despojados de este continente.

todas las lenguas y en todos los lugares. Pretende esto ser un estudio *sobre* pero no más en el sentido del alejamiento y la jerarquización progresista en pos y en pro del “desarrollo y la evolución de la humanidad”. Es un estudio participativo e involucrado en el pensamiento de un lado y otro de la orilla, de la del español y del *muosieùale*'.

Por ello es que buscamos también el camino y el nombre para él hacia lo que da a pensar la lengua *muosieùale*', su particular manera de *estar* y entender el mundo en su *otredad*, entender la palabra de la otredad, lo que la otredad nos dice. La dificultad se halla en cómo pensarla a partir de ella misma y no apoyándonos en esquemas de un pensamiento que no le corresponde⁷⁹. Sin embargo, no porque no le corresponda quiere decir que no pueda tener confluencias, divergencias y posibilidades de diálogo. A este camino, o a este método, lo llamamos *yuxtaposición* y más adelante lo explicaremos con mayor precisión, pero lo concebimos como un caminar *uno junto al otro* hacia un nuevo horizonte, sin jerarquías ni hegemonías. Ésta es nuestra apuesta para una construcción del pensamiento, del mundo, de la palabra posabismal⁸⁰.

⁷⁹ Trataremos de evitar las oposiciones *pensamiento occidental-pensamiento oriental* o *pensamiento originario* por razones que en las siguientes páginas abordaremos.

⁸⁰ Concepto de Boaventura de Sousa Santos en el que busca un pensamiento que ya no separe abismalmente ni a los saberes ni a las personas.

§ 1. ¿Epistemología del Sur o ecologías del Sur?

Hemos hablado, en el prefacio, sobre *ecología de saberes* como una propuesta alterna a los conceptos de epistemología del Sur. Buscamos esta alternativa puesto que nos parece que el término *epistemología* enuncia ya una *singularidad universalista* que hace estrecho el camino o los caminos en la *pluriversidad* que buscamos. Los pensamientos que surjan a partir de este trabajo tendrán que ser plurales y no singulares, ya que todas las voces tienen que formar parte de ello. En cuanto al concepto *epistemología*, de origen griego, proveniente de *ἐπιστήμη* (*episteme*), nos remite ya a una localidad y a una manera de pensar específica que históricamente se planteó como la única respuesta universalista y cientificista aplicable a todo pueblo, comunidad, lengua, tiempo, etc. “Término griego [...] empleado por algunos estudiosos [...] para indicar un tipo de saber que, a diferencia de la opinión (*doxa*), es cierto, estable y fundamentado, es decir, dotado de incontrovertibles garantías de validez” (Abbagnano, 2010: 380). Como se puede observar, es la separación usual entre el saber que es considerado como “ciencia” y este “tipo de saber que no es más que opinión”. No podríamos hablar en sentido estricto de que la *episteme* es compartida por todos los pueblos, porque hubo un pueblo que llamó su manera de conocer así y que el devenir histórico hizo de esa manera de conocer la única cierta y dotada “de incontrovertibles garantías de validez”. Por su parte, *epistemología*, derivado de *episteme*, tiene dos sentidos: “En un primer sentido (como *epistemology*, en inglés) es sinónimo de gnoseología o de teoría del conocimiento. En un segundo sentido (como E., en español), es sinónimo de filosofía de la ciencia” (Abbagnano, 2010: 380). Como es evidente, ni una ni otra acepción puede coexistir con los saberes que se enmarcan fuera de la realidad histórica y de las preocupaciones teóricas o prácticas de los otros saberes; esos otros saberes que han constituido el mundo, las palabras, del subcontinente latinoamericano⁸¹ o, como lo trataremos en el presente, de Nuestra América⁸² en específico, y también muy seguramente los mundos en otras latitudes y meridianos; saberes que no pueden normarse (amoldarse, adaptarse) al cientificismo eurocéntrico.

⁸¹ “Los movimientos del subcontinente latinoamericano, más allá de los contextos, construyen sus luchas con base en conocimientos ancestrales, populares y espirituales que siempre fueron ajenos al cientificismo propio de la teoría crítica eurocéntrica” (De Sousa, 2010: 37).

⁸² Para una mayor profundización en el concepto martiano de Nuestra América o Nuestramérica, Cfr. Agraz Rubin, Ma. Guadalupe Estefanía. *De la hermenéutica filosófica a to muosieûal xuhefápoûal: pensando la palabra poética desde la localidad*. UAEM, 2017.

Por su parte, el concepto *Sur* viene quedando, al estilo de Boaventura de Sousa Santos (1940-), sobre el sur global que no tiene que ver solamente con el sur geográfico, sino con el sur del pensamiento.

El Sur global no es entonces un concepto geográfico, aun cuando la gran mayoría de estas poblaciones viven en países del hemisferio Sur. Es más bien una metáfora del sufrimiento humano causado por el capitalismo y el colonialismo a escala global y de la resistencia para superarlo o minimizarlo. [...] Es un Sur que existe también en el Norte global, en la forma de poblaciones excluidas, silenciadas y marginadas. (2010: 49)

Empero, la pregunta es cómo evitar que ese *sur* siga siendo un reflejo inversamente especular de lo que el norte es; que se deje de entender que hay un sur porque hay un norte y viceversa. Al igual que en la eterna dicotomía oriente/occidente, la dicotomía sur/norte nos encierra en este círculo vicioso. A veces suele usarse porque no se encuentran las palabras para hablar de lo hegemónico y de “todo lo demás”. Pero ese “todo lo demás” no es una masa homogénea del saber y del ser; ni tampoco una misma oposición al Occidente. Seguir caminando sobre este tipo de pensamiento no es posible más, porque terminaríamos, como siempre en la historia de esta discusión, en una dicotomía especular *duo sunt omnia* (dos son todos) de un círculo vicioso tal, pues en dicho esquema, el pensamiento oriental sólo existe porque hay uno completamente contrario y hegemónico llamado occidental. Lo mismo ocurre con el sur pensado con respecto del norte. Todo lo que uno no es, el otro lo es, pero uno no puede ser sin el otro. Todo esto en un sentido especular, como espejo uno del otro en donde la hegemonía eleva siempre al occidente o al norte como la realidad y al oriente o al sur como el reflejo inverso. Especular como de su etimología *speculum* que quiere decir espejo; *specio*, mirar, y *-culum*, instrumento, donde el instrumento para mirar el occidente es el oriente, vuelto a su servicio intelectual, económico y político. Este es el sentido del cual debemos escapar. El sentido al que tenemos que girar es al del Sur, como De Sousa también lo plantea, como ese lugar, ya no sólo geográfico o económico, sino del ser y del saber siendo un pluriverso en el que coexisten todos los saberes; ya no más como la contraparte de un Norte.

En el prólogo del texto de Sousa *Refundación del Estado en América Latina: perspectivas desde una epistemología del Sur* (2010), César Rodríguez Garavito menciona la importancia de que el futuro posabismal surja de las formas de acompañamiento de los movimientos sociales por parte de las teorías de retaguardia, pero que además dialoguen con las personas que están en dichos movimientos.

De ahí que Santos defina las teorías de retaguardia como *formas de acompañamiento*: se trata de pensar *con*, en lugar de pensar *sobre*. De ahí también que el autor insista en que uno de los presupuestos de la epistemología del Sur sea la ecología de saberes: un diálogo horizontal entre conocimientos diversos, incluyendo el científico, pero también el campesino, el artístico, el indígena, el popular y tantos otros que son descartados por la cuadrícula académica tradicional. (Rodríguez Garavito en De Sousa, 2010: 15)

Así, el pensamiento que surja será genuinamente a partir de estos movimientos, en nuestro caso, de la comunidad con la que dialogamos y convivimos. La epistemología del Sur pretende ser una propuesta no solamente teórica, sino también metodológica unida a la *teoría decolonial*, con pensadores latinoamericanos articulados a los movimientos sociales, como análisis del colonialismo no sólo como etapa histórica, sino también conceptual, como el otro lado de la moneda de la modernidad europea; incluyendo el cómo el colonialismo se instauró, interiorizó y normalizó en el lengua, la cultura, las personas, su ser y su pensar, su convivir y su vivir. *Ecologías de los saberes* nos parece mucho más que un presupuesto; nos parece la misma fundación de este pensamiento decolonial y posabismal.

En dicha metodología nos parece importante subrayar tanto la *sociología de las ausencias* como la *sociología de las emergencias*, puesto que hayamos esta disertación *localizada* en la crítica y el camino que De Sousa propone. En cuanto a la lengua *muosieûale'* y la comunidad originaria de México, en este caso, es producida y reproducida como ausencia. Así, *sociología de las ausencias* es entendida por él como "la investigación que tiene como objetivo mostrar que lo que no existe es, de hecho, activamente producido como *no existente*, o sea, como una alternativa no creíble a lo que existe" (2010: 42). Y así, enumera los 5 modos de ausencias producidas: el ignorante, el retrasado histórico, el inferior, el local o particular, el improductivo o estéril; validada cada ausencia, respectivamente, en una lógica instaurada en el ser y el saber que las perpetua: la monocultura del saber y del rigor del saber, la del tiempo lineal, la lógica de la clasificación social, la de la escala dominante de lo universal y global y, finalmente, la productivista. Pero a la vez, la posibilidad de un mundo y un futuro de posibilidades que se construyen, no de estatismos que se conservan; "[...] por un futuro de posibilidades plurales y concretas, simultáneamente utópicas y realistas" (2010, 45), que es la *sociología de las emergencias*. Retoma De Sousa el concepto de Ernst Bloch del *todavía no* como "el modo como el futuro se inscribe en el presente y lo dilata (2010: 46)." De tal modo, la posibilidad es la condición que adviene a nosotros y no *de* nosotros, es la vitalidad latente de

lo que puede *emerger*. No obstante, *sociología* sigue entorpeciendo la vinculación entre los diversos saberes plurales.

El término *sociología* proviene de las raíces latina *socius*⁸³ y griega *λόγος* (*lógos*), queriendo decir la primera lo respectivo a lo común, al compañero, y la segunda estudio de, ciencia de, tratado racional de. *Λόγος* (*lógos*) podría significar también palabra, lengua, lo que algo tiene que decir, una *energeia* (actividad) y no el estatismo. Pero en este caso el sesgo es hacia el rigor de la ciencia. Lo último deja claro que no hay salida aún de la idea de cientificismo o científicamente comprobable al utilizar sociología. Más aún, es importante entender que tenemos un impedimento de acceso hermenéutico si no cuestionamos los conceptos fundamentales que conforman nuestros pensamientos. Tenemos que *sociología*, además, es definida como “[...] la ciencia de la sociedad, entendiéndose por sociedad el campo de las relaciones intersubjetivas” (Abbagnano, 2010: 987). Los conceptos de ciencia y de *intersubjetividad* o *relaciones intersubjetivas* son los que aquí imposibilitan el acceso a mundos, a palabras, que no se fundan ni en la *intersubjetividad* ni en el *sujeto*. Esto último lo abordaremos con mayor profundidad en los siguientes apartados. Por ahora, realzamos esta cuestión y la aunamos a lo dicho ya sobre *ciencia*. *Sociología* parte ya del estudio del fisicalismo social propuesto por Auguste Comte (1798-1857) en su *Cours de philosophie positive* (1830): “[...] *la physique sociale doit être fondée sur un corps d’observations directes qui lui soit propre, tout en ayant égard, comme il convient, à son intime relation nécessaire avec la physiologie proprement dite*⁸⁴” (Comte, 2012: 158). De esta manera, la sociología parte del supuesto y del puesto de observación directa, exterior y reduccionista de las ciencias que además ordena de manera jerárquica:

*En résultat définitif, la mathématique, l’astronomie, la physique, la chimie, la physiologie et la physique sociale : telle est la formule encyclopédique qui, parmi le très grand nombre de classifications que comportent les six sciences fondamentales, est seule logiquement conforme à la hiérarchie naturelle et invariable des phénomènes*⁸⁵. (2012: 175)

⁸³ Aunque, de acuerdo con Corominas, parece ser que este no era el sentido general del latín *socius*, puesto que ni Nebrija ni Covarrubias lo citan, al igual que es ajeno al vocabulario de Cervantes y de Góngora, pero sí aparece después en San Juan de la Cruz (Corominas, Pascual; 1983; 286). Quizás por influencia francesa tenemos la idea de socio como social, como lo relativo al que pertenece a una sociedad, como en *Du Contrat social* (1762) de Jean-Jacques Rousseau o la idea de sociología de Auguste Comte.

⁸⁴ “La física social debe basarse en un cuerpo de observaciones directas propias, teniendo debidamente en cuenta su estrecha relación necesaria con la fisiología propiamente dicha.”

⁸⁵ Como resultado final, las matemáticas, la astronomía, la física, la química, la fisiología y la física social: tal es la fórmula enciclopédica que, entre la gran cantidad de clasificaciones que comprenden las seis ciencias fundamentales (básicas), está lógicamente coherente con la jerarquía natural e invariable de los fenómenos.”

Entonces, la sociología se basa en una supuesta jerarquía natural que puede también permearse en la jerarquía del conocimiento, del pensamiento y social. Es por estas razones que el concepto *sociología* de Boaventura De Sousa no nos parece idóneo para el desarrollo de la Epistemología del sur y, mucho menos, de las ecologías del Sur⁸⁶ o ecologías australes, ecologías meridionales. Hoy en día, el concepto de *sociología* es utilizado

para designar todo tipo o especie de análisis empírico o de teoría que concierne a los hechos sociales, o sea las efectivas relaciones intersubjetivas, en oposición a las “filosofías” o “metafísicas” de la sociedad, que pretenden ilustrar, independientemente de los hechos y de una vez por todas, la naturaleza de la sociedad como todo. (Abbagnano, 2010: 989)

Aunque tratan de escapar de la filosofía y la igualan a la metafísica, siguen recurriendo a las relaciones intersubjetivas, que no pueden describir sino a las sociedades que estén fundadas en la subjetividad eurocéntrica. Preferiríamos decir, el *todavía no* de las emergencias, la *otredad* de las ausencias.

¿Por qué sí *ecologías del Sur* o *ecologías de las fronteras*? Empecemos por decir que *ecología* es generalmente descompuesta etimológicamente por dos raíces, ambas griegas: *οἶκος* (*oikos*), que quiere decir casa, lugar donde se habita, y *λόγος* (*lógos*), que ya hemos visto antes como estudio, tratado, ciencia, teoría. Podemos entenderlo en un sentido como *estudio del lugar en que se habita o de los que habitamos* y en otro sentido como *lo que la casa o el lugar que se habita tiene que decirnos*. Lo que se habita es el mundo, pero el mundo es la palabra y es ella misma mundo, como actividad, como *energeia*, no estática ni tampoco fija, no substancial, sino en movimiento.

Palabra es una metátesis de parábola, llevándonos a la etimología parábola como comparación o alegoría; además de balleín que significa lanzar. Así [se] asocia la palabra con la danza; hablar con palabras es lanzar palabras, “echar las palabras adelante”. (Agraz, 2017: 25-26)

La *palabra* como movimiento y continuamos desarrollando el sentido de su etimología: “del antiguo parábola y éste del lat. parábola: ‘comparación, símil’, que a su vez vino del gr. παραβολή (parabolé), ‘comparación, alegoría (de παραβάλλειν (parabállein), ‘poner al lado, comparar’,

⁸⁶ Sur carece de plural.

βάλλειν (*bállein*), ‘echar’) (Corominas, 1985: 345). Pero *βάλλειν* como el lanzar nos pone ya en el sentido del movimiento, sobre todo del cuerpo, puesto que está emparentado con el verbo *βαλλίζειν* (*ballizein*) que quiere decir *bailar*⁸⁷. La *palabra* es, además de un “poner junto, lanzar a un lado, comparar”, un *bailar*, un movimiento, la experiencia del mundo, el cuerpo que está unido a la *palabra* y al sonido⁸⁸. En el otro sentido, “poner a un lado”, “poner junto”, “comparar”, nos recordará que es el de la *yuxtaposición*. Este sentido también lo encontramos en el *muosieûale* mismo cuando se pretende yuxtaponer palabras y conceptos para dar a entender una nueva realidad. Ejemplo de ello es *xuhefápoûal*, donde se une la palabra *xuhef* con la palabra *fápoûal*, flor y palabra, para crear el concepto de palabra florida, es decir, poesía. De esta manera, vamos construyendo el método desde la *palabra* misma, en lo que *palabra* quiere decir en castellano y en lo que el movimiento de las palabras yuxtapuestas en el *muosieûale*. Habíamos comenzado a mencionar ya la idea de la *yuxtaposición* y más adelante lo terminaremos de plantear en el ritmo adecuado.

Para no perdernos en este discurrir, entonces *ecología* estaría dotada de todos estos sentidos a partir del movimiento de la palabra misma y sus raíces. La *ecología*, como el movimiento del lugar donde se habita, como el movimiento del mundo, como el movimiento de la palabra, como la palabra de la palabra, lo que la palabra quiere decir en su ser mundo y su vitalidad *local*. ¿Por qué *local*? Porque cada lengua es un mundo y cada localidad evoca una

⁸⁷ “Desde antiguo en la historia de la poética esta huella del cuerpo se ha mostrado en la noción de ritmo. El ritmo es índice del cuerpo en el lenguaje, y testigo de esta convicción poética es, quizá, el cruce que en algún momento de sus trayectorias sufrieron las etimologías griegas de los términos «palabra» y «baile», ambos descendientes de «parabállein». También la medicina griega dio muestras de esta estrecha asociación entre ritmo poético y ritmo del cuerpo; Herófilo [...] describió el pulso de las diferentes edades del hombre –el movimiento de las arterias que percibimos en múltiples puntos de nuestro cuerpo– según el modelo de la prosodia griega, o sea, según el modo poético del lenguaje en su época; así, el pulso de un recién nacido era un verso de sílabas breves (un verso pírrico, de dos tiempos); en la juventud era un troqueo (de tres tiempos); en el adulto se convertía en espondeo (cuatro tiempos); en la vejez volvía a tener tres tiempos, pero ya como yambo. La salud del cuerpo era una salud rítmica análoga a la salud poética. [...] en el siglo XVIII, el médico Saint-Étienne expresaba diciendo que el ritmo existe en toda la naturaleza y que el cuerpo humano –en sus diversas funciones corporales– no escapa a este principio universal. [...] es nuestra naturaleza corporal la que está en la cultura, en la música, en la poesía: los ritmos del cuerpo y de sus funciones serán los ocultos inspiradores de los metros griegos, no viceversa.

Este asunto, simple sólo en apariencia, no es una ocurrencia obsoleta: los ritmos son reconocidos por los poetas como trampolines de la palabra: Claudio Rodríguez afirmaba que andar le despertaba el verso, y Amalia Iglesias nos dice que viajar en tren, con su traqueteo regular imprimiéndose sobre el cuerpo, enciende la escritura. [...] Marcel Jousse, por ejemplo, existe también una relación de la estructuración rítmica y sintáctica del poema con el conjunto de gestos que acompañaba a la recitación. Aquí, la gestualidad se concierta con el ejercicio respiratorio, cuyo ritmo natural es considerado propiamente ritmo poético por estudiosos como Octavio Paz.” (Casado, 2009: 157)

⁸⁸ Para mayor profundización sobre la relación cuerpo-sonido a partir de las relaciones matemáticas y pitagóricas, Cfr: Agraz Rubin, Estefanía. “ El camino del Silencio”. *Diaphora*, número 2, julio-diciembre 2017. México: Colegio de Morelos, ISSN 2594-0104, pp. 149-174. <
<http://www.revistadiaphora.mx/wp-content/uploads/2018/01/Diaphora2.pdf>>

expresión experiencial de ese mundo a través de la palabra que es única. Coincidiendo una vez más con la otredad de las *ausencias* que De Sousa propone, la *localidad* permite tener una comprensión del mundo, de la palabra, más amplia, más completa, más íntima, donde se pueden encontrar infinitas maneras de sentir, pensar, ser, dialogar, estar, relacionarse, vivir. Maneras que pueden confluír, que pueden diferir, pero que no están en ninguna relación de jerarquía ni de hegemonía una con respecto a la otra; que dialogan y pueden tocarse, al igual que pueden alejarse.

Por otro lado, mencionábamos en líneas anteriores que *ecologías* nos parece una actitud orgánica y saludable entre las fronteras del pensamiento que necesitan tender puentes y dialogar. Hablábamos de la *biodegradación* de un pensamiento en otro, de una ecología en otra, es decir, que una y otra ecología sean tierra fértil y orgánica para poder alimentar a la otra, para poder dialogar, yuxtaponerse, caminar y encontrar una nueva tierra juntas y poder seguir viviendo y vivificando. Pensamientos tales serían ecológicamente correctos, porque la idea misma de *biodegradación* nos llama al proceso natural y vital de que la vida tiene un ciclo, un principio y un fin, de que el pensamiento y la palabra, para poder vivir y vivificar, necesitan evitar el estancamiento o la conservación sin diálogo con los demás. Como un plástico que en la dureza de su conservación es difícil degradarlo químicamente y, aún más, biodegradarlo naturalmente, valga la redundancia. Pero la degradación desgasta las cosas, ya sea por uso, por calor, por reacciones químicas, etc., mas no se integra ni coexiste con su alrededor. Un plástico biodegradable es aquel que, con un proceso natural llevado a cabo por microorganismos naturales, puede desintegrarse e integrarse con el resto, coexistir, encontrarse con lo demás y transformarse mediante ese encuentro. Tal es el tipo de desarrollo que vislumbramos para unas ecologías del Sur en diálogo, en encuentro, en coexistencia.

La *ecología* unida al pensamiento filosófico y humanístico busca defender la vida “contra las actividades devastadoras que realiza el hombre” (Abbagnano, 2010: 335). Dentro de éstas se encuentra la programación de la existencia en *una* manera de sentir, ser y pensar. Citando a Walter Mignolo (1941-), “es el momento global de toma de conciencia de formas de ser, creer, pensar, hacer, sentir que provienen de las historias locales de cada uno y cada una de nosotras y de nosotros” (2011: 10). Tanto De Sousa como Mignolo coinciden en una cosa: hasta que no haya *justicia social en los saberes*, no podrá haber justicia social alguna. De Sousa

le llama justicia epistémica y Mignolo, colonialidad del saber. La teoría decolonial propone el pensamiento fronterizo, transitando hacia las fronteras del centro (de poder, geográfico, del saber, del ser, etc.) para poder dialogar con el otro lado de la frontera. A lo que nosotros hemos llamado, sin pretensión de rigor científico, crear puentes de entendimiento entre un lado y otro de la orilla. Esto no es una metáfora, nuevamente aclaramos, porque las metáforas forman parte de la metafísica; este trabajo es un camino, un puente.

§ 2. ¿Intersubjetividad? Reauditando la propuesta de Carlos Lenkersdorf.

¿Qué hay del otro lado de la orilla? ¿Sujetos? En este apartado comenzaremos a elaborar la problemática de entender el lenguaje y la lengua como “sistema de signos intersubjetivos”, como fue planteado por Ferdinand de Saussure⁸⁹ (1857-1913) y sigue empleándose para definirlos. El concepto de *intersubjetividad* viene al caso no sólo porque en el desarrollo de este apartado nos lo hemos topado continuamente, sino porque también el desarrollo del proyecto está inspirado e interpelado por el trabajo de Carlos Lenkersdorf (1926-2010) con el pueblo tojolabal. Lenkersdorf pretende mostrar cómo cada pueblo tiene diversas maneras de hablar y de formular gramaticalmente su pensamiento. “A nuestro juicio, la clave que nos da acceso a la particularidad lingüística y cultural de los tojolabales es la *intersubjetividad*, en el sentido de que todos somos sujetos y de que no hay objetos ni en el contexto del idioma ni en el de la cultura” (2008: 14). El hecho de que Lenkersdorf y, como hemos visto ya, De Sousa o Mignolo sigan pensando en términos de *intersubjetividad* es dar por sentado que todos somos sujetos y, por lo tanto, perpetuar la tesis metafísica masiva del pensamiento eurocéntrico, apoyándose en la determinación del ser humano como sujeto desde René Descartes cuando, en su *Segunda Metafísica*, nos habla sobre un trozo de cera. En dicho pasaje dice: “¿Qué es ese trozo de cera que sólo el entendimiento o el espíritu pueden comprender?” (Descartes, 2003: 69). Aquí se funda el *yo* que ve el trozo de cera, entre el *yo* y el *objeto*, *sujeto-objeto*. Entonces el *objeto* se vuelve un espejo, especular y especulativo, del *yo* que se mira a sí mismo. El mundo se vuelve algo exterior a mí, algo que además es espejo; el objeto es siempre lo que no soy yo. El mundo se vuelve ajeno al yo y puede ser así cosificado, manipulado, sometido. El mundo se vuelve representación, observable, pero también medible y cuantificable.

Establecidos ya el sujeto y el objeto como fundacionales de la filosofía moderna, también se fundan los *puntos de vista* fijos en donde todo está distribuido en la relación

⁸⁹ Quien define la lengua como: “Un conjunto organizado de signos lingüísticos. La distinción entre Lengua y lenguaje fue hecha por Saussure, quien definió la Lengua como “conjunto de los hábitos lingüísticos que permiten a un sujeto comprender y hacerse comprender”. [...] La Lengua en este sentido, por un lado es un sistema o *estructura* y por otro supone una “masa parlante” que la constituye como una realidad social” (Abbagnano, 2010: 641). En cuanto al lenguaje, lo plantea como: “el uso de los signos intersubjetivos. Por intersubjetivos se entienden los signos que hacen posible la comunicación. Por uso se entiende: 1) la posibilidad de elección [...] de los signos; 2) la posibilidad de combinar tales signos en modos limitados y repetibles” (2010: 642). También explica la diferencia entre lenguaje y lengua: “La lengua es un producto social de la facultad del Lenguaje y al mismo tiempo un conjunto de convenciones necesarias adoptadas por el cuerpo social para permitir el ejercicio de esta facultad entre los individuos. Tomado en su conjunto, el Lenguaje es multiforme y heteróclito; relacionado con dominios diferentes el físico, el fisiológico, el psíquico; pertenece también al dominio individual y al dominio social; no se deja clasificar en categoría alguna de hechos humanos porque no se sabe cómo determinar la unidad” (643).

mirada-exterior y surge, más tarde, el concepto de *cosmovisiones*, donde el ser humano hace una representación de cómo *ve* el mundo desde su puesto de observación.

Todo este desarrollo no corresponde a ningún otro pueblo que al de la filosofía eurocéntrica y no podría aplicarse a los pensamientos de otros pueblos, ya que sería ignorar completamente el diálogo que debe de existir e imponer los conceptos ajenos. De Sousa nos recuerda:

“[...] sus concepciones ontológicas sobre el ser y la vida son muy distintas del presentismo y del individualismo occidentales. Los seres son comunidades de seres, antes que individuos; en esas comunidades están presentes y vivos los antepasados, así como los animales y la Madre Tierra”. (De Sousa, 2010: 37)

Nos parece que este también es un viraje importante para nuestra propia comprensión de un mundo diferente; un nuevo entendimiento de nuestra palabra y de nuestras palabras que de esta manera sean el mundo posabismal que buscamos, en el tratamiento, como dice Sousa, de seres humanos vivos, seres vivos, comunidades antes que cualquier otro presupuesto teórico.

Cuando abrimos el libro *Los hombres verdaderos: voces y testimonios tojolabales*, otro mundo se despliega ante nosotros a través de las palabras, vivencias y enseñanzas de Carlos Lenkersdorf⁹⁰, nacido Karl Lenkersdorf, con y por los tojolabales. La idea central de este texto es que “la lengua no está apartada de la manera en que vemos el mundo, sino que manifiesta nuestra cosmovisión” (Lenkersdorf, 2012: 29). Es decir, la manera en la que hablamos, inclusive la estructura sintáctica, dan cuenta de *cómo vemos el mundo*. De esta manera, Lenkersdorf nos permite viajar por su texto comprendiendo lo que le enseñó su compartir con los tojolabales.

Con mayor detalle, nos presenta cuatro hipótesis que desarrolla a lo largo del texto:

1) Mediante la lengua nombramos la realidad. 2) Nombramos la realidad según la percibimos. 3) Al pertenecer a diferentes culturas y naciones, no todos tenemos la misma percepción de la realidad. Por ello, 4) nos relacionamos de modos diferentes con la misma realidad. En conclusión, las lenguas nos hacen captar las distintas cosmovisiones de culturas diferentes. (2012: p. 13)

⁹⁰ “Fue teólogo, doctor en filosofía y lingüista práctico. Llegó por primera vez a México en 1957. Radicó en dicho país desde 1973 hasta su muerte en 2010. Durante 20 años, desde 1973 vivió en la región tojolabal (Chiapas). A partir de 1994, se estableció en la Ciudad de México” (Marín, 2018).

Nos presenta, así, la relación directa entre las palabras con las cuales nombramos las cosas y la manera de relacionarnos con ellas, pero también hace notar la relación entre la percepción de una realidad ya siempre externa a mí que “veo” y yo como observador, que la designo con tal o cual palabra. Esto nos da puntos de anclaje interesantes para seguir meditando la situación que nos presenta la lengua tojolabal: una lengua *ergativa*, dice Lenkersdorf, en donde no se conciben objetos en la construcción oracional. Esto último queriendo señalar la particularidad de las lenguas indoeuropeas donde existen, en la conformación sintáctica de la oración: objetos directos⁹¹, objetos indirectos y objetos circunstanciales. De aquí nos presenta Lenkersdorf que las lenguas no ergativas o nominativo-acusativas se basan en la estructura sintáctica de sujeto (con sus modificadores), verbo y predicado. Para el predicado hay verbos transitivos que exigen objetos directos, o bien, también existen objetos indirectos y objetos circunstanciales. Por ende, las lenguas nominativo-acusativas se basan en una estructura básica de *sujeto-objeto* que deviene de la forma en la que, en estas lenguas, el ser humano se concibe a sí mismo y a los demás. “Las culturas de los maya-tojolabales y de las sociedades dominantes de raíces indoeuropeas se diferencian cualitativamente. Éstas se caracterizan por la relación *sujeto-objeto*, aquéllas por la *intersubjetividad*” (p. 14). Aquí encontramos la principal diferenciación entre dos mundos que se conciben a sí mismos de una forma distinta a partir de las relaciones que establecen con lo que les “rodea” o, más bien, un mundo que decide que algo le rodea y otro que vive y convive con *el otro*, lo narra, lo entreteje.

Para poder ejemplificar lo antedicho, Lenkersdorf nos brinda en una primera instancia la estructura lingüística del tojolabal a partir de la cual brota la idea de *intersubjetividad*. Ésta permea el ámbito de la sociedad, la naturaleza, la cultura, las artes, lo cósmico y todo lo referente a la vida tojolabal que por supuesto no tiene esta división derivada del devenir de las lenguas indoeuropeas.

Antes de continuar con la idea de *intersubjetividad* en el tojolabal, es oportuno retomar la idea final del párrafo anterior, puesto que es un enlace con lo antedicho sobre la fragmentación del mundo a partir del posicionamiento epistemológico de cierta mentalidad o

⁹¹ “Hablamos de *objeto* como muchos lingüistas suelen hacerlo. Otros hablan de *complemento*. Los dos conceptos señalan que, sintácticamente, existe una *subordinación* respecto del sujeto, del cual dependen los *objetos/complementos*. Esta clase de estructura explica bien la construcción de las frases en idiomas indoeuropeos. Por las razones que se exponen en la nota siguiente, preferimos el término objeto. [...] Los demás complementos dan determinaciones de tiempo, lugar, modo, etc. Sintáctica y semánticamente se diferencian de los objetos directos e indirectos porque realmente no *dependen* de los sujetos” (*infra* Lenkersdorf, 2012: 45).

cierta manera de hablar, mismo que trata de repensar las epistemologías / ecologías del Sur. Además, nos abrirá el panorama con respecto a la gramática y la relación que a través de ella establecemos con nuestro mundo. De igual manera, nos permitirá entender hacia dónde apunta Lenkersdorf cuando habla de la vinculación gramática-mundo. Para ello, introduciremos brevemente una hipótesis etnolingüística sostenida por Benjamin Lee Whorf (1897-1941), lingüista estadounidense y alumno de Edward Sapir (1884-1939), la cual sostiene que la lengua que hablamos está determinada por una cierta gramática que, a su vez, nos hace ver, observar, percibir y relacionarnos con el mundo y la naturaleza de una cierta manera. Esto es lo que nos menciona Whorf al respecto:

segmentation of nature is an aspect of grammar –one as yet little studied by grammarians. We cut up and organize the spread and flow of events as we do, largely because, through our mother tongue, we are parties to an agreement to do so, not because nature itself is segmented in exactly that way for all to see. Languages differ not only in how they build their sentences but also in how they break down nature to secure the elements to put in those sentences. This breakdown gives units of the lexicon. “Word” is not a very good “word” for them; “lexeme” has been suggested, and “term” will do for the present. By these more or less distinct terms we ascribe a semifictitious isolation to parts of experience. English terms, like ‘sky, hill, swamp’, persuade us to regard some elusive aspect of nature’s endless variety as a distinct THING, almost like a table or chair. Thus English and similar tongues lead us to think of the universe as a collection of rather distinct objects and events corresponding to words. Indeed this is the implicit picture of classical physics and astronomy – that the universe is essentially a collection of detached objects of different sizes. What do different languages do, not with these artificially isolated objects but with the flowing face of nature in its motion, color, and changing form; with clouds, beaches, and yonder flight of birds? For, as goes our segmentation of the face of nature, so goes our physics of the Cosmos. (Whorf, 1956: 240-241)

De aquí que se concluya que la relación que establecemos con el mundo depende de la gramática con la que lo leemos, lo observamos, lo percibimos, nos situamos con respecto a él, en él o en relación con él. La segmentación epistemológica del mundo, para poder “conocerlo” o experimentar con él, para poder hablar de él, no es connatural al mundo mismo. Como dice Whorf, hemos convertido al mundo en un “cosa” aislada de la cual hablar, sobre la cual pensar, con la cual llenarnos las manos o *manipular*⁹². Pongamos especial atención a la pregunta de Whorf, confluyendo con la nuestra, con respecto a otras lenguas que no son ni el inglés ni hermanas del mismo. ¿Cómo será la relación que establecen otras lenguas, lenguas que no tengan tanto al mundo fragmentado como a la palabra fragmentada?

⁹² De los étimos *manus*, mano, y *plere*, llenar. Claramente también tiene acepciones de escudriñar un objeto, manipularlo o, en sentido negativo, de hacerlo a la manera que uno quiere.

Whorf (241) pone el ejemplo de una palabra apache, aparentemente yuxtapuesta y oficialmente aglutinada, como traducción de una expresión en inglés. En la expresión inglesa se diría *It is a dripping spring*; Whorf observa una separación de la naturaleza y, además, una clasificación de las palabras y del mundo como sustantivos (con sus pronombres) o verbos; mientras que en la traducción al apache se equivale al verbo *ga*, con el prefijo *nō* y agregándole la partícula *tó*. De esta manera, mientras en inglés dice *It is a dripping spring* (una desafortunada traducción al castellano suele ser como *Es un manantial que gotea, que corre hacia abajo*), en apache dirá “la blancura del agua, o manantial, corre/gotea hacia abajo” (en otra, una vez más, desafortunada traducción).

These examples show that some languages have means of expression –chemical combination, as I called it– in which the separate terms are not so separate as in English but flow together into plastic synthetic creations. Hence such languages, which do not paint the separate-object picture of the universe to the same degree as English and its sister tongues, point toward possible new types of logic and possible new cosmical pictures. (1956: 241)

Lo anterior, indudablemente, nos lleva a recordar la tesis sobre el náhuatl o *muosieûale'* como lengua aglutinada, misma sentencia que puede decirse del tojolabal. Mas, como dice Whorf, estas lenguas son muestra de formas de ser y de relacionarse con el mundo sin la necesidad de una fragmentación del mismo; nos presentan otra posibilidad de hablar, de pensar, de ser, de conocer, de relacionarnos a la oposición sujeto-objeto en fragmentación.

En este tenor, Lenkersdorf se posiciona para aperturar la comprensión de la lengua tojolabal con una gramática diferente a la visión de sujetos y objetos gramaticales y sus repercusiones metafísicas. Para ello, el autor sienta dos niveles de intersubjetividad lingüística. El *primer nivel de intersubjetividad lingüística* es dado por el uso de dos sujetos agenciales⁹³ y dos verbos agenciales para describir un mismo acontecimiento: (S_A-V_A-S_A-V_A). Siguiendo esta línea de pensamiento, muestra cómo las oraciones que carecen de objetos, conllevan una pluralidad de sujetos.

Empezaremos por explicar la afirmación del recuadro en el análisis de una frase en español y la expresión correspondiente en tojolabal.

(1) *Les dije. Kala awab'yex.*

⁹³ Sujeto agencial es el concepto que Lenkersdorf utiliza para describir sujetos en la oración que realizan una acción, una actividad, que son actores.

La frase en castellano se compone de los siguientes elementos sintácticos:
les pronombre personal, tercera personal del plural, objeto indirecto;
dij(e) verbo transitivo, decir, voz activa, indicativo, pretérito;
e sufijo agregado al verbo que señala el sujeto implícito de la primera persona del singular
yo.
 Veamos el tojolabal:
k- prefijo agencial de la primera persona del singular (*yo*).
-ala verbo agencial vocálico (*decir*), aspecto completivo.
aw prefijo agencial de la segunda persona, completado por el sufijo **-yex** que señala el plural de la misma persona (*ustedes*). Este prefijo representa el segundo sujeto.
-ab' raíz del verbo **`ab'i** (*escuchar, oír*, etc.). La forma no nos hace ver de una manera inequívoca de qué aspecto-tiempo se trata. (2012: p. 28)

Lo que en castellano se dice en la conjunción de un verbo transitivo y un objeto indirecto, en tojolabal se expresa de manera muy distinta con dos sujetos agenciales (Lenkersdorf, 2012: 28-30) y dos verbos. Es decir, lo que en castellano se enuncia *les dije*, en tojolabal es *dije, ustedes escucharon*. Se deja, entonces, entender que los llamados “sujetos” de la oración (algunos de los cuales en castellano son objetos), participan en lo que se dice, se hace, se vive y son tomados en cuenta no sólo en el nivel lingüístico, sino también en el vivencial. Es más, hay una necesidad de que el otro participe⁹⁴ para que “yo” pueda decir lo que digo, hacer lo que hago, vivir lo que vivo. Hay un acontecimiento que, para que se dé, es necesario que exista tanto el uno como el otro, pero no como cualquier otro, no como objeto, sino como *sujeto agencial*.

A partir de aquí, Lenkersdorf nos propone que las diferencias lingüísticas entre los pueblos subrayan una “profunda diferencia estructural entre los dos idiomas con referencia a la expresión sintáctica del mismo acontecimiento” (2012: 31). Las oraciones arriba descritas no sólo presentan un acontecimiento vivencial que se enuncia en un acontecer lingüístico, sino que esta misma estructura muestra tanto cómo se concibe el tojolabal⁹⁵ a sí mismo como la relación entablada con los demás. En las lenguas indoeuropeas, en este caso concreto en el español, encontramos una “estructura piramidal en forma de cadena de mando vertical y unidireccional” (p. 33), mientras que en el tojolabal entendemos otra manera de ser, de sentir,

⁹⁴ “Así ocurre, por ejemplo, en los medios llamados “de comunicación”, sobre todo en los noticieros. Los sujetos de estos programas seleccionan e interpretan los asuntos considerados idóneos para entrar en los noticieros. Los oyentes-objetos tienen la libertad de recibir lo que se les dice. De hecho, y si nos guiamos por el tojolabal, podemos decir que los llamados medios de comunicación no hacen lo que su nombre dice. Sería mejor llamarlos medios de información, ya que ésta implica selección, censura de distintos tipos, interpretación, etcétera” (Lenkersdorf, 2012: 31).

⁹⁵ No obstante, el tojolabal no podríamos decir que se concibe como *sujeto* o como *sujeto agencial*, situación que más adelante intentaremos pensar.

de pensar, de hablar: “estructura horizontal que es participativa y, además, bidireccional” (p. 34). Por lo cual, Lenkersdorf añade a sus conclusiones la idea de que las lenguas no sólo se usan como medios de comunicación, sino que en ellas se expresan las maneras de ver⁹⁶ el mundo; entendiendo así que las lenguas no están desconectadas de la vida de los pueblos y que “Tanto la *intersubjetividad* como la *relación sujeto-objeto* representan estructuras lingüísticas conforme a las cosmovisiones de los tojolabales y de los pueblos indoeuropeos respectivamente” (34). Es así como entienden las diferenciaciones en las maneras de ser, pensar, hablar entre un pueblo y otro y el fundamento, en parte, de la incomprensión del hablante de una lengua indoeuropea para con el hablante de, por ejemplo, una lengua ergativa como el tojolabal.

De aquí, Lenkersdorf pasa a analizar lo que él llama el *segundo nivel de intersubjetividad*. En éste distingue los *afijos agenciales* (prefijos y sufijos) y los *sufijos vivenciales*⁹⁷; nos pone de ejemplo la expresión “**winikon**. *Hombre yo (soy hombre)* [...] corresponde a *tengo la vivencia de ser hombre*. Llamamos vivenciales a esta clase de sufijos porque señalan vivencias” (41). La idea de que siempre hay sujetos en la oración y en el mundo empieza a transparentarse y a hacer ver que no puede haber relación con objetos para la lengua tojolabal. Lo cual quiere decir que no habría posibilidad de cosificación u objetización, en un sentido negativo, de otro ser humano, pero tampoco de la naturaleza ni de ningún otro ser o cosa. Nos lo ilustra con varios ejemplos, de los cuales sólo tomaremos el del verbo *tela* (abrazar) para sintetizar la idea:

stelawon. *Me abrazó*.

Analicemos brevemente sus elementos.

En tojolabal:

s- prefijo agencial, tercera persona (*él* o *ella*), sujeto agencial;

-tela- verbo agencial, aspecto completivo (*abrazar*);

-w- consonante de enlace;

-on sufijo vivencial, primera persona (*yo*), sujeto vivencial.

En español:

me pronombre personal, primera persona del singular, objeto directo (OD);

abrazó verbo transitivo, pretérito; sujeto implícito en el sufijo *-ó* que representa la tercera persona del singular. (Lenkersdorf, 2012: p. 43)

⁹⁶ Maneras de ver el mundo, cosmovisiones, que nosotros más bien concebimos como maneras de ser y de relacionarse, maneras de *ser relacional*, la relación del ser relacional con otros seres.

⁹⁷ *Caminar*, en tojolabal, es un verbo vivencial, no accional como en las lenguas indoeuropeas, y por ello se le agrega el sufijo *-on* en la primera persona del singular: **b'ejiyon** (Lenkersdorf, 2012: p. 42), que en castellano se traduciría como “caminé”; en tojolabal quiere decir “yo vivencié (el) caminar”.

En el ejemplo anterior, observamos la imposibilidad de la traducción acertada y exacta de lo que en tojolabal quiere decir la expresión *stewalon*. Aún así, podemos comprender que, además de ser un verbo vivencial, muestra que el mundo tojolabal se vive, se piensa, se siente en una estructura dual. Hay un solo acontecimiento, pero hay una dualidad de personas que participan en ella... inclusive, una pluralidad. Por eso, es probable que Lenkersdorf haga hincapié en que, cuando hay una asamblea, todos hablan al mismo tiempo y son capaces de escucharse unos a otros. La idea que nos ronda en este momento es que todos participamos en el acontecimiento y todas las voces deben *ser* para que el acontecimiento mismo se dé. Propone Lenkersdorf tres intentos (2012: p. 44) de traducción de *stewalon*, mismos que sólo pueden *intentar acercarse* al sentido original en el tojolabal:

- 1) Me abrazó
- 2) Él/ella abrazó (a) yo.
- 3) Tengo la vivencia – su abrazar.

La primera traducción sería una equivalencia directa al español que no permite escuchar lo que en tojolabal se dice. Como hemos mencionado, la traducción debe dejar escuchar lo que del otro lado de la orilla (en este caso el tojolabal) se dijo, posibilitando también la escucha en este otro (castellano). En el segundo intento, seguimos percibiendo que hay objetos en la oración, por lo cual tampoco es una traducción que pudiera acercarse al sentido tojolabal. Finalmente, la tercera traducción, *tengo la vivencia [de] su abrazar*, nos aproxima un poco más a lo que dice *stewalon*: he vivido su abrazar; pero, a la vez, nos vuelve a mostrar cómo la sintaxis, la morfología y la semántica del castellano se resiste a dejar de presentar objetos en la oración. Esta tercera traducción nos da un vuelco hacia otro tipo de convivencia, de estar, de ser, de pensar, de sentir en el mundo tojolabal; nos aproxima un poco más hacia lo que en tojolabal se dice: *tengo la vivencia de su abrazar* o, como menciona Lenkersdorf, “él o ella no puede abrazar sin la experiencia vivencial mía” (2012: 46).

Recapitulando, Lenkersdorf clasifica los sujetos en agenciales y vivenciales, siendo las dos posibilidades para los seres, por ende, no habiendo objetos directos, indirectos ni circunstanciales; sólo nos quedan sujetos en la oración que, o bien son agenciales (una oración intersubjetiva), o bien, vivenciales. “Ahora vemos que el ser sujeto no es sólo una posibilidad entre varias, sino que es la única. Todos somos sujetos. No hay otra posibilidad. Somos agenciales o somos vivenciales, pero siempre somos sujetos” (2012: p. 45). De esta manera,

Lenkersdorf resuelve la problemática entre sujeto-objeto, entre sujeto de la oración y subordinación o dependencia del objeto con respecto a éste. Presenta el tojolabal como una lengua *intersubjetiva* y *vivencial*, lo cual es un acercamiento, una búsqueda hacia otra manera de pensar sin fragmentación. La idea de intersubjetividad rompe con la dominación amo-sujeto sobre siervo-objeto (2012: 46) y nos muestra que “según percibimos las cosas las nombramos; según las nombramos hablamos; y así también estructuramos nuestro idioma” (47). Los seres, la realidad fuera de mi cuerpo físico (para ponerlo en términos más claros) es la misma siempre, en todo momento en todo espacio, pero las relaciones que establecemos con ella se quedan grabadas en la lengua y son diferentes cuan diferentes somos todos los seres humanos. Es decir, la gramática “natural” de las lenguas se encuentra íntimamente ligada con la realidad que vivimos (47) y esto establece cómo ordenamos el mundo, con qué jerarquía o no, con qué fragmentación o no. Pues, dice Lenkersdorf, “con la lengua los hablantes nombran el mundo en que viven según lo ven. Algunos dicen *hombre*, otros *homme*, *homo*, *man*, *Mensch*, *winik*, *ánthropos*, etc. Los nombres pueden cambiar” (51). Los nombres cambian, pero los seres o la realidad son siempre las mismas; cambian las relaciones que establecemos con esa realidad y los nombres dan “natural” con la que se construye la lengua en comunidad, en la vida diaria. Lo anterior es contrario a lo propuesto por Aristóteles, como base de la gramática “formal”, en *Peri hermeneias*, donde separa dos categorías mayúsculas del lenguaje, nombre y verbo. Comenzando por el nombre nos dice que

Así como las letras no son las mismas para todos, tampoco los sonidos son los mismos. Ahora bien, aquello de lo que esas cosas son signos primordialmente, las afecciones del alma, <son> las mismas para todos, y aquello de lo que éstas son semejanzas, las cosas, también <son> las mismas. (Aristóteles, 1995: 16a)

Entonces, los nombres para Aristóteles cambian, pero no los conceptos que son signos de los seres o la realidad de la vida; no considera que haya en los nombres y, por ende, en los conceptos, una relación que se establezca y se conforme en el momento de nombrar las cosas y asignarles un lugar gramatical, puesto que, para la lógica aristotélica, la falsedad o la verdad no se hallan en el concepto (como representación mental del mundo), sino en el juicio lógico, en la cópula que dice que algo es o no es (1995: 16a10). Lo expuesto por Lenkersdorf propone otra manera de pensar las palabras no simplemente como cascarones arbitrarios que contienen las representaciones mentales de la realidad, sino como la relación misma que se

establece con ella a partir de cada lengua y que dicen mucho más que simplemente género y diferencia específica de una especie. Pues, dice Whorf: “Western culture has made, through language, a provisional analysis of reality and, without correctives, holds resolutely to that analysis as final” (1956: 244), por lo que concluye que es necesario trabajar otros órdenes que nos den nuevas maneras de pensar y alejarnos del cómodo cientificismo que promete la seguridad de lo conocido, pero que nos impide buscar otras maneras aún no estudiadas, no conocidas. Nos recuerda a Martin Heidegger (1889-1976) con respecto a la búsqueda de un pensamiento que no se dedique al hacer o producir típicos del pensamiento actual de las ciencias:

Es un intento de reacción que trata de salvar todavía cierta autonomía del pensar respecto al actuar y el hacer. Desde entonces, la «filosofía» se encuentra en la permanente necesidad de justificar su existencia frente a las «ciencias». Y cree que la mejor manera de lograrlo es elevarse a sí misma al rango de ciencia. Pero este esfuerzo equivale al abandono de la esencia del pensar. La filosofía se siente atenazada por el temor a perder su prestigio y valor si no es una ciencia. (2013: 17-18)

Por ello, Whorf critica a las lenguas indoeuropeas que en su mayoría, siguiendo la regla aristotélica de separación de sustantivos (nombres) y verbos, a la hora de hacer análisis de proposiciones, identifican al *verbo* con la *acción*, cosa que no ocurre en las lenguas originarias que él estudia, donde los verbos pueden ser bien de otro orden que el de la acción. “Our normal sentence, unless imperative, must have some substantive before its verb, a requirement that corresponds to the philosophical and also naïve notion of an actor who produces an action” (Whorf, 1956: 242); de esta manera, ignoran verbos que pudieran significar vivencias, posiciones, etc., pensando que siempre presentan acciones de un sujeto y viven en la dimensión de la acción, el hacer, la producción. Por otro lado, como dice Heidegger, “para que aprendamos a experimentar puramente la citada esencia del pensar, lo que equivale a llevarla a cabo, nos tenemos que liberar de la interpretación técnica del pensar [...] esto es, como el procedimiento de la reflexión al servicio del hacer y fabricar” (2013: 17). Lo anterior porque vivimos en un mundo en que todo puede ser “hecho” por el hombre, en el que todo “se hace”, y la búsqueda por otra manera de ser y pensar tiene que estar fuera de la dimensión del hacer, como Whorf y Lenkersdorf lo han encontrado en lenguas originarias de Nuestra América.

Si en Aristóteles da igual la palabra, puesto que halla lo universal en el concepto, en Lenkersdorf la palabra es de vital importancia para entender lo que para un pueblo quiere decir ella misma y la relación que se ha establecido con la realidad.

Ahora bien, “dar nombre” a las “cosas” del mundo no se refiere sólo al vocabulario de cada lengua, sino también a las relaciones que los hablantes establecen entre las cosas que “nombran”. Por esta razón, los hablantes de algunos idiomas ven y nombran las relaciones por la vinculación *sujeto-objeto*, porque así les parece que son las cosas. (Lenkersdorf, 2012: 51)

Pensar nuestro mundo a partir de otra lengua y lo que ella y sus hablantes tienen para enseñarnos, actitud que tomó Lenkersdorf, nos permite entender que hay otras maneras de ser, pensar, de relacionarse para no quedarnos encerrados en los callejones de nuestro propio idioma. Como dice Whorf: “I believe that those who envision a future world speaking only one tongue, whether English, German, Russian, or any other, hold a misguided ideal and would do the evolution of the human mind the greatest disservice” (1956: 244). Es en Lenkersdorf que nos apoyamos para decir que las palabras nos dicen mucho más que definiciones conceptuales, sino ya una manera de ser y de relacionarnos específica desde, como dice el autor, un rincón del mundo; “las palabras que decimos no sólo nos enlazan con los demás de maneras muy diferentes, sino que revelan nuestro corazón” (52). Asimismo, este pensamiento es una propuesta de las diferentes maneras de “nombrar el mundo” a partir de las distintas formas de “ver el mundo”, lo cual nos llama al concepto de *cosmovisión* que, en el texto *Aprender a Escuchar* (2008), Lenkersdorf desarrolla como *cosmoaudición* y que más adelante meditaremos con mayor detenimiento.

A continuación lo que nos interesará poner en tela de juicio, como Lenkersdorf mismo dice, es el concepto de *intersubjetividad*, puesto que nos parece que aunque la idea de intersubjetividad sí ensancha la de subjetividad (como autorreferencial o frente a un objeto) y permite comenzar a pensar de otra manera una lengua como la tojolabal no se cuestiona ni nos aclara el origen y el devenir del mismo y, en eso, cae en confirmarlo.

a. Esbozo de una genealogía del concepto de *intersubjetividad*

Cuando nos detenemos en el término *intersubjetividad*, podemos descomponerlo en dos partes: *inter-*, entre, y *subjetividad*. En este primer paso entendemos que, de manera sencilla y como una evidencia, se trata de una relación *entre* subjetividades o *entre* sujetos. Nos inquieta

lo que *subjetividad*, *sujeto* quiere decir y si es posible hablar de *sujetos* en pueblos, pensamientos, seres que no se han desarrollado bajo la metafísica occidental. Por ello, indagaremos sus orígenes y su desarrollo desde la época Antigua hasta la Modernidad, terminando imprescindiblemente con Edmund Husserl, quien Lenkersdorf no menciona, pero que es clave para el concepto mismo.

Así pues, la *subjetividad* refiere a *sujetos*, pero esta última palabra ha perdido una letra puesto que debería ser *sujeto* (como en inglés, *subject*). *Sujeto* nos lleva inmediatamente a las dos partes que componen la palabra *sub-*, por debajo, y *-jeto*, proveniente del latín *-iectum*, a su vez de *-iacere*, de donde provienen “yacer” y también “yecto”, es decir, estar lanzado, tendido, tirado, “echar más allá de. Lanzar, arrojar al otro lado de [...] atravesar. Pasar al otro lado” (Segura, 2014: 285). *Subiectum* es “el participio de pretérito pasivo del verbo *subicio* (*subicere*) [...] donde el significado primordial de ‘arrojar, lanzar debajo de’ en sentido físico, y después también moral, como ‘someter’” (Guzmán, 2002); esta última acepción, en la jurisprudencia romana, fue la de uso:

El verbo *subicio* y su participio *subiectum* carecen de mayor sentido técnico. Reciben, pues, las acepciones usuales originales y derivadas. Por lo demás, *subiectum* jamás aparece sustantivado. En particular, hay que hacer notar la acepción común de “someter”, empleada en el derecho de personas para designar precisamente a las personas sometidas a una potestad ajena: hijos no emancipados sometidos a su *pater*, mujer casada *cum manu* sometida a su marido, esclavos sometidos a su amo. (2002)

Parece ser, entonces, que hay dos caminos para el *subiectum* en el latín: uno que proviene del uso común como “subyugado, sometido” y otro que después será adoptado por el medioevo refiriendo al *subiectum* de la dialéctica y de la lógica. Por lo cual, menciona Guzmán, no es natural al latín clásico el entendimiento de *subiectum* como sujeto de una proposición o de un juicio lógico. Parece ser que *subiectum*, como lo que yace debajo, vino a desarrollar otra significación posteriormente como traducción de un concepto griego. De alguna manera, lo sometido terminó siendo lo que yace debajo, no en sentido jurídico, sino en sentido ontológico; es decir, lo que permite ser base para que las cosas sean. Después de ello, lo sometido o el fundamento pasó a ser el sujeto del juicio. En otras palabras, lo que es fundamento para que el ser sea, por un lado, o lo que estaba sometido (pasivo) terminó siendo la parte de la oración que hace una “acción”. Por ahora exploraremos el sentido de *subiectum* como parte de la proposición lógica.

Este último sentido de *subiectum* no se encuentra en absoluto en el vocabulario latino clásico. Pero en una obra que bajo el título de *Peri hermeneias* viene atribuida a Lucius Apuleius (c. 125 - c. 180 d. C.), y transmitida como libro III del *De dogmate Platonis o De Platone et eius dogmate*, encontramos el adjetivo femenino *subiectiva*, derivado del participio *subiecta*, y también esta misma última forma como adjetivo, para designar a una parte de la proposición lógica (no de la oración gramatical).

El autor dice, siguiendo a Platón, que una proposición predicativa o simple, como "Apuleyo diserta", consta de dos partes: nombre y verbo (*nomen - verbum*). Añade que de estas dos partes, una se denomina *subiectiva* y la otra *declarativa*. Así, en "Apuleyo diserta (o no diserta)", "Apuleyo" es la *pars* que se llama *subiectiva*; en tanto "diserta" o "no diserta" es la que se llama *declarativa*. Y explica que la *pars subiectiva* se llama así "a modo de súbdita" (*velut subdita*); mientras que la *pars declarativa* "declara qué cosa haga Apuleyo". (2002)

Por lo que en el latín del Medioevo tenemos la palabra *subiectum*, a la cual Tomás de Aquino se refiere (cuando habla en términos ontológicos) como la materia, *primum subiectum* (De Aquino, 2020: I, q. 3, a. 2, ad. 3), es decir, lo que reposa debajo de lo eyecto; lo mismo hace Martianus Capella. Además, por otro lado, tanto Boecio como Tomás de Aquino utilizan *suppositum* como sinónimo de *subiectum*, sustituyendo a *hypokeimenon* de Aristóteles, quedando así reservada la palabra *subiectum* para referirse este término aristotélico, mismo que también era correlativo de *kategoroumenon*, que fue traducido por Boecio como *praedicatus*. *Hypokeimenon* lo encontramos en Temistios (317-318), *Categoriae decem*, comentador de Aristóteles, quien busca distinguir *nomen* (animales, personas y cosas) y *verbum* (lo que se hace o se padece) para las partes de la oración, forjando *subiectum* como la *ousía* sin lo cual no se puede pensar, la esencia que se encuentra al pensar el *nomen*. Pero, antes de Temistios, tenemos a Lucius Apoleius (125–180), quien también busca hablar de manera lógica de una parte de la oración como *subiectum*, pasando del sentido de *sometido* jurídicamente al *sujeto lógico*. Después de Temistios, tenemos a Martianus Capella (s. V) quien identifica el *nomen* con *subiectiva* y el *verbum* con *declarativa*; esto porque no siempre el *nomen* es *subiectiva* si se encuentra en la parte *declarativa* de la oración (Guzmán, 2002). *Subiectum* aparece también con Boecio (480-524) para hacer la diferenciación de *nomen* y *verbum*, e *inclusiven* con Aurelius Cassiodorus (490-585) e Isidoro de Sevilla (562-636), tomado de las *Categorías* de Aristóteles: "*Substantia est, quae proprie et principaliter dicitur, quae neque de subiecto praedicatur, neque in subiecto est, ut aliquid homo vel aliqui equus*"⁹⁸

⁹⁸ "Substantia es la que propia y principalmente se dice, es aquella que no es predicada acerca del sujeto ni está en el sujeto, como algún hombre o algún caballo."

(2002). Como decíamos al principio de este párrafo, también Tomás de Aquino utiliza *subiectum* en su comentario a *Peri hermeneias* de Aristóteles:

Así en su comentario al *De interpretatione* de Aristóteles, aparece la acepción lógica: "*Subiectum autem enunciationis est nomen vel aliquid loco nominis sumptum*". Ninguna definición semejante, ni menos la expresión "sujeto", aparecen en el original aristotélico. La definición y su terminología están completamente en la tradición tardo-antigua y medieval. De hecho, puede decirse que todo el comentario de Tomás de Aquino al *De interpretatione* de Aristóteles es una reinterpretación en cuanto comparece ahí permanentemente en la explicación la noción de *subiectum*, que Aristóteles no conocía. (Guzmán, 2002)

Recordemos que Aristóteles da dos definiciones para *hypokeimenon*, una desde la ontología y otra desde la lógica. En su texto de la *Metafísica* (1998: 323; Libro VII, 1028a, 24-31), nos dice en griego:

δυνατόν τῆς οὐσίας, ἀλλὰ μᾶλλον, εἶπερ, τὸ βαδίζον
25 τῶν ὄντων καὶ τὸ καθήμενον καὶ τὸ ὑγιαίνον. ταῦτα δὲ
μᾶλλον φαίνεται ὄντα, διότι ἔστι τι τὸ ὑποκείμενον αὐτοῖς
ὠρισμένον (τοῦτο δ' ἐστὶν ἡ οὐσία καὶ τὸ καθ' ἕκαστον), ὅπερ
ἐμφαίνεται ἐν τῇ κατηγορίᾳ τῇ τοιαύτῃ· τὸ ἀγαθὸν γὰρ ἢ
τὸ καθήμενον οὐκ ἄνευ τούτου λέγεται. δῆλον οὖν ὅτι διὰ
30 ταύτην κάκεινων ἕκαστον ἔστιν, ὥστε τὸ πρῶτως ὄν καὶ οὐ τι
ὄν ἀλλ' ὄν ἀπλῶς ἢ οὐσία ἂν εἴη. πολλαχῶς μὲν οὖν λέγε-

Lo que en latín pasa como:

possibile a substantia. Sed magis siquidem vadens entium est
aliquid, et sedens et sanans. Haec autem apparent magis entia, 25
quia aliquid est subiectum ipsis determinatum. Hoc autem est
substantia et unumquodque quod quidem in categoria tali
apparet. Bonum enim aut sedens, non sine hoc dicitur. Palam
ergo quia propter eam et illorum singula sunt. Quare primum 30
ens, et non ens aliquid, sed ens simpliciter, substantia utique
erit. 563. Multipliciter quidem igitur dicitur quod primum.

Y al castellano como:

más bien, en todo caso, serán entes lo que anda y lo que está
25 sentado y lo que está sano. Y éstos parecen más entes porque
hay algo que les sirve de sujeto determinado (y esto es la substancia y el individuo), lo cual se manifiesta en tal categoría. Pues «bueno» o «sentado» no se dice sin esto. Es, pues, evidente que a causa de ésta es también cada una de aquellas cosas, de
30 suerte que el Ente primero, y no un Ente con alguna determinación, sino el Ente absoluto, será la Substancia. Ahora bien,

Aquí vemos el recorrido: *hypokeimenon* – *sub-iectum* - sujeto, perdiendo así no sólo su sentido, sino también su etimología que nos guía. *Hypo-keimenon* es lo que da soporte –no sólo en la oración–; se puede entender *hypokeimenon* en uno de los sentidos de *ousía* (que son: lo que “es”, lo universal, el género e *hypokeimenon*). *Ousía* es *hypokeimenon*, ya que es de lo que se dicen otras cosas y no se dice de ninguna otra (2002). Pero *ousía* (traducida a veces como substancia – en las citas anteriores– y otras como esencia) no es lo mismo que *hypokeimenon*. Guzmán pone el ejemplo “Sócrates es mortal”, tomado de Aristóteles, para decir que “Sócrates” es el *hypokeimenon* de mortal, del que se mientan las demás categorías, y en la proposición vale como *ousía* porque de él se dice una cualidad (2002); mas *hypokeimenon*, ontológicamente, da soporte a todas las categorías, incluso la *ousía*, pues es lo *sub-yacente*, el *sub-iectum*, que no el sujeto, donde ha perdido su etimología. Por analogía, *hypokeimenon* y *ousía* son en parte igual y en parte distintos. En cuanto a la lógica (2002), *hypokeimenon* (lo que se dice de algo pero no se dice de otra cosa) es el sustrato lógico de todos los predicados o categorías posibles; *hombre* se dice de un ser concreto, pero *hombre* no es en ningún *hypokeimenon*, sujeto, no es accidente, ni es un *sujeto / hypokeimenon*, porque nadie dice “el hombre” refiriéndose a algo concreto en sí mismo:

Si ahora tomamos “gramática”, se dice ser en cualquier sujeto que posea el conocimiento de una cierta gramática, pero de nadie puede decirse ser la gramática. Cuanto consideramos la “ciencia”, ella se dice de un sujeto, como la gramática, porque es ciencia, y es en un sujeto, vale decir en cualquiera que la posea. Pero si ahora tomamos un hombre concreto y singular o un caballo así, ni son en un sujeto ni se dicen de un sujeto, pues son el sujeto mismo. Más adelante, Aristóteles identifica estas cosas que no son en un sujeto ni

se dicen de un sujeto con la *ousía*: "Y la que más propia y primera y máximamente se dice esencia es la que ni se dice de un cierto sujeto ni es en un cierto sujeto". El punto de unión entre los dos sentidos de *hypokeimenon* lo ofrece Aristóteles en esta frase: "De modo que todas las otras cosas o se dicen de las entidades primeras como de sujetos, o son en los sujetos mismos". En efecto, lo que se predica es porque se atribuye a un sujeto (sentido lógico), o porque adhiere a él como accidente (sentido ontológico). (Guzmán, 2002)

Así, a *subiectum* le corresponde el concepto formado por Aristóteles de *hypokeimenon*, que significa, como el primero, lo que yace debajo; por ello, se tradujo al latín como *subiectum*. En lógica, el *hypokeimenon* es el sujeto (concreto, singular) del cual se predica un predicado quien lo utiliza en dos sentidos: en la ontología y en la lógica. *Hypokeimenon* quiere decir "yacer, estar de bajo, servir de base, estar sometido", del verbo *keímai*, "estar colocado, estar acostado e *hypo*- "debajo de" (Guzmán, 2002). De ahí, nos vamos a que *hypokeimenon* tiene una relación con *ousía*, porque es *uno* de los sentidos de ella (Aristóteles, 1998: 324-325; 983a, 1028b) en la que es *ousía* en cuanto de ella se dicen las cosas y no se dice de nada y que, en la Edad Media, se tradujo por *essentia* y, luego, por *substantia*. Además, Aristóteles menciona en la *Física* (1995: 192a, 25-37) a la materia como *hypokeimenon* o como lo que permanece pese al cambio y, en la *Metafísica*, que uno de los sentidos de *hypokeimenon* es materia, *hyle* (1998: 1923a, 24-30).

Ἐπει δὲ φανερόν ὅτι τῶν ἐξ ἀρχῆς αἰτίων δεῖ λαβεῖν ³
²⁵ ἐπιστήμην (τότε γὰρ εἰδέναι φαμέν ἕκαστον, ὅταν τὴν πρῶ-
 τὴν αἰτίαν οἰώμεθα γνωρίζειν), τὰ δ' αἰτία λέγεται τετρα-
 χῶς, ὧν μίαν μὲν αἰτίαν φαμέν εἶναι τὴν οὐσίαν καὶ τὸ τί
 ἦν εἶναι (ἀνάγεται γὰρ τὸ διὰ τί εἰς τὸν λόγον ἔσχατον,
 αἰτιον δὲ καὶ ἀρχὴ τὸ διὰ τί πρῶτον), ἐτέραν δὲ τὴν ὕλην
³⁰ καὶ τὸ ὑποκείμενον, τρίτην δὲ ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως,
 τετάρτην δὲ τὴν ἀντικειμένην αἰτίαν ταύτη, τὸ οὖν ἕνεκα καὶ
 τάγαθόν (τέλος γὰρ γενέσεως καὶ κινήσεως πάσης τοῦτ' ἐστίν),
 τεθεώρηται μὲν οὖν ἱκανῶς περὶ αὐτῶν ἡμῖν ἐν τοῖς περὶ φύ-
^{3b} σεως, ὅμως δὲ παραλάβωμεν καὶ τοὺς πρότερον ἡμῶν εἰς

34. Quoniam autem manifestum est quod earum quae a
 principio causarum oportet sumere scientiam; tunc enim scire ²⁵
 dicimus unumquodque, quando primam causam cognoscere pu-
 tamus: causae vero quadrupliciter dicuntur: quarum quidem
 unam causam dicimus esse substantiam et quod quid erat esse,
 reducitur enim ipsum quare primum ad rationem ultimam,
 causa autem et principium, ipsum quare primum; unam vero
materiam et subiectum; tertiam autem unde principium motus: ³⁰
 quartam vero causam ei oppositam, et quod est cuius causa
 et bonum. Finis igitur generationis et motus omnis hic est;

³ Y puesto que, evidentemente, es preciso adquirir la Ciencia
 de las primeras causas (decimos, en efecto, que sabemos una ²⁵
 cosa cuando creemos conocer su causa primera), y las causas se
 dividen en cuatro, una de las cuales decimos que es la substan-
 cia ¹⁶ y la esencia ¹⁷ (pues el porqué se reduce al concepto ¹⁸
 último, y el porqué primero es causa y principio); otra es la
materia o el sujeto; la tercera, aquella de donde procede el prin- ³⁰
 cipio del movimiento, y la cuarta, la que se opone a ésta, es decir,
 la causa final o el bien (pues éste es el fin de cualquier genera-
 ción y movimiento). Aunque hemos tratado suficientemente de

Aristóteles desarrolla la filosofía como lo que se pregunta por el ser, por el ente en su ser: la *ousía* de Platón, que es traducida por esencia y, siglos después, por *substancia* por Boecio. En un sentido queriendo *ousía* decir *to hypokeimenon*, lo subyacente que después pasa al latín *subiectum*, pero éste *hypokeimenon* siendo solamente, y otra vez, *uno* de los sentidos de *ousía*, y también entendiéndolo como materia o sujeto de la oración. Así, brevemente, *subjetividad* bebe directamente de la tradición filosófica, pero sólo en la modernidad adquiere el sentido de un *yo subjetivo*, sujeto al dominio de la subjetividad, no en cuanto sometido, sino en cuando lo que yace debajo. Antes de cerrar el desarrollo de *hypokeimenon* como un sentido de *ousía*, vale la pena recordar que el sentido original no es ni esencia, ni ser, sino hacienda, estancia (Pabón, 2004: 440).

René Descartes hace del *cogito ergo sum* el sujeto por excelencia; la razón humana como *sujeto* de todo el conocimiento y dando inicio a la oposición *sujeto-objeto* (en la Edad Media, *obiectivus* también quería decir lo que está en el pensamiento y *subiectivus*, lo que está fuera del pensamiento, extramental). Desde el humanismo renacentista (s. XV) y con *El discurso del método* (1637) más tarde, la verdad no será algo que se busque, sino la certeza que necesita un fundamento que se apoya en sí mismo, certeza que sea inquebrantable, por lo que, desde el siglo XV, el Renacimiento liberó al hombre del Dios creador cristiano y lo hizo a él, al hombre, el fundamento de todo (Saatdjian, 2013: 1269). El *sujeto* aparece en el trozo de cera, en las *Meditaciones metafísicas* (1641) de uno y otro lado, puesto que parte de sí mismo y es la base de lo que se representa en la mente. Lo nuevo con la Edad Moderna no es recurrir al concepto de *sujeto*, pese a que pierde el sentido, de alguna manera, de *subyacente*, *sub-yacente*, sino es hacer del hombre *el* sujeto por excelencia del cual *todo* debe de venir, el cual prevalece, el sujeto primordial, el que todo puede hacer y dominar, “*et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature*”⁹⁹ (Descartes, 1966: 168). Aunque puede ser el devenir de la interpretación, puesto que dice hacernos o volvernos “como”, puesto que no lo somos, “dueños” y no señores, “poseedores” y no propietarios. No obstante, se ha olvidado ese *como* y esos matices que dejan al hombre dentro de sus propios límites.

En la *subjetividad*, “avec Descartes et le cogito que l'être humain va apparaître comme seul sujet, la chose en face de lui n'étant plus qu'n « satellite du sujet »” (Saatdjian, 2013 :

⁹⁹ “y, así, hacernos como dueños y poseedores de la naturaleza”. En el texto en castellano dice: “de esa suerte hacernos como dueños y poseedores de la naturaleza” (Descartes, 2014: 142).

1269) y, a partir de Kant, el sujeto va a ser el ser que piensa sólo a partir de sus representaciones, que reduce su pensar al representar(se) (Heidegger, 1986: 142). Un ser pensante y representante él en sus representaciones del mundo. No puede pensar el mundo como se le presenta, sino a partir de la representación que tiene en su mente del mundo; como si, y regresando brevemente al tema que nos atañe antes de este necesario desvío, no pudiera pensar a los otros seres humanos, al pueblo tojolabal, más que a partir de la representación que tiene en su mente del hombre como sujeto. La representación que mide y calcula, que hace encajar la realidad en ella, y que

*l'homme en tant que sujet s'assure de la réalité du réel alors objectivé, posé en face de lui, et devient le fondement de la totalité de ce qui est, y compris de lui-même, puisque chaque représentation qu'il se fait de l'étant étendu s'accompagne simultanément de la représentation de lui-même se représentant l'étant.*¹⁰⁰ (Saadjiian, 2013 : 1269)

Entonces, el hombre se vuelve su propio fundamento y se fabrica a sí mismo y a todo ser que puede ajustar en sus representaciones o pensar a partir de ellas. Hablar de *representación* es, pues, clave en la modernidad tanto en la filosofía como en otros ámbitos, verbigracia el derecho. La subjetividad del sujeto, este punto de vista, es la manera de relacionarse al mundo en cuanto objeto y objeto de mi representación, como *"la clôture sur soi de l'expérience qui sera dite subjective"*¹⁰¹ (2013: 1270). Por ello, Heidegger busca entender el *sujeto* ontológicamente¹⁰², para remontarlo y llegar al ser humano como *Dasein*. Jean Beaufret nos aclara un poco más la diferencia entre el yo pienso cartesiano, del sujeto, y el "yo pienso" heideggeriano, del *Dasein*: *"le "je pense" de Descartes [...] toise devant lui la chose comme objet, tandis que le Dasein s'éclate, pour ainsi dire, là où sont du même coup les choses"*¹⁰³ (1973: 17). Entonces, aquí sujeto pierde completamente su ligadura al *subiectum* y al *hipokeimenon*, porque entroniza al hombre como el único sujeto y la única posibilidad de ser; *no* es una originalidad de la modernidad hablar de *sujeto*, pero sí un corte de tajo de los demás sentidos de *ousía* antedichos.

¹⁰⁰ "el hombre, como sujeto, asegura la realidad de lo real ahora objetivado, posado frente a él, y se convierte en el fundamento de la totalidad de lo que es, incluido él mismo, pues cada representación que hace de un ser extendido, va acompañada simultáneamente de la representación de sí mismo representando al ser."

¹⁰¹ "el cierre sobre sí mismo de la experiencia que se dirá subjetiva".

¹⁰² "Toda idea de un "sujeto" –salvo el caso de que esté depurada por una previa y fundamental definición ontológica– arrastra el sentir *ontológicamente* el *subjectum* (*ὑποκείμενον*), por vivo que sea el ponerse ónticamente en guardia contra el "alma sustancial" o el "hacer de la conciencia una cosa" (Heidegger, 2010: 58).

¹⁰³ "El "yo pienso" de Descartes [...] mide la cosa como un objeto frente a él, mientras que el *Dasein* estalla, por así decirlo, ahí donde, están al mismo tiempo, de golpe, las cosas".

Por otro lado, la idea de *intersubjetividad*, propuesta por Lenkersdorf, sí ensancha la de subjetividad, mas no la pone en tela de juicio y en eso cae el confirmarla como el antedicho desarrollo cuestiona. Recordemos que *intersubjetividad* es un concepto de Edmund Husserl que trata de ensanchar la subjetividad del *cogito* cartesiano con este concepto y el de *intencionalidad*. En cuanto a la *intersubjetividad*, es la necesidad *eidética* y no un hecho de la experiencia, de que los otros son constitutivos de mi ser. Es decir, el *sujeto* ya no como un ser aislado, sino como un ser para el cual los otros *yo*es son imprescindibles, lo constituyen, lo hacen ser quien es y esto nos ayuda a reunir a una comunidad en el mundo objetivo.

El sentido de ser mundo objetivo se constituye sobre el trasfondo de mi mundo primordial en muchos grados. Como primer grado hay que destacar el grado de la constitución del otro o de los otros en general, esto es, de los egos excluidos de mi concreto ser propio [...]. Lo extraño en sí primero (el primer no-yo), por tanto, es el otro yo. Y esto posibilita la constitución de un nuevo ámbito infinito de lo extraño, de una naturaleza objetiva y de un mundo objetivo en general, al que pertenecen todos los otros y yo mismo. Está implícito en la esencia de esta constitución, que se eleva a partir de los puros otros [...], el hecho de que los otros para mí no permanecen aislados, sino que, por el contrario, constituyen [...] una comunidad de *yo*es, que me incluye a mí mismo, como una comunidad de *yo*es que existen los unos con y para los otros, y en última instancia una comunidad de las *mónadas*, en cuanto comunidad que [...] constituyen el mundo uno idéntico. (Husserl, 1979: 172)

También tenemos el concepto de *intencionalidad* con el que Husserl pretende remontar la relación establecida por la ciencia moderna sujeto-objeto. La *intencionalidad* que tiende al mundo y salva las distancias del mundo, siendo un mundo que es pensado y, por ello, dotado de sentido. La *intencionalidad*¹⁰⁴ no como el sujeto encerrado en sus representaciones donde él mismo es fundante y fundado, sino como conciencia *de algo que él no es*; “no significando en tal caso la palabra intencionalidad sino esa propiedad universal y fundamental de la conciencia de ser conciencia *de algo*” (1979: 77).

Finalmente, el meollo del asunto aquí, la problemática surge de la representación que tenemos de todo ser humano como *sujeto*, en el sentido moderno, y de reducir al mismo a esta

¹⁰⁴ “La intencionalidad es lo que caracteriza la *conciencia* en su pleno sentido [...] Entendemos por intencionalidad la peculiaridad de las vivencias de «ser conciencia *de algo*». Ante todo nos salió al encuentro esta maravillosa peculiaridad, a la que retrotraen todos los enigmas de la teoría de la razón y de la metafísica, en el *cogito* explícito: una percepción es percepción de algo, digamos de una cosa; un juzgar es un juzgar de una relación objetiva; una valoración, de una relación de valor; un deseo, de un objeto deseado, etc. El obrar se refiere a la obra, el hacer a lo hecho, el amar a lo amado, el regocijarse a lo regocijante, etc. En todo *cogito* actual, una «mirada» que irradia del yo puro se dirige al «objeto» que es el respectivo correlato de la conciencia, a la cosa, la relación objetiva, etc., y lleva a cabo una muy diversa conciencia *de él*.” (Husserl, 1949: 198-199)

única posibilidad de ser, pero con Heidegger recordamos que el *sujeto* es una posibilidad, una forma de ser del *Dasein*, mas que no es fundante de él. Hoy parece incuestionable la idea de *sujeto*, entendido como *sujeto de derechos*, como ser humano autónomo, libre, con capacidad de agencia y, a su vez, como *sometido* a un Estado jurídicamente como súbdito. La pregunta ahora, y para ello hicimos este pequeño desvío, es, ¿cómo podemos concebir al ser humano como algo más que *sujeto*? ¿Cómo acercarnos a otros pensamientos, a otras formas de ser y sentir *sin* hacerlos objeto de nuestras representaciones, sino entendiéndolos a partir de ellos mismos y, con ello, aperturar una posibilidad diferente de ser para lo que llamamos Occidente?

b. El concepto de *cosmovisión*.

Nos gustaría abrir este pequeño apartado con la siguiente cita de Boaventura de Sousa Santos: “Estamos ante cosmovisiones no occidentales que obligan a un trabajo de traducción intercultural, si se quiere entenderlas y valoradas [sic]” (2010: 37). Es común decir que el pensamiento de otros pueblos es *cosmovisión* como una manera de llamar a algo que no es “propiamente filosofía”, pero que representa una *visión del mundo*. La *cosmovisión* es definida como: “el conjunto de representaciones mentales compartidas por un grupo social que pretende explicar la totalidad del universo, esto es, toda la realidad social y natural” (Díaz, 2004: 2). Por su parte, Viktor Klemperer escribió *LTI – Lingua Tertii Imperii: Notizbuch eines Philologen* (1947), *La lengua del Tercer Reich: apuntes de un filólogo*, donde menciona que la palabra *Weltaanschauung* estuvo muy de moda en la ideología nazi y que incluso sustituyó a *Philosophie*. Heidegger dice que esta *cosmovisión* o *visiones del mundo* muestran su relación metafísica y establecen metas ideales en relación con el hombre, situado en el centro del mundo, y que dichas metas han permitido cada vez más los insensatos ascensos de diversas ideologías¹⁰⁵ (Heidegger en Fagniez, 2013: 1365).

Encontramos *Weltaanschauung* en autores como Humboldt, Herder, que conciben las lenguas como *cosmovisiones* aisladas. Pero también en Kant, quien, en la *Crítica del juicio* (parágrafo 24), habla de *intuición* del mundo como totalidad (*Auschauung*), que en Leibniz fue la definición de *monde* como “*la collection de toutes les choses existentes*”¹⁰⁶. Posteriormente, esta colección se convierte en un segundo sentido y en el actual en *cosmovisión*. En el pensamiento de Heidegger está presente la idea y la pregunta por la *visión del mundo* y la oposición husserliana entre filosofía científica y *visión del mundo* o *cosmovisión*. Considera el problema de la *cosmovisión* doblemente. Primero, entendiendo que parece que toda gran filosofía se concreta en una *visión del mundo*, porque busca establecer algo definitivo;

¹⁰⁵ “C’est la «totalité» d’un tel déploiement qui fait la spécificité du phénomène moderne du «totalitarisme», dont Heidegger développe une entente radicale, mettant en particulier au jour son affinité paradoxale avec le «libéralisme». Si les «idéologies» peuvent entrer en lutte, et si certaines peuvent sembler vaincues, seule une pensée se confrontant avec la métaphysique comme telle peut revenir en deça du règne de l’implicite «faisabilité» du monde –et de l’homme–, dont est porteuse toute vision du monde” (Fagniez, 2013 : 1365). // “Es la “totalidad” de tal despliegue lo que hace la especificidad del fenómeno moderno del “totalitarismo”, del cual Heidegger desarrolla una comprensión radical, en particular, sacando a la luz su afinidad paradójica con el “liberalismo”. Si las “ideologías” pueden entrar en lucha, y si algunas pueden parecer derrotadas, sólo un pensamiento que se enfrente a la metafísica como tal puede volver por debajo del reino de la “factibilidad” implícita del mundo –y del hombre–, que es portadora de cualquier *visión del mundo*”.

¹⁰⁶ “La colección de todas las cosas existentes”.

segundo, que la *cosmovisión* es extranjera, ajena a la filosofía y no pertenece a ella, puesto que la *cosmovisión* es siempre un *fin* y la filosofía es un *comienzo* (Fagniez, 2013: 1365).

En todo caso, la idea de visión del mundo es ya parte de la *metafísica moderna* y no corresponde, aunque así parezca, a la antigüedad griega. Es más, en el griego antiguo no existe la palabra *cosmovisión* y en el moderno se tuvo que hacer una traducción de *Weltanschauung* por *cosmotheoría*. *Cosmovisión*, aunque pareciese, no tiene raíces en la filosofía antigua y Heidegger duda de ella, porque el griego no es aquel que se representa el mundo o que *ve el mundo* como representado frente a él, sino vive en la *presencia* y, de ahí, toda la filosofía derivada. “*Que le monde devienne image conçue ne fait qu'un avec l'événement qui fait de l'homme un subjectum au milieu de l'étant*” (Heidegger, 1986 : 120-121). Pues, la *cosmovisión* siempre parte de un *punto de vista* (Leibniz) y, en tanto que tal, depende de un *sujeto* y sus representaciones que tiene del mundo, que ve del mundo, o del mundo según lo ve en sus representaciones. Así, *cosmovisión* es la manera de relacionarse con el ser específicamente moderno (Fagniez, 2013: 1365) y es la misma idea de representación que un sujeto se hace del mundo, ya sea un sujeto individual o colectivo, un pueblo.

Carlos Lenkersdorf nos brinda un primer paso para la salida de la caja de la *cosmovisión* -como la televisión, donde la realidad aparece- a través del concepto de *cosmoaudición*. Dicho concepto en primer momento permite cambiar de sentido orgánico nuestra relación con el cosmos y nos da la idea de la necesidad, al menos, del cambio de sentido en nuestras palabras o del retorno a él, del cambio de sentido en nuestra manera de dirigirnos y relacionarnos con nuestro mundo. No obstante, aunque interesante y un primer paso, *cosmoaudición* solo cambia la referencia, al sentido orgánico del oído en lugar de el de la vista.

Cosmoaudición, palabra culta, y no *cosmovisión* es todavía cosmo- *algo*, carente de la sencillez agraria. Pero no se interroga sobre el sentido de *cosmo* en la palabra compuesta, o sea, de *cosmos*. Aquí se entiende *cosmos* (de manera implícita) como mundo = universo = totalidad (Platón : *to pan*). Hoy se entiende *cosmovisión* como la representación -pero no como encarnación, *mímesis*- o imagen que se hace un sujeto del mundo como totalidad. Es decir que el mundo se vuelve una imagen.

Eso es el concepto cosmológico del mundo: el todo en el cual el ser humano es solamente una ínfima parte. O sea, en la metafísica moderna desde Descartes: la totalidad del mundo tal y

como se refleja en la “visión” = percepción de un sujeto, que a su vez hoy es solamente el hombre como sustento de todo. De ahí en Leibniz *point de vue*, punto de vista en un sentido figurado, y después *Weltanschauung* en Kant.

Hay que diferenciar “mundo” en el sentido tradicional, cosmológico, y mundo en el sentido fenomenológico como la dimensión en la cual el ser humano despliega su ser. En Husserl: el “mundo de la vida” (*Lebenswelt*) no es el mundo tal y como lo ve y reconstruye la ciencia. En el mundo de la vida, la tierra no se mueve, no gira en torno del sol, es más bien un suelo [*Boden*], un anclaje del *dasein*, como dice Heidegger en *Ser y Tiempo* (parágrafos 12-24), *das In-der-Welt-sein*, el ser en el mundo.

Hoy, todo lo que los pueblos que no son eurocéntricos piensan, expresan y son, es reducido a la representación moderna de *cosmovisión*, que exige ella misma que los sujetos se relacionen al mundo mediante representaciones. No hay *cosmovisión* sin *punto de vista* (recordando a Leibniz) y ello nos lleva directamente al sujeto moderno. El mundo se reduce finalmente a lo que se ve; no es una *visión del mundo* o una *concepción del mundo*, tanto como un *mundo como se ve* o un *mundo como se concibe* o como lo concibe el sujeto a partir de sus representaciones. Pues, el mundo como lo vemos en las pantallas del celular, las pantallas de las computadoras, las pantallas de las televisiones. El *sujeto que ve el mundo* se ve a sí mismo en su representación y sólo lo que ve representado, en las pantallas, por ejemplo, es realmente existente. Pues, la alegoría de la caverna de Platón al revés.

Conclusiones: Pastiche de tiempos convulsos.

Concluir este trabajo de investigación es tan arduo como haberlo realizado, ya que no solamente ha sido difícil poder llegar a estas líneas, sino también atravesar todas las preocupaciones teóricas y prácticas que ellas han conllevado. Nos disponemos, pues, a esbozar unas últimas ideas importantes a resaltar para rematar lo mejor posible estas últimas puntadas.

Nuestro encuentro, mi encuentro, con los profesores Tirso Clemente y Cosmos Clemente han sido decisivos no solamente en lo que respecta a mi camino académico, a mi trabajo, sino, y más fundamentalmente, a mi aprendizaje y formación como ser humano. Aprender la lengua muosieûale no ha sido durante estos siete años absorber estructuras gramaticales, aprender palabras y frases hechas para un turismo convincente. Ha sido una transformación de mi manera de entender, percibir, escuchar, mirar. Esto es lo que el presente ha tratado de explicar de hacer llegar, porque la transformación no solamente fue porque una lengua es otra manera de pensar, sino porque en esta lengua, con su palabra, es transformación constante, es un sembrado constante en el ser de quien la aprende.

Por ello, hemos hecho hincapié a lo largo del presente trabajo en una idea principal, una vivencia fundamental que hemos aprendido a partir de la lengua muosieûale: que somos tierra y que depende de nosotros serlo yerma o fértil; en esa dependencia también estriba la posibilidad de que el mundo fenomenológico y cosmológico sea ya yerma o ya fértil. La filosofía y el llamado pensamiento occidental, ha olvidado esto y ha olvidado su relación íntima con la tierra. No una relación como la que sostenemos hoy en día: de explotación, de aniquilación y de cuidado por el bien propio y no por ella misma. Como bien dice el filósofo Pascal David en *Habiter la terre* (2019), el discurso ecológico solamente podrá escapar del reino de la técnica (como es entendida hoy) si deja de preocuparse por la naturaleza en pos de sí mismo, si empieza a cuidarla por sí misma, porque sin ella, nosotros no somos nada; y no nada refiriéndonos a organismos biológicos, sino nada en cuanto a humanos, cuya tierra, cuyo humus, es lo que nos hace ser quienes somos.

Esto lo hemos encontrado entendiendo el pensamiento muosieûale a partir de sí mismo, de su palabra, no a partir de teorías exógenas que traten de explicarlo. Lo hemos recuperado entendiendo, por ejemplo, cómo cuentan y la relación entre palabra, cuento y contar. De ahí, hemos buscado y rastreado esta misma manera de concebir al ser humano y a

su mundo a partir del pensamiento llamado occidental y del castellano. Nos preguntamos si pudiese haber una manera de entender la palabra como esta tierra fértil, al ser físico del ser humano como un lugar de siembra, como una milpa. Hallamos una pista de el *démas* homérico, en la relación entre pensamiento y cuidado y en la idea de la necesidad de responder a las palabras muosieûale con las que nos hemos encontrado.

Por ello, creemos que cambiar el sentido en las tres dimensiones que hemos dicho -de significado, orgánico y dirección- de nuestras palabras para que se encuentren yuxtapuestamente con otras palabras, nos puede permitir el diálogo, el encuentro, la escucha y la respuesta: la responsabilidad. La preocupación ética de esta investigación ha sido y cómo vamos a responder a estos pueblos expoliados por la colonialidad y explotación que ha existido y sigue existiendo, por parte de la sociedad pero también de la academia. Por otro lado, ese responder, esa responsabilidad nos llama no solamente a pasar palabras, a construir vocabularios, a explicar sintaxis y gramáticas, sino que nos clama que se materialice en nuestras propias vidas. La lengua podrá morir, porque como ser vivo también tiene su ciclo, pero no quiere decir que no vaya a dar frutos en otras lenguas con sus palabras y pensamientos, con sus humanos.

Pasando por los conceptos de cosmovisión, subjetividad, intersubjetividad, encontramos que no podemos referirnos más a otros pueblos, otras lenguas, otras gramáticas, con las mismas categorías occidentales de siempre. Es necesario asumir nuestras propias categorías como nuestras y tratar de entenderlas en su formación y surgimiento para poder comenzar a dialogar y a ver lo que otras palabras y otras lenguas tienen para enseñarnos.

De esta manera podemos decir que hay 3 puntos fundamentales a concluir a partir de lo recorrido:

- 1.** El ser humano es tierra y su relación con la tierra, su relación vivencial con ella, puede ayudarlo a encarnar el mundo, a darle lugar, a producirlo, aperturando la espera, el futuro que venga a nos y no de nos. Como campesino, literalmente, puede llevarlo a recibir el mundo, sembrarlo, cuidarlo y cosecharlo. Este mundo que no solamente es el alimento que comemos, sino también nuestras relaciones humanas, nuestras relaciones con los animales, nuestra relación con nuestro propio pensamiento y con nuestro propio campo corporal.

2. Acercarnos a otras lenguas y pensamientos a partir de nuestras categorías occidentales no soluciona la incomprensibilidad e intraducibilidad entre pensamientos. Es necesario, en la yuxtaposición, entender nuestro posicionamiento, nuestras palabras y nuestros conceptos para que a partir de ellos encontremos los propios recursos que nos permitan entender mejor y cambiar el sentido. A partir de ahí, es importante entender un pensamiento diferente, como el *muosieûale*, a partir de sus propias palabras. Aprender de sus palabras sobre su mundo y no querer entender sus palabras con la explicación del mundo a partir de nuestras propias palabras.
3. Descentrar las categorías con que nos movemos, dislocar la atención a donde siempre la ponemos, nos ayuda a cambiar el sentido, el rumbo, de nuestros pensamientos. Así como dislocamos la pregunta sobre quién puede hablar por quién, mejor preguntarnos, quién está dispuesto a responderle al otro, que finalmente, es responder a todos los seres que nos rodean.

Terminamos estas líneas, sabiendo que el trabajo y el aprendizaje del *muosieûale* no ha terminado, no obstante, lo que buscamos es que estas palabras en castellano y en *muosieûale* sean más que una recolección, una investigación y un compendio. Que puedan convertirse en palabras vivas, encarnadas, que, por ello, dejemos de buscar metodologías, para buscar caminos y, sobre todo, comprendamos que es el regreso a nuestro fundamento, a nuestra tierra y nuestra milpa lo que nos permitirá convertirnos en el camino. Así como la palabra *muosieûale* significa una mano que hace movimientos circulares, es decir, que la mano que habla y siembra, el campo corporal, la tierra y la milpa se vean como un conjunto; transformando el *cogito ergo sum* de un “pienso, luego existo” a un “cuido, por y para ello existo”. Quizás, esperamos profundamente, que de esta manera algún futuro, uno hospitalario, pueda abrirse para todos los seres que habitan esta tierra y que el ser humano, sea el campo fértil para que ese mejor futuro se dé.

Referencias.

Bibliográficas.

-] Abbagnano, Nicola. *Diccionario de Filosofía*. México: FCE, 2010.
-] Agraz Rubin, Ma. Guadalupe Estefanía. *De la hermenéutica filosófica a to muosieûal xuhefápoûal: pensando la palabra poética desde la localidad*. UAEM, 2017.
-] Archivo General de la Nación. *Mapa de "Tetelcingo, San Pedro Mártir y Cuautla; Cuautla, Morelos (1248) en Signaturas Antiguas. Mapas, Planos e Ilustraciones (280) / MAPILU / 210100/1311*. Procede de *Tierras*, vol. 1825, exp. 1, cuad. 2, f 261.
-] Aristóteles. *Ética Nicomáquea*. Madrid: Gredos, 1985.
-] Aristóteles. *Física*. Madrid: Gredos, 1995.
-] Aristóteles. *Política*. Madrid: Gredos, 1988.
-] Aristóteles. *Tratados de lógica (Órganon). Sobre la interpretación, Analíticos primeros, Analíticos segundos*. Madrid: Gredos, 1995.
-] Arjakovsky, Philippe, Fédier, François y Hadrien France-Lanord. *Le Dictionnaire Martin Heidegger*. Paris: Cerf, 2013.
-] Ayala, Carlos Alberto. "Desincronizando el entendimiento de la economía" en Daniel Inclán, Lucía Linsalata y Mária Millán (coords.) *Modernidades alternativas*. México: UNAM, 2016.
-] Beaufret, Jean. *Dialogue avec Heidegger*. Tomo II. Paris: Ed. De Minuit, 1973.
-] Benciolini, Maria. *Iridiscencias de un mundo florido. Estudio sobre relacionalidad y ritualidad cora*. UNAM, 2014.
-] Bermúdez, Cristobal. "Las obras de Nebrija en América", en *Anuario de Estudios Americanos*, t. III, Sevilla, 1946.
-] Beverley, J. (1987). "Anatomía del testimonio". *Revista de crítica literaria latinoamericana* 13.25: 7-16.
-] Casado, Miguel. *Cuestiones de poética en la actual poesía en castellano*. México: Iberoamericana Editorial, 2009.
-] Ceceña. Ana Esther. "Subvertir la modernidad para vivir bien (o de las posibles salidas de la crisis civilizatoria)", en Raúl Ornelas (coord.) *Crisis civilizatoria y superación del capitalismo*. México: UNAM, 2013.
-] Corominas, Joan y José Antonio Pascual. *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Madrid: Gredos, 2008.
-] Corominas, Joan y José Antonio Pascual. *Diccionario Crítico Etimológico Castellano e Hispánico, CE-F*. Madrid: Gredos, 1984.
-] Corominas, Joan. *Diccionario Crítico Etimológico Castellano e Hispánico, ME-RE*. Madrid: Gredos, 1985.
-] Corominas, Joan. *Diccionario Crítico Etimológico Castellano e Hispánico, MI-RI*. Madrid: Gredos, 1984.

- ┌ Corominas, Joan. *Diccionario Crítico Etimológico Castellano e Hispánico, RI-X*. Madrid: Gredos, 1983.
- ┌ David, Pascal. *Seminario Actualidad de Heidegger: Filosofía y Poesía*. Centro de Investigación y Docencia en Humanidades del Estado de Morelos, 2011.
- ┌ Descartes, René. *Discours de la méthode*. Paris : Gallimard, 1966.
- ┌ Descartes, René. *Discurso del método*. Barcelona: Gredos, 2014.
- ┌ Descartes, René. *Meditaciones metafísicas*. México: Porrúa, 2003.
- ┌ Dussel, Enrique. “El primer debate filosófico de la modernidad” en Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez (editores). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” [1300-2000]*. México: Siglo XXI, 2017.
- ┌ Esteva, Gustavo. “Tiempo de invención: la construcción social actual” en Daniel Inclán, Lucía Linsalata y Mónica Millán (coords.). *Modernidades alternativas*. México: UNAM, 2016.
- ┌ Fabian, Johannes. *Memory Against Culture*. Durham: Duke University Press, 2007.
- ┌ Gadamer, Hans-Georg. *Mito y razón*. España: Paidós, 1997.
- ┌ Galeano, Eduardo. *Las Palabras Andantes*. Buenos Aires: Catálogos, 2001.
- ┌ Guevara, Ernesto. *América Latina: despertar de un continente*. Bogotá: Ocean Sur, 2007.
- ┌ Gruzinski, Serge. *La Colonización de lo imaginario: Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. México: FCE, 2000.
- ┌ Gruzinski, Serge. *La Guerra de las imágenes: De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)*. México: FCE, 1994.
- ┌ Heidegger, Martin. *Carta sobre humanismo*. España: Alianza Editorial, 2013.
- ┌ Heidegger, Martin. *Chemins qui ne mènent nulle part*. Paris : Gallimard, 1986.
- ┌ Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*. México: FCE, 2010.
- ┌ Heidegger, Martin. *Serenidad*. Barcelona: Serbal, 1994.
- ┌ Hernández, Ascencio y Miguel León-Portilla. “Estudio introductorio” en Andrés de Olmos, *Arte de la lengua mexicana*. México: UNAM, 2002.
- ┌ Hernandez, Rodrigo y Rodolfo Oliveros. “Hacia una modernidad no capitalista. El potencial emancipatorio de las sociedades vernáculas” en Daniel Inclán, Lucía Linsalata y Mónica Millán (coords.) *Modernidades alternativas*. México: UNAM, 2016.
- ┌ Hesíodo. *Los trabajos y los días. La Teogonía. El escudo de Heracles*. Barcelona: Ediciones Omega, 2003.
- ┌ Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México-Buenos Aires: FCE, 1949.
- ┌ Husserl, Edmund. *Meditaciones cartesianas*. Madrid: Ediciones Paulinas: 1979.
- ┌ Illich, Iván. “El trabajo fantasma” en *Obras Reunidas II*. México: FCE, 2015.
- ┌ Inclán, Daniel. “Astillas del tiempo: sujeto e inteligibilidad histórica” en Daniel Inclán, Lucía Linsalata y Mónica Millán (coords.) *Modernidades alternativas*. México: UNAM, 2016.

- ∫ Inclán, Daniel, Lucía Linsalata y Margara Millan (comp.). *Modernidades alternativas*. Mexico: UNAM, 2016.
- ∫ Jeannet, Jean Robert. "En el espejo de la Escuelita Zapatista: por un sentido comun controversial" en Daniel Inclan, Lucía Linsalata y Margara Millan (coords.) *Modernidades alternativas*. Mexico: UNAM, 2016.
- ∫ Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Madrid: Gredos, 2010.
- ∫ Kant, Immanuel. *El conflicto de las facultades*. Madrid: Alianza Editorial 2003.
- ∫ Lenkersdorf, Carlos. *Los hombres verdaderos: voces y testimonios tojolabales*. Mexico: Siglo XXI editores, 2008.
- ∫ Lenkersdorf, Carlos. *Los hombres verdaderos: voces y testimonios tojolabales*. Mexico: Siglo XXI editores, 2012.
- ∫ León-Portilla, *La Filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. Mexico: UNAM 2006.
- ∫ Leyva, Claudia. "Culto dedicado a Totatzin. La tradición cultural mesoamericana en Tetelcingo, Morelos". *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*. Broda, Johanna y Catharine Good Eshelman (comp.). Mexico: UNAM, 2004.
- ∫ Loayza, Diego., "Corps ou me: d'Homre  Pythagore" en Jean-Christophe Goddard (dir.) *Le Corps*. Paris: Vrin, 1992.
- ∫ López Austin, Alfredo y Luis Millones. *Dioses del norte, dioses del sur, Religiones y cosmovisiones en Mesoamérica y los Andes*. Mexico: Era, 2008.
- ∫ Machado, Antonio. *Proverbios y Cantares*. Madrid: El Pa Clásicos del Siglo XX, 2003.
- ∫ Martí, José. *Nuestra América*. Mexico: Universidad de Guadalajara, 2002.
- ∫ Martínez-Marzoa, Felipe, *Historia de la Filosofía I*. España: Istmo, 2010.
- ∫ Menchaca, Martha. "Oral Traditions". University of Texas at Austin, 2017.
- ∫ Merleau-Ponty, Maurice. *La Fenomenología de la Percepción*. España: Planeta-Agostini, 1994.
- ∫ Mendieta, Gerónimo de, O.F.M. *Historia eclesiástica indiana*. Mexico: Joaquín García Icazbalceta, 1870.
- ∫ Mignolo, Walter. *El vuelco de la razón: diferencia colonial y pensamiento fronterizo*. Argentina: Ediciones del signo, 2011.
- ∫ Mignolo, Walter. *La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2007.
- ∫ Mignolo, Walter. *The darker side of the Renaissance*. United States of America: University of Michigan, 1995.
- ∫ Navarro, Mina. *Luchas por lo comun. Antagonismo social contra el despojo capitalista de los bienes naturales en Mexico*. Mexico: ICSYH-BUAP-Bajo Tierra, 2015.
- ∫ Nebrija, Antonio de. *Gramática sobre la lengua castellana*. Mexico: Academia Mexicana de la Lengua, 2014.
- ∫ Odgers, Olga. "Construcción del espacio y religión en la experiencia de la movilidad. Los Santos Patronos como vínculos espaciales en la migración Mexico/Estados Unidos". *Migraciones Internacionales*, enero- junio 2008: 5-26.

- ∫ Olmos, Andrés de. *Arte de la lengua mexicana*. México: UNAM, 2002.
- ∫ Osorio, Ignacio. *Floresta de gramática retórica y poética en Nueva España (1521 – 1767)*. México: UNAM, 1980.
- ∫ Saadjian, Dominique. “Sujet” en Philippe Arjakovsky, François Fedier y Hadrien France-Lanord. *Le Dictionnaire Martin Heidegger*. París : Cerf, 2013.
- ∫ Siméon, Rémi. *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*. México: Siglo Veintiuno – América Nuestra, 2010.
- ∫ Sousa Santos, Boaventura de. *Refundación del estado en América Latina: perspectivas desde una epistemología del Sur*. Bogotá: Universidad de los Andes-Siglo XXI, 2010.
- ∫ Spíndola, Octavio. “Espacio, territorio y territorialidad: una aproximación teórica a la frontera.” *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, septiembre-diciembre 2016: 27-56.
- ∫ Pabón, José. *Diccionario manual griego. Griego clásico-español*. España: VOX, 2004.
- ∫ Platón. *Banquete*. España: Gredos, 2010.
- ∫ Platón. *Crátilo*. España: Gredos, 2010.
- ∫ Trías, Eugenio. *Els habitants de la frontera. Sobre mètode, modernitat i crisi*. Barcelona: Ed. 62, 1985.
- ∫ Vecinos de Tetelcingo. *Historia del poblado de Tetelcingo antes Xochimilcatzingo y Zumpango*. México: Libertad bajo palabra: proyecto autónomo para el acopio y dispersión de nuestras voces e historias., 2020.
- ∫ Whorf, Benjamin Lee. *Language, thought and reality. Selected writings of Benjamin Lee Whorf*. Estados Unidos de América: Massachusetts Institute of Technology, 1956.

Electrónicas.

- ∫ Agraz Rubin, Estefanía. "El camino del Silencio". *Diaphora*, número 2, julio-diciembre 2017. México: Colegio de Morelos, ISSN 2594-0104, pp. 149-174. <<http://www.revistadiaphora.mx/wp-content/uploads/2018/01/Diaphora2.pdf>>
- ∫ Aldama y Guevara, José Agustín de. *Arte de la lengua mexicana*. México: Bibliotheca Mexicana, 1754. <<https://archive.org/details/artedelenguame00alda>>
- ∫ Alvar, Manuel. "Hacia los conceptos de lengua, dialecto y hablas". *Nueva Revista de Filología Hispánica*, año 15, no. 1/2 (enero-junio 1061. México: Colegio de México. <<https://www.jstor.org/stable/40297512>>
- ∫ Anders, Valentín. *Etimología de camino*. Etimologías de Chile, 2018. 18 de mayo de 2019. <<http://etimologias.dechile.net/?camino>>
- ∫ Anders, Valentín. *Etimología de método* Etimologías de Chile, 2018. 18 de mayo de 2019. <<http://etimologias.dechile.net/?yuxtapuesta>>
- ∫ Anders, Valentín. *Etimología de yuxtapuesta*. Etimologías de Chile, 2018. 8 de mayo de 2018. <<http://etimologias.dechile.net/?me.todo>>
- ∫ Arenas, Pedro de. *Manual de las lenguas castellana y mexicana*. Biblioteca mundial digital. 21 de octubre de 2020. <https://www.wdl.org/es/item/2836/view/1/4/https://archive.org/details/vocabularioenlen00moli/page/n1/mode/2up>
- ∫ Aristóteles. *Metafísica de Aristóteles, edición trinlingüe*. Madrid: Gredos, 1998. Recuperado el 18 de agosto de 2020. <https://www.academia.edu/43180033/Arist%C3%B3teles_Metaf%C3%ADsica_Edici%C3%B3n_triling%C3%BCe_por_Valent%C3%ADn_Garc%C3%ADa_Yebra_>
- ∫ Anunciación, Domingo de la. *Doctrina [Christ]iana breue y co[m]pendiosa por via de dialogo entre vn maestro y vn discípulo: sacada en la le[n]gua castellana y mexicana*. México: Ocharte, 1565. <<https://archive.org/details/doctrinachristia00domi/page/n3/mode/2up>>
- ∫ Anunciación, Juan de la. *Sermonario en lengua mexicana*. México: Antonio Ricardo, 1577. <<https://archive.org/details/sermonarioenleng00juan>>
- ∫ Barragán, Almudena. "Yásnaya Aguilar: "Las lenguas indígenas no se mueren, las mata el Estado mexicano". *El País* (México) 14 de marzo de 2019. 8 de enero de 2021. <https://verne.elpais.com/verne/2019/03/02/mexico/1551557234_502317.html>
- ∫ Bautista, Juan. *Libro dela miseria y breuedad de la vida del hombre: y de sus quatro postrimerías, en lengua mexicana*. México: Diego Lopez Daulos: 1604. <<https://archive.org/details/librodelamiseria01juan>>
- ∫ Bautista, Juan. *A Iesu Christo S.N. ofrece este Sermonario en lengua mexicana*. México: Diego Lopez Daulos: 1606.

- ∫ Boroditsky, Lera. "How does our language shape the way we think?". *Edge*, June 11th, 2009. Recuperado el 29 de julio de 2019. <<https://www.edge.org/print/node/21339>>
- ∫ Camus, Albert. "El exilio de Helena". *NanoPDF.com*. 18 de marzo de 2018. Recuperado el 18 de agosto de 2020. <https://nanopdf.com/download/el-exilio-de-helena_pdf>
- ∫ Carochi, Horacio. *Arte de la lengua mexicana con la declaración de los adverbios della*. México: Iuan Ruyz, 1645. <<https://archive.org/details/artedelalenguame00caro>>
- ∫ Carochi, Horacio. *Compendio del arte de la lengua mexicana*. México: Biblioteca Mexicana, 1759. <<https://archive.org/details/compendiodelarte00caro/page/n5/mode/2up>>
- ∫ Chimalpopoca, Faustino. *Epítome ó modo fácil de aprender el idioma nahuatl ó lengua mexicana*. México, Murguía, 1869. <<https://archive.org/details/epitomemodofcild00gali/page/n3/mode/2up>>
- ∫ Comte, Auguste. *Cours de philosophie positive*. La Gaya Scienza, 2012. 25 de febrero de 2019. <http://www.ac-grenoble.fr/PhiloSophie/old2/file/comte_khodoss.pdf>
- ∫ Cortés y Zedeño, Jerónimo Tomás de Aquino. *Arte, vocabulario y confesionario en el idioma mexicano: como se usa en el Obispado de Guadalaxara*. México: Colegio Real de San Ignacio de la Puebla de los Ángeles, 1765.
- ∫ David, Pascal. "¿Qué quiere decir leer? Un acercamiento a la lectura, uno de los caminos". *Diaphora*, no. 1, enero-junio 2017. México: El Colegio de Morelos.
- ∫ "Dialecto". *Diccionario de la Lengua Española*. Madrid: Real Academia Española. <<https://dle.rae.es>>. Recuperado el 8 de agosto de 2019.
- ∫ Díaz, José Antonio. "Lengua, cosmovisión y mentalidad nacional". *Revista electrónica de estudios filológicos*, no. 7, junio 2004. Recuperado el 18 de octubre de 2020. <<https://www.um.es/tonosdigital/znum7/estudios/clengua.htm>>
- ∫ Ferrater Mora, José. *Diccionario de Filosofía*. Germán Vargas Guillén, 2011. 8 de abril de 2022. <<https://profesorvargasguillen.files.wordpress.com/2011/10/jose-ferrater-mora-diccionario-de-filosofia-tomo-ii.pdf>> y <<https://profesorvargasguillen.files.wordpress.com/2011/10/jose-ferrater-mora-diccionario-de-filosofia-tomo-i.pdf>>
- ∫ Galeano, Eduardo. *Eduardo Galeano: ¿Para qué sirve la Utopía?* Youtube.com, 2011. 28 de diciembre de 2017. <<https://www.youtube.com/watch?v=GaRpIBj5xho>>
- ∫ Gaona, Juan de. *Colloquios de la paz, y tranquilidad christiana, en lengua mexicana*. México: Pedro Ocharte, 1582. <<https://archive.org/details/colloquiosdelapa00gaon/page/n3/mode/2up>>
- ∫ Gobierno del Estado Libre y Soberano de Morelos. *Periódico Oficial, "Tierra y Libertad"* (5563). México: Estado Libre y Soberano de Morelos, 2017.
- ∫ Gómez, Jessica. "Tetelcingo: una lucha por su territorio". *El tlacuache* 935 (2020). Instituto Nacional de Antropología e Historia. México: 3-6.

-] Google. (2019). [Mapa de Tetelcingo, Morelos en Google maps]. Recuperado el 26 de septiembre de 2019, de: <https://www.google.com/maps/place/Tetelcingo,+62751+Cuaautla,+Morelos/@18.8690062,-98.9398063,15z/data=!3m1!4b1!4m5!3m4!1s0x85ce6eae8eaf8a8b:0xc868576513b08920!8m2!3d18.8707658!4d-98.9307141>
-] Guerra, Juan. *Arte de la lengua mexicana según la acostumbra[n] hablar los Indios en todo el Obispado de Guadalupe*. México: 1692. <<https://archive.org/details/artedelalenguame00guer/page/n1/mode/2up>>
-] Guzmán, Alejandro. “Los orígenes de la noción de sujeto de derecho”. *Revista de estudios histórico-jurídicos*, número 24, 2002. Chile: Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, ISSN 0716-5455, pp. 151-247. <<https://dx.doi.org/10.4067/S0716-54552002002400007>>
-] Gutiérrez, Giovanni. “Sobre el concepto de mimesis en la Antigua Grecia”. *Byzantion Nea Hellás*, número 35, 2016. Chile: Universidad de Chile, pp. 97-106. <<https://www.scielo.cl/pdf/byzantion/n35/art05.pdf>>
-] Heidegger, Martin. *Construir, habitar, pensar*, 1951. 11 de febrero de 2018. <<http://www.geoacademia.cl/docente/mats/construir-habitar-pensar.pdf>>
-] Heidegger, Martin. *La pregunta por la técnica*. 18 de mayo de 2020. <<https://revistafilosofia.uchile.cl/index.php/RDF/article/download/45002/47085/>>
-] Hernández, Ascencio. “Fray Alonso de Molina y el proyecto indigenista de la orden seráfica”. *EHN*, número 36, enero-junio 2007, pp. 63-81. <https://web.archive.org/web/20110716192458/http://www.ejournal.unam.mx/ehn/ehn36/EHN003600002.pdf>
-] “Idioma”. *Diccionario de la Lengua Española*. Madrid: Real Academia Española. <https://dle.rae.es>. Recuperado el 8 de agosto de 2019.
-] Instituto Nacional de Lenguas Indígenas /INALI. “Familia Yuto-nahua” en *Atlas de las lenguas indígenas nacionales de México*, 2016. Recuperado el 26 de septiembre de 2019. <<https://atlas.inali.gob.mx/familias/mapa/02#>>
-] Instituto Nacional de Lenguas Indígenas /INALI. “Yuto-nahua” en *Acervo de lenguas indígenas nacionales*. Recuperado el 26 de septiembre de 2020. <<http://alin.inali.gob.mx/xmlui/handle/123456789/2>>
-] Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas / INPI. “Nahuas de Morelos – Etnografía” en *Atlas de los pueblos indígenas de México*, 2018. Recuperado el 26 de septiembre de 2019. <http://atlas.cdi.gob.mx/?page_id=5642>
-] Lawrence, T.E. *The Seven Pillars of Wisdom*. LimpidSoft, 2019. Recuperado el 18 de octubre de 2019. <<http://www.limpidsoft.com/small/sevenpillars.pdf>>
-] Langacker, Ronald- *An Overview of Uto-Aztecan Grammar*. Studies in Uto-aztecan Grammar, volumen 1. Texas: Summer Institute of Linguistics – University of Texas at Arlington, 1977.

- <<https://www.sil.org/system/files/reapdata/13/21/49/132149795776767061759571641993127254845/21478.pdf>>
-] Langacker, Ronald. *Modern Aztec Grammatical Sketches*. Studies in Uto-aztecan Grammar, volumen 2. Texas: Summer Institute of Linguistics – University of Texas at Arlington, 1977. <<https://www.sil.org/system/files/reapdata/10/10/56/101056940325071823717617211017656371974/15223.pdf>>
-] Lema-Hincapié, Andrés. “La carta de Kant a Marcus Herz: 21 de febrero de 1772”. *Praxis Filosófica*. no. 18. Ene.-jun. 2004: 59-78. 18 de agosto de 2020. <<https://core.ac.uk/download/pdf/267166991.pdf>>
-] León-Portilla, Miguel. “Investigaciones etno-lingüísticas entre hablantes de náhuatl y otras lenguas yuto-aztecas”. *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 15, 1982. <<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn15/226.pdf>>
-] León-Portilla, Miguel y Ascensión H. de León-Portilla. *Las primera gramáticas del Nuevo Mundo*. México: FCE, 2013. <<https://e-books.fondodeculturaeconomica.com/a4b9c900-e0a8-49e3-bba9-bac359b7e13c>>
-] “Lengua”. *Diccionario de la Lengua Española*. Madrid: Real Academia Española. <https://dle.rae.es>. Recuperado el 8 de agosto de 2019.
-] Marian, Viorica y Margarita Kaushanskaya. “Words, feelings and bilingualism: Cross-linguistic differences in emotionality of autobiographical memories.” *Ment Lex*. National Institute of Health, December 4th, 2009, <<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC2788822/>>
-] Mignolo, Walter. “Nebrija in the New World: The Question of the Letter, the Colonization of Amerindian Languages, and the Discontinuity of the Classical Tradition”. *L’Homme*. 32e Anné, no. 122/124. (abril - diciembre 1992). *La Redécouverte de l’Amérique*, pp. 185-207. <https://www.jstor.org/stable/25133128?read-now=1&seq=17#page_scan_tab_contents>
-] Mignolo, Walter. “On the Colonization of Amerindian Languages and Memories: Renaissance Theories of Writing and the Discontinuity of the Classical Tradition”. *Comparative Studies in Society and History*. Vol. 34, no. 2, (abril 1992). Cambridge, pp. 301-330. <https://www.jstor.org/stable/178948?read-now=1&seq=1#metadata_info_tab_contents>
-] Mijangos, Juan de. *Espejo divino en lengua mexicana*. México: 1607. <<https://archive.org/details/espeiodivinoenle00mija/page/n3/mode/2up>>
-] Molina, Alonso de. *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*. México: Spinola, 1571. <<https://archive.org/details/vocabularioenlen00moli/page/n1/mode/2up>>

- More, Thomas. *Utopia*. New York: 2012. 28 de diciembre de 2017. <<http://theopenutopia.org/wp-content/uploads/2012/09/Open-Utopia-fifth-poofs-facing-amended.pdf>>
- Olmos, Andrés de. *Arte y vocabulario en lengua mexicana*. BYU Library: Digital Collections, 2020. <<https://cdm15999.contentdm.oclc.org/digital/collection/p15999coll16/id/62052>>
- Palma, Miguel Trinidad. *Gramática de la lengua azteca o mejicana: escrita con arreglo al programa oficial para que sirva de texto en las escuelas normales del estado*. México: Corona, 1886. <<https://archive.org/details/gramaticadelalen00palm/page/n3/mode/2up>>
- Paz y Sánchez, Mariano. *El Evangelio de S. Lucas, del latín al mexicano ó mejor nahuatl*. Londres: Samuel Bagster, 1833. <<https://archive.org/details/elevangeliodeslu00pazy/page/n5/mode/2up>>
- Pérez, Manuel. *Arte de el idioma mexicano*. México: Francisco de Rivera Calderos, 1713. <<https://archive.org/details/artedeelidiomame00prez/page/n1/mode/2up>>
- Pittman, Richard. *A grammar of Tetelcingo (Morelos) Nahuatl*. University of Pennsylvania: ProQuest Dissertations. Recuperado 18 de agosto de 2019. <<https://search.proquest.com/docview/301983923/?pq-origsite=primo>>
- Porkony, Julius. *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*. Vol. 3. Bern: Francke, 1959. 8 de marzo de 2017 <<https://archive.org/details/indogermanisches03pokouoft>>
- Rincón, Antonio del. *Arte mexicana* por Antonio del Rincón. México: Pedro Balli, 1595. <<https://archive.org/details/artemexicana00rinc/page/n3/mode/2up>>
- Rosales y Malpica, Francisco. *Gramatica teorico-practica de la lengua mexicana: Obra utilissima, contiene las reglas suficientes para hablar con perfeccion, y en poco tiempo este precioso idioma*. México: Alarcón, 1873. <<https://archive.org/details/gramaticateorico00rosa/mode/2up>>
- Sahagún, Bernardino de. *Psalmodia christiana, y sermonario de los sanctos del año, en lengua mexicana*. México: Pedro Ocharte, 1583. <<https://archive.org/details/psalmodiachristi00saha>>
- Segura, Santiago. *Lexicón etimológico y semántico del Latín y las voces actuales que proceden de raíces latinas o griegas*. España: Universidad de Deusto, 2014. Recuperado 18 de marzo de 2020. <<https://tinyurl.com/yaesjo4t>>
- Suprema Corte de Justicia de la Nación. "Ordena SCJN realizar consulta indígena para la creación de municipio en el Estado de Morelos". *SCJN*. 18 de agosto de 2020. <<https://www.internet2.scjn.gob.mx/red2/comunicados/noticia.asp?id=5967>>
- Vázquez Gastelu, Antonio. *Arte de lengua mexicana*. México: Diego Fernández de León, 1689. <<https://archive.org/details/artedelenguamexi01vzqu/page/n3/mode/2up>>
- Torres, Macario. *Estudios gramaticales sobre el 'nahuatl'*. México: Eusebio Oretga, 1887. <<https://archive.org/details/estudiosgramatic00torr/page/n3/mode/2up>>

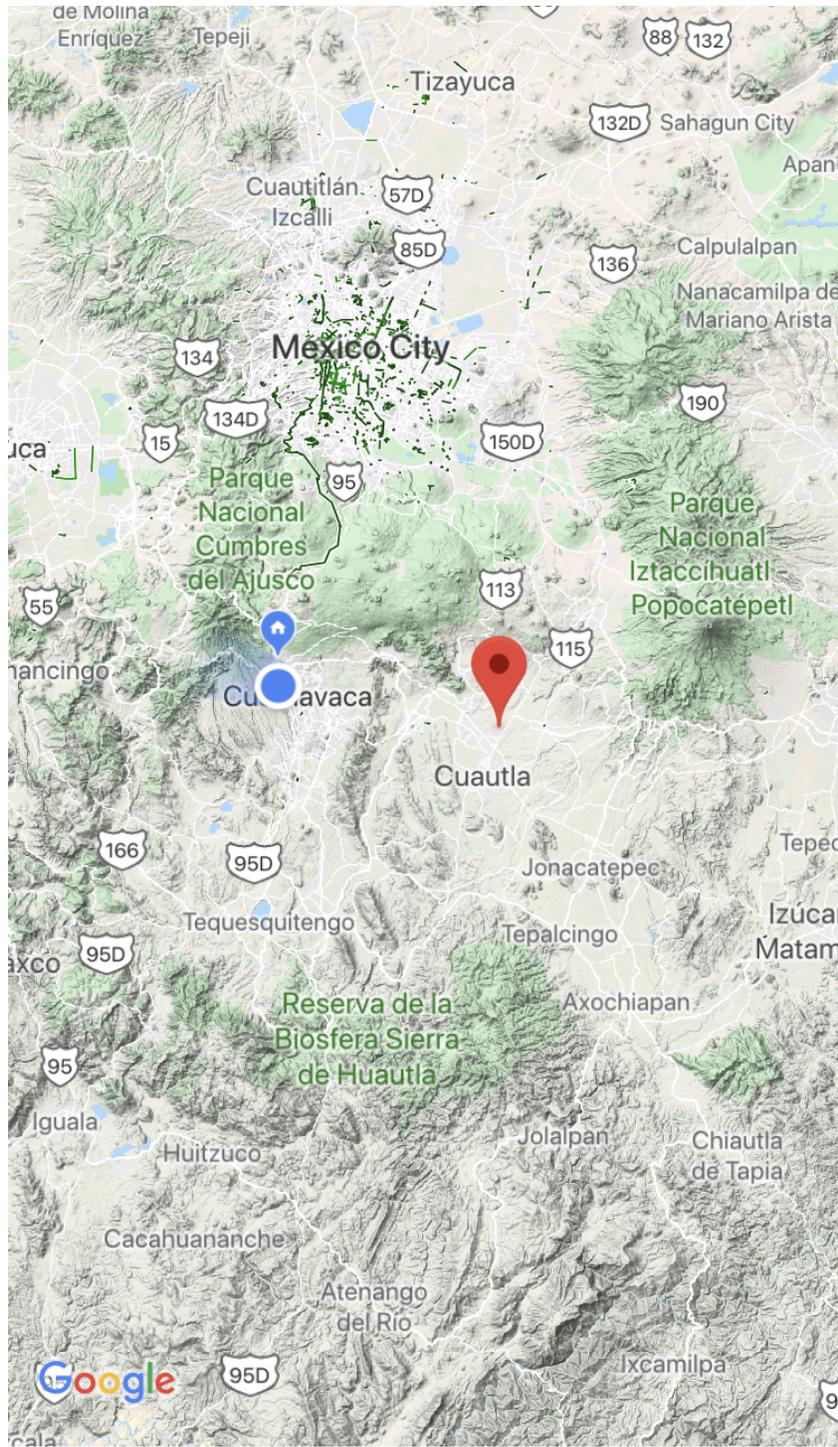
- ∫ Tuggy, David. "Mösiehuali: Náhuatl o mexicano de Tetelcingo, Morelos" en *Summer Institute of Linguistics*. 2019. Recuperado el 17 de octubre de 2019. <www.mexico.sil.org/es/lengua_cultura/nahuatl/mosiehuali-nhg>
- ∫ Zambrano, Marcelo. "Las nociones de poiesis, praxis, y techné en la producción artística." *Índex* no. 7 Quito. 2019. <<http://scielo.senescyt.gob.ec/pdf/indexpuce/n7/2477-9199-indexpuce-07-40.pdf>>
- ∫ Zavala, Lauro. "La elipsis del narrador fractal: el rigor en "Del rigor en la ciencia". *La Colmena: Revista de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos*, n°. 29, 2001. <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6147883>>

Audiovisuales.

- ∫ *El maíz en tiempos de guerra: Hacer milpa es un acto de resistencia, profundamente político.* Dir. Alberto Cortés. BataclanCine, Foprocine, El barandal, Bambú Audiovisual, TV UNAM, 2016.

ANEXO 1.

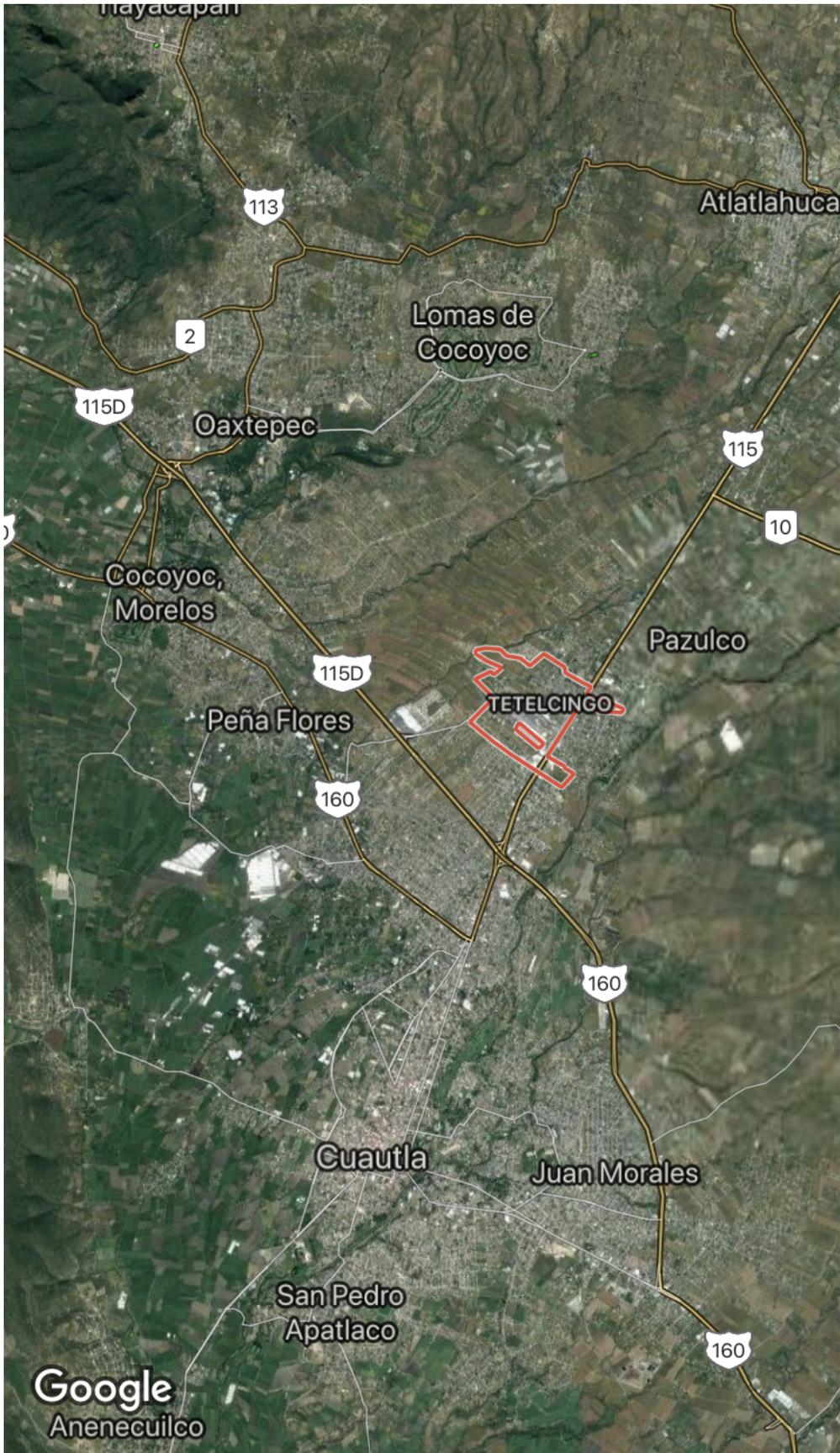
Dicha tierra y dicho territorio, en el sentido antedicho, está delimitado por la siguiente geografía que presentamos en varias imágenes a continuación:



Ubicación Tetelcingo, Morelos (vista terreno) SEQ
Ubicación_Tetelcingo,_Morelos * ARABIC 1



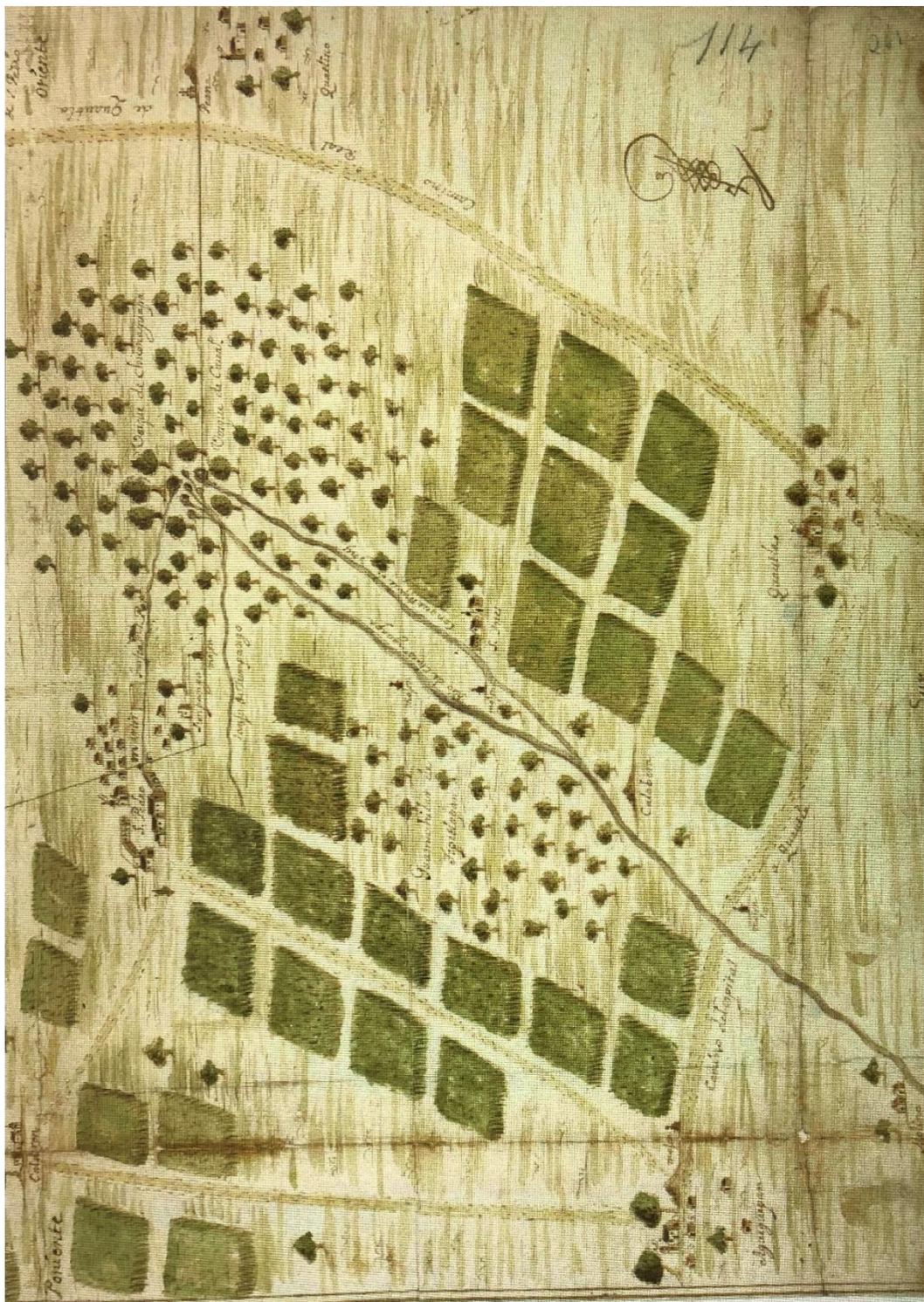
Ubicación Tetelcingo, Morelos (vista predeterminada) SEQ
Ubicación_Tetelcingo,_Morelos * ARABIC 2



Ubicación Tetelcingo, Morelos (vista satelital) SEQ
Ubicación_Tetelcingo,_Morelos * ARABIC 3



Ubicación Tetelcingo, Morelos (vista satelital) SEQ
Ubicación_Tetelcingo,_Morelos * ARABIC 4



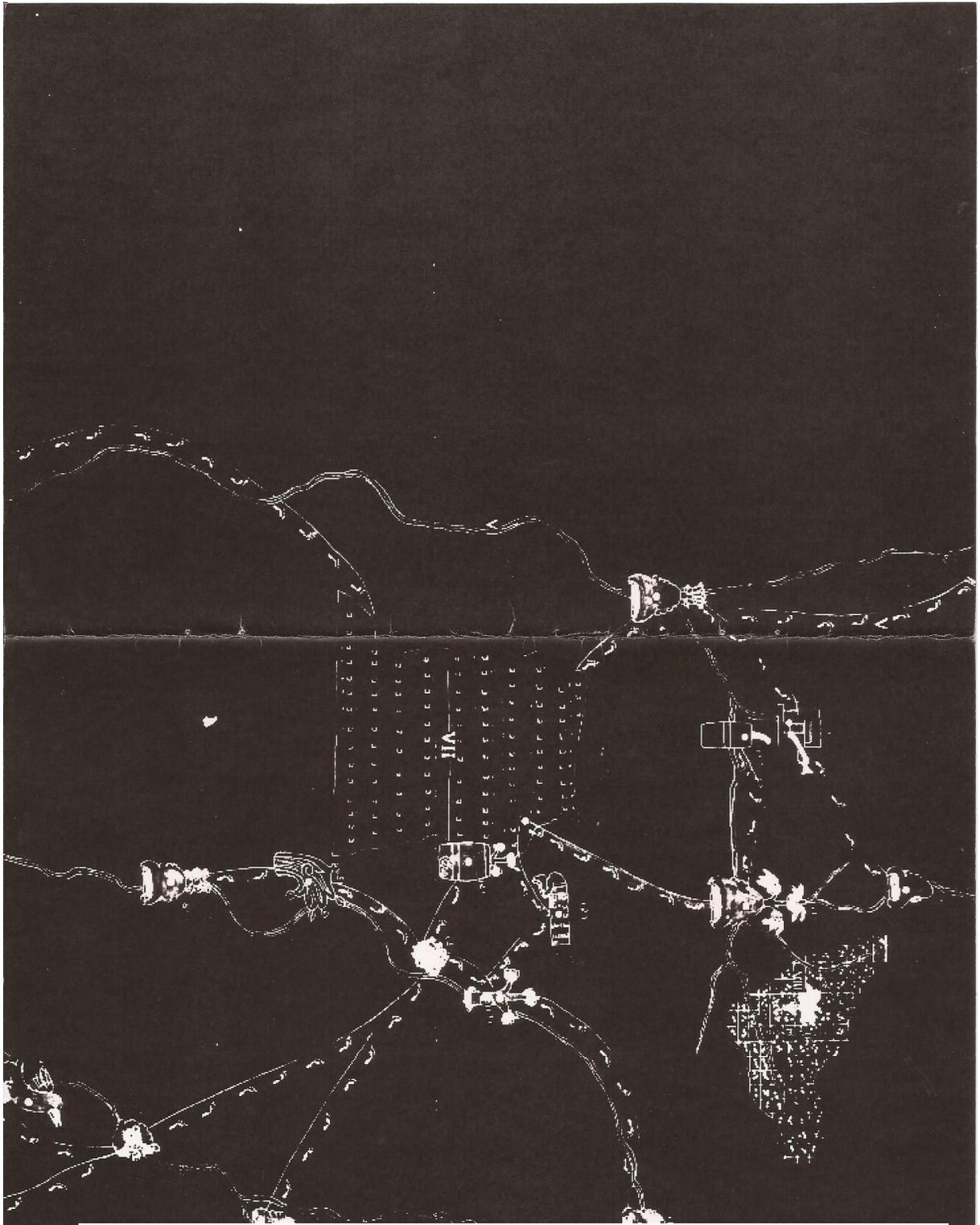
Tetelcingo, San Pedro Mártir y Cuautla, Morelos (AGN, 2019) SEQ
Tetelcingo,_San_Pedro_Mártir_y_Cuautla * ARABIC 1



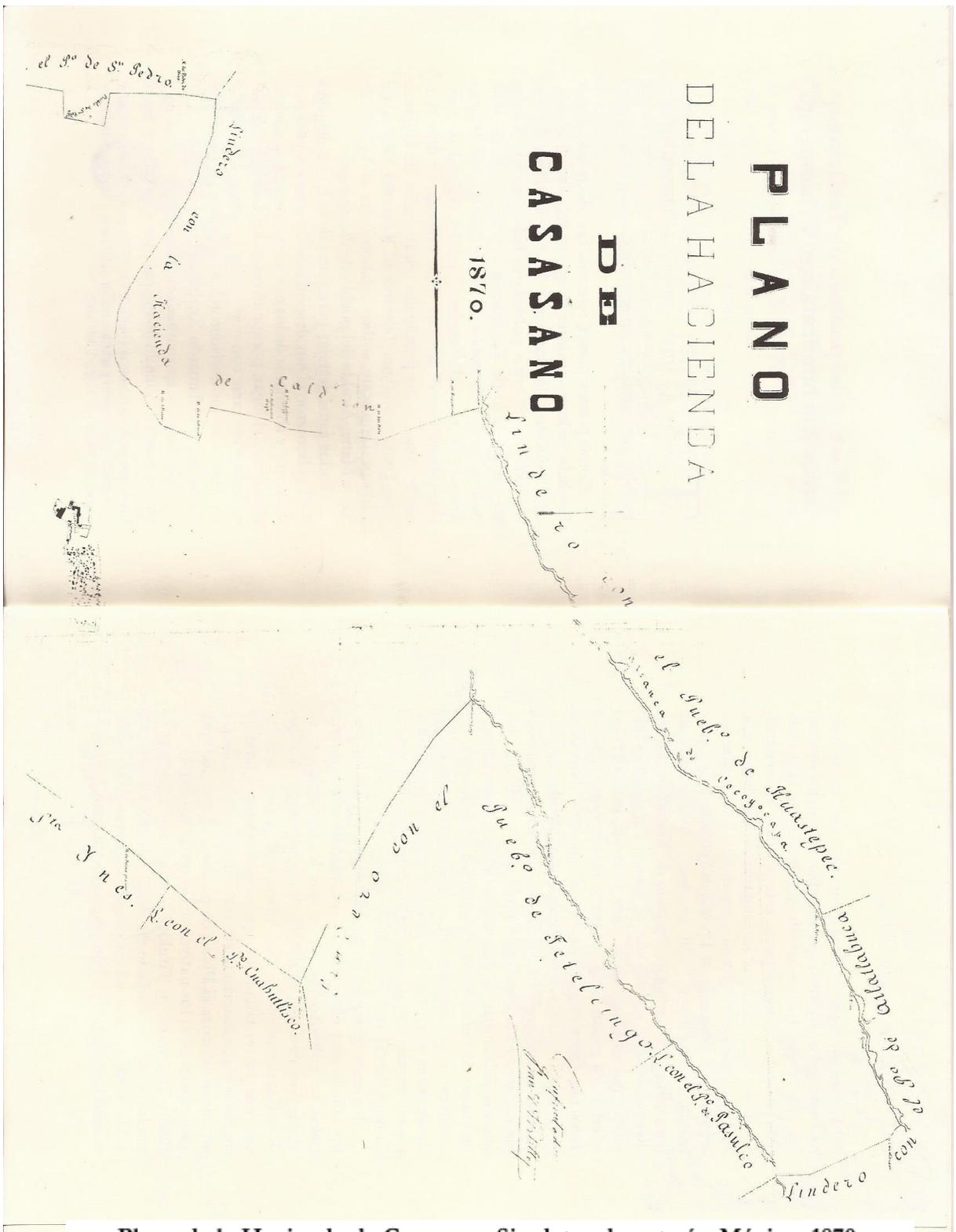
Tetelcingo, San Pedro Mártir y Cuautla, Morelos (AGN, 2019) SEQ
Tetelcingo_San_Pedro_Mártir_y_Cuautla * ARABIC 3

Estas tres imágenes anteriores son del mismo mapa que se encuentra en el centro ceremonial de Tetelcingo.

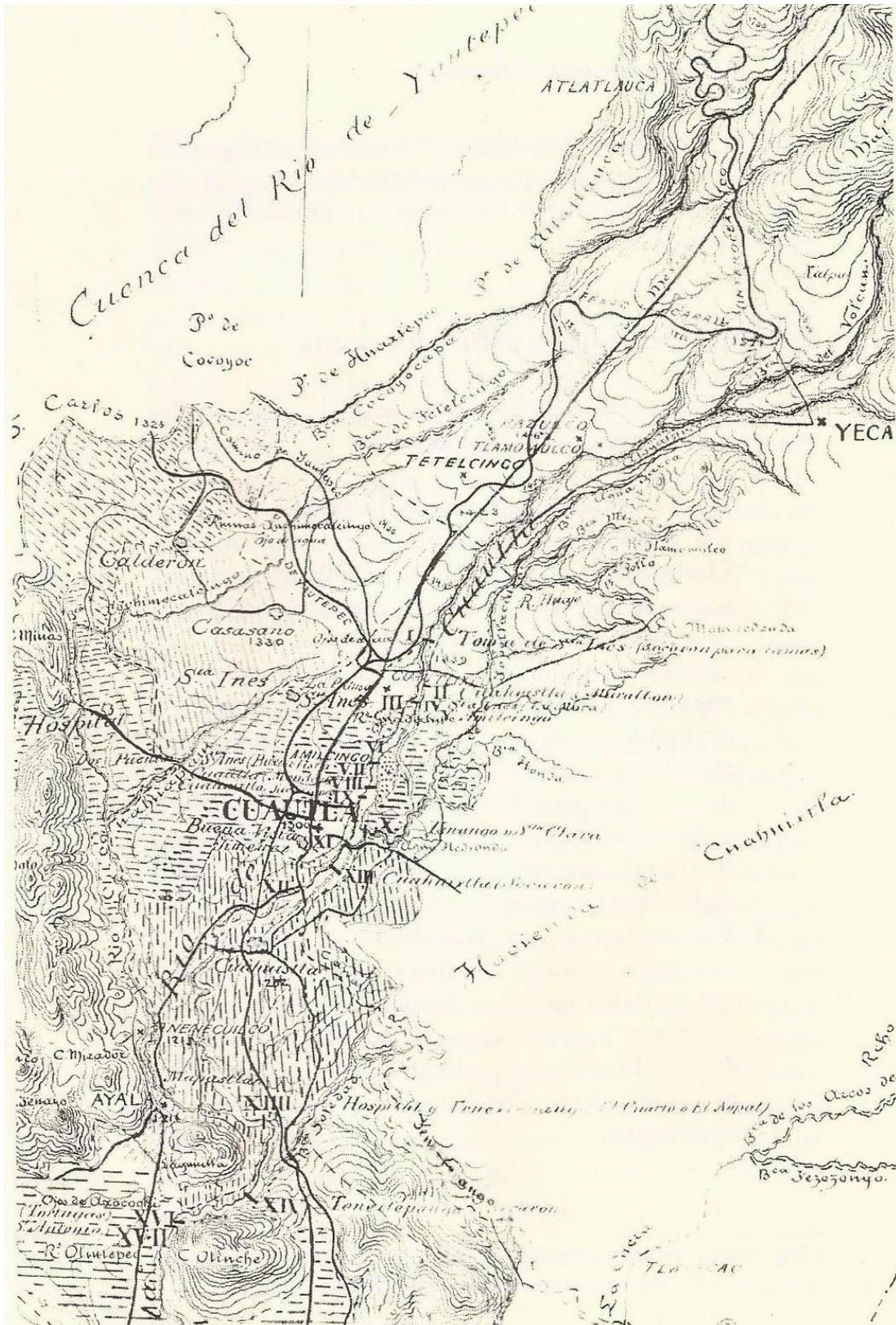
Anexo 2.



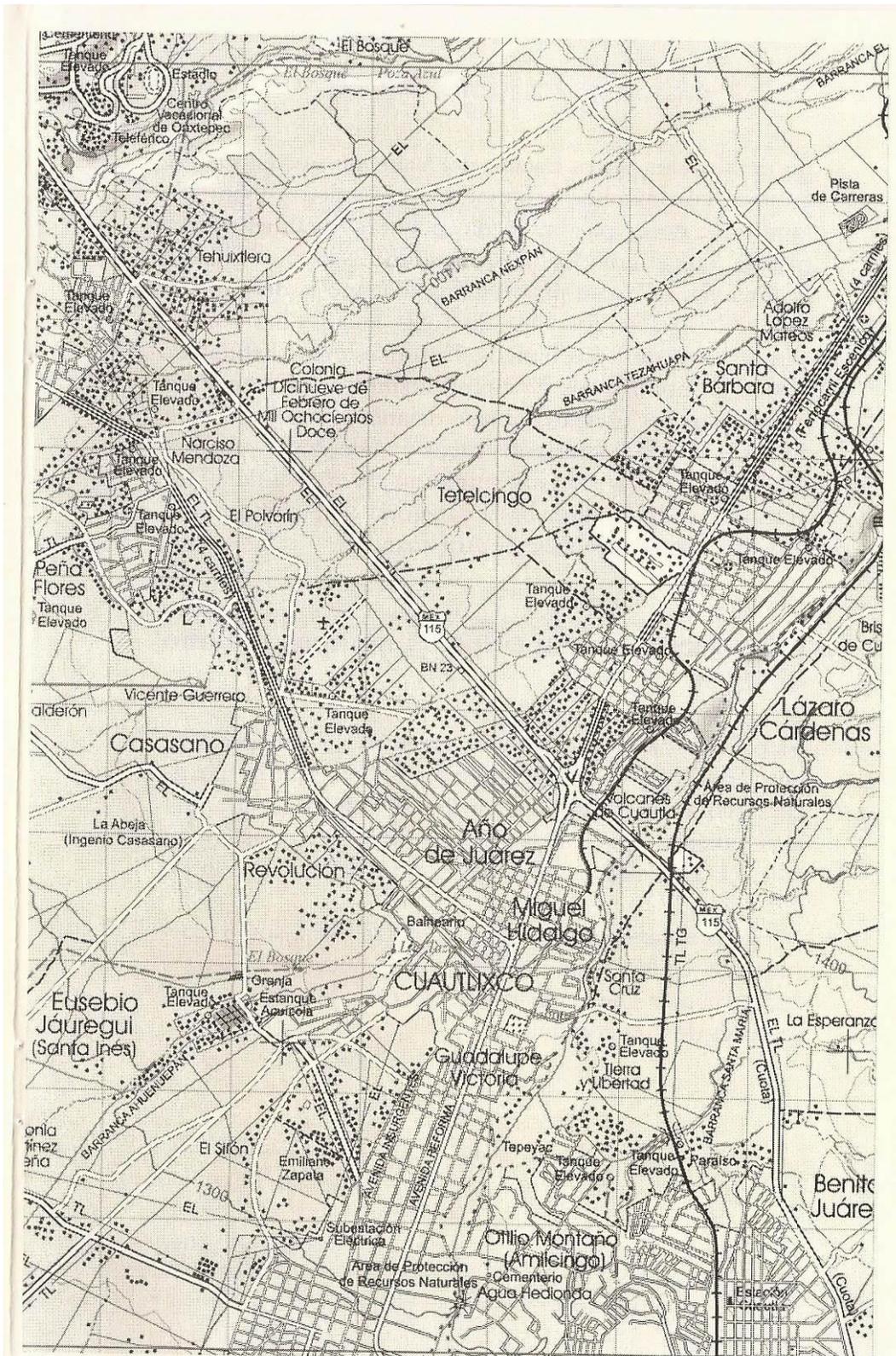
Plano ideográfico del Señorío de Huaxtepec, año de 1376. Formado por el Dr. Guillermo Tellez quien lo dedica a la Sociedad de Geografía y Estadística. México, enero de 1907. (Vecinos de Tetelcingo, 2020).



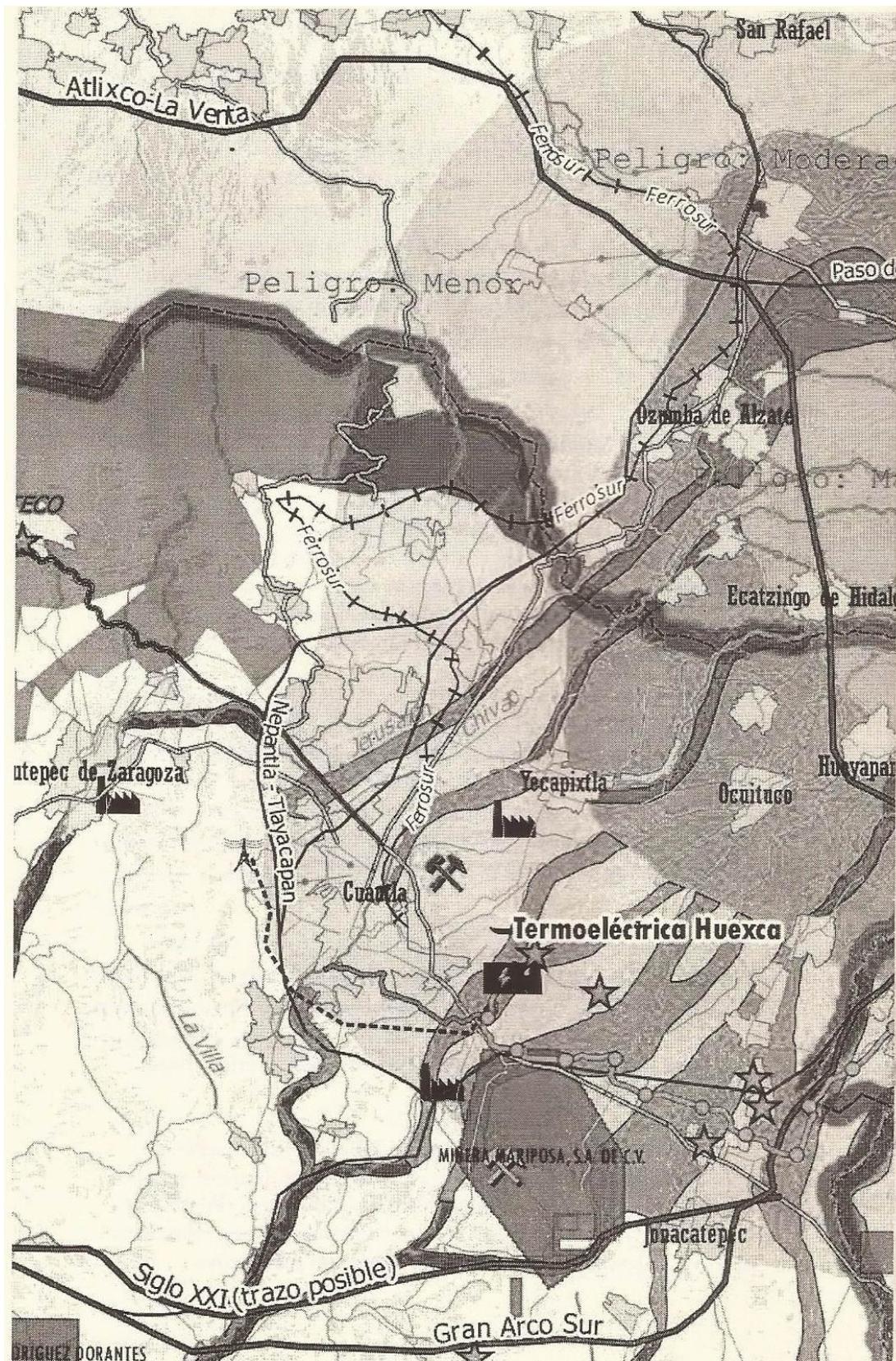
Plano de le Hacienda de Casasano. Sin datos de autoría. México, 1870.
 (Vecinos de Tetelcingo, 2020: 6-7).



Plano del Río de Cuautla y afluentes principales con las diversas tomas de agua existentes y la indicación de los terrenos que se pueden regar todavía en el trayecto en el estado de Morelos. Firmado por Aurelio Almazán. México, 1906. (Vecinos de Tetzucingo, 2020: 9).

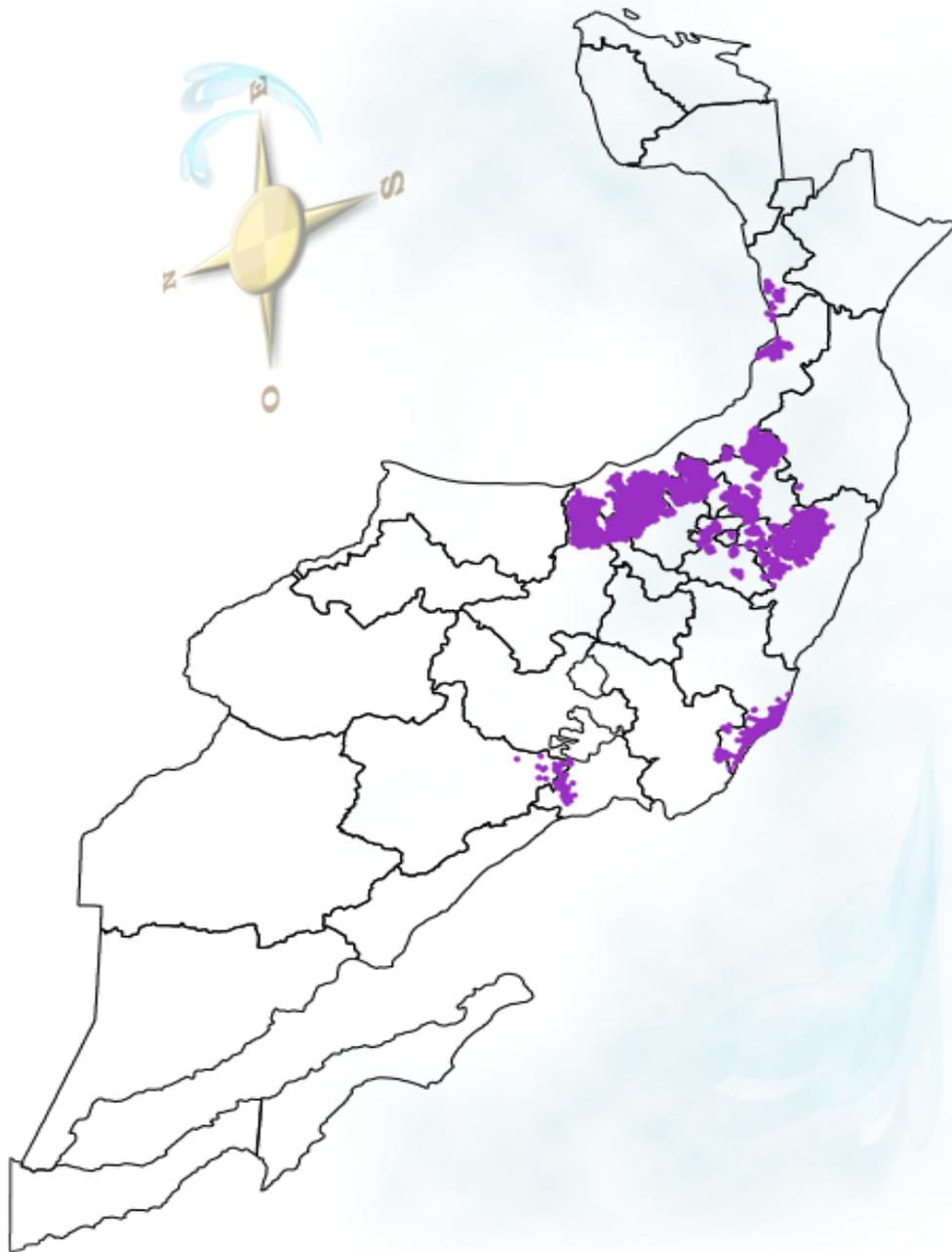


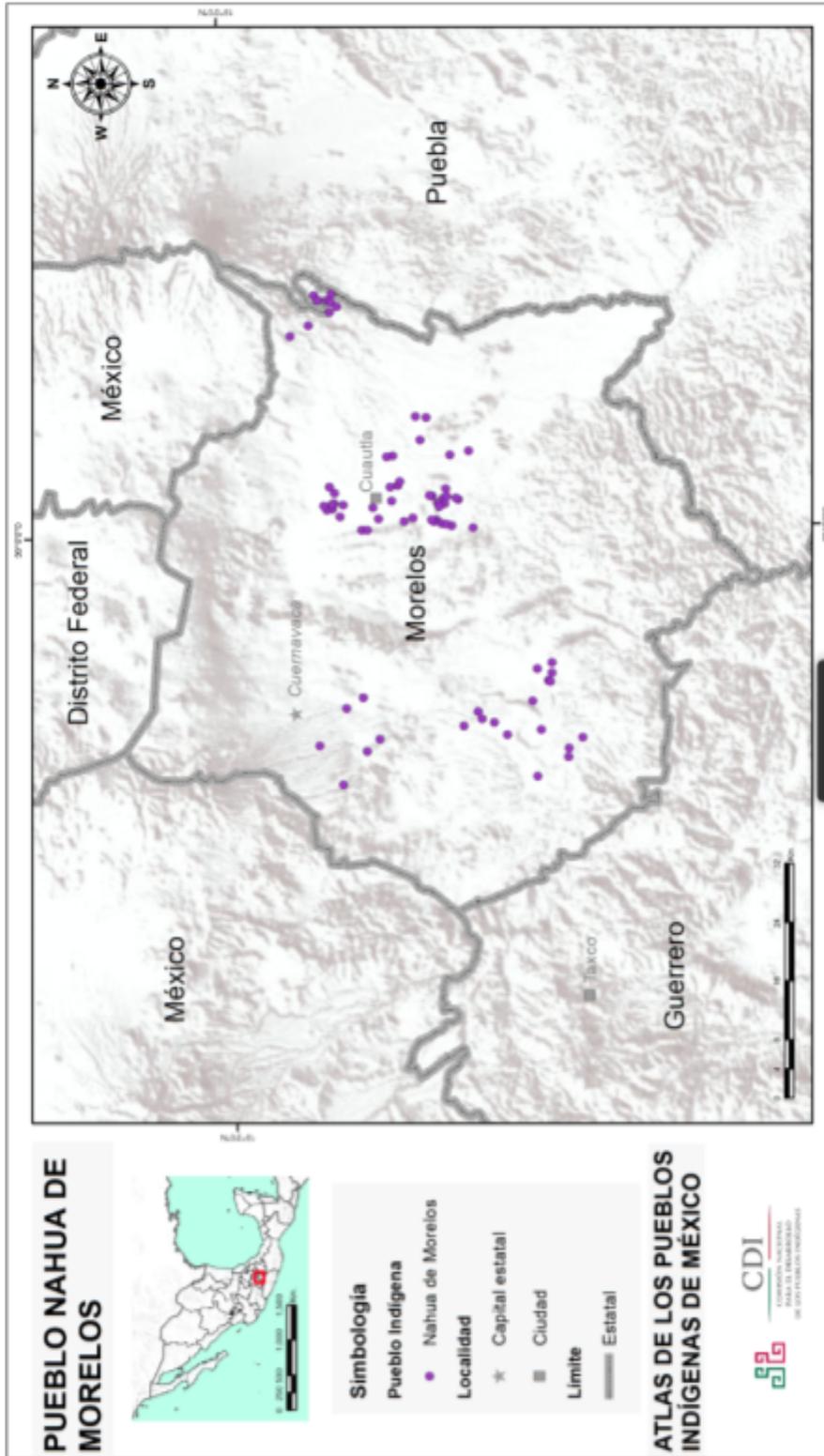
Carta topográfica, Cautla E14B51, INEGI, México, 1982. (Vecinos de Tetelcingo, 2020: 21).



Megaproyectos, Proyecto Integral Morelos. Elaboración de Asamblea Nacional de Afectados Ambientales, Jóvenes ante la Emergencia Nacional, la Asamblea Social del Agua (Puebla), el Centro Fray Julián Garcés, Derechos Humanos y Desarrollo Social (Tlaxcala). Tomado de Gietas, medio para armar. (Vecinos de Tetelcingo, 2020: 24).

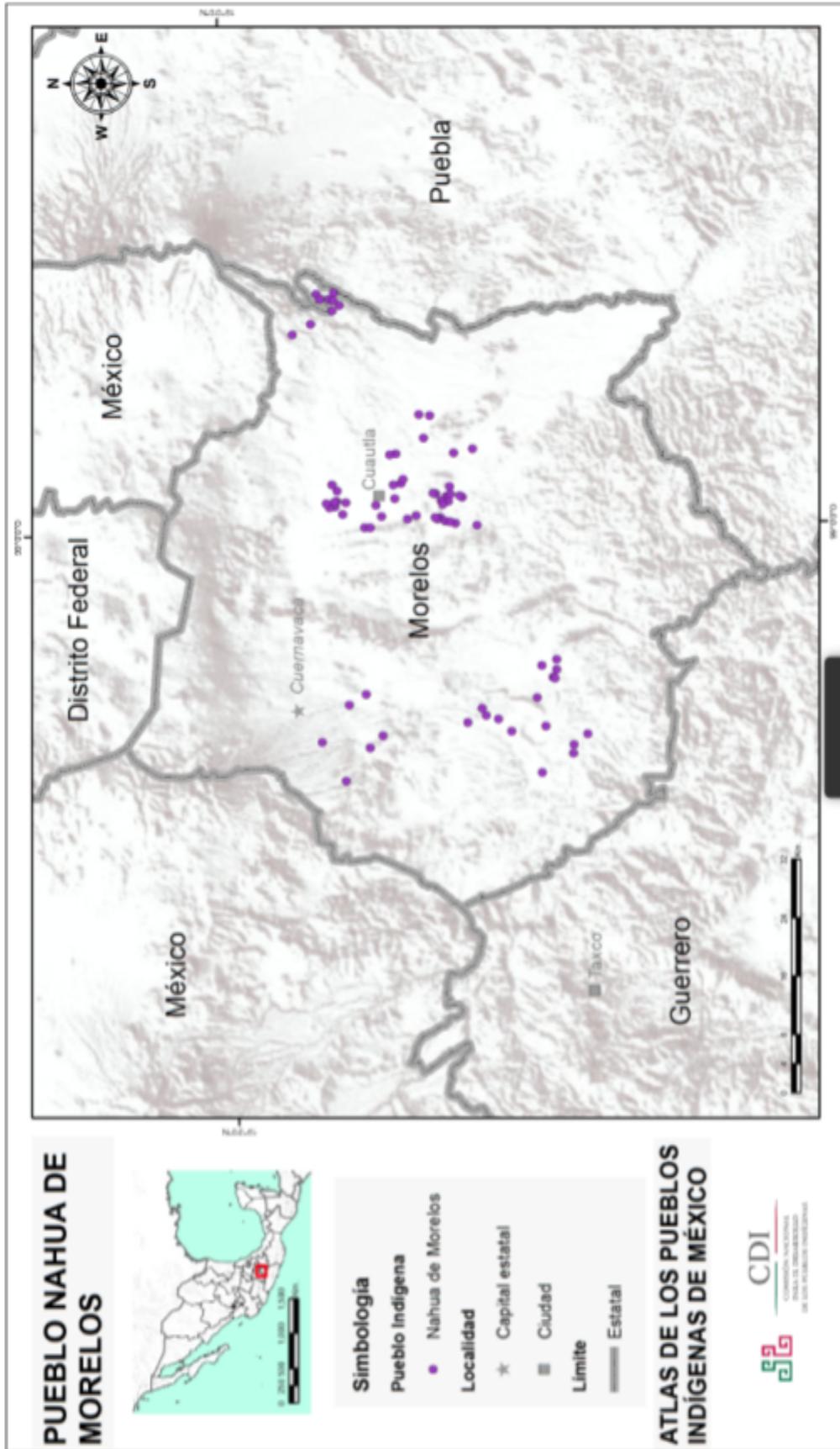
Atlas de la lengua nahua, México (INALI, 2016) SEQ
Atlas_lengua_nahua,_México_(INALI,_2016) * ARABIC 1



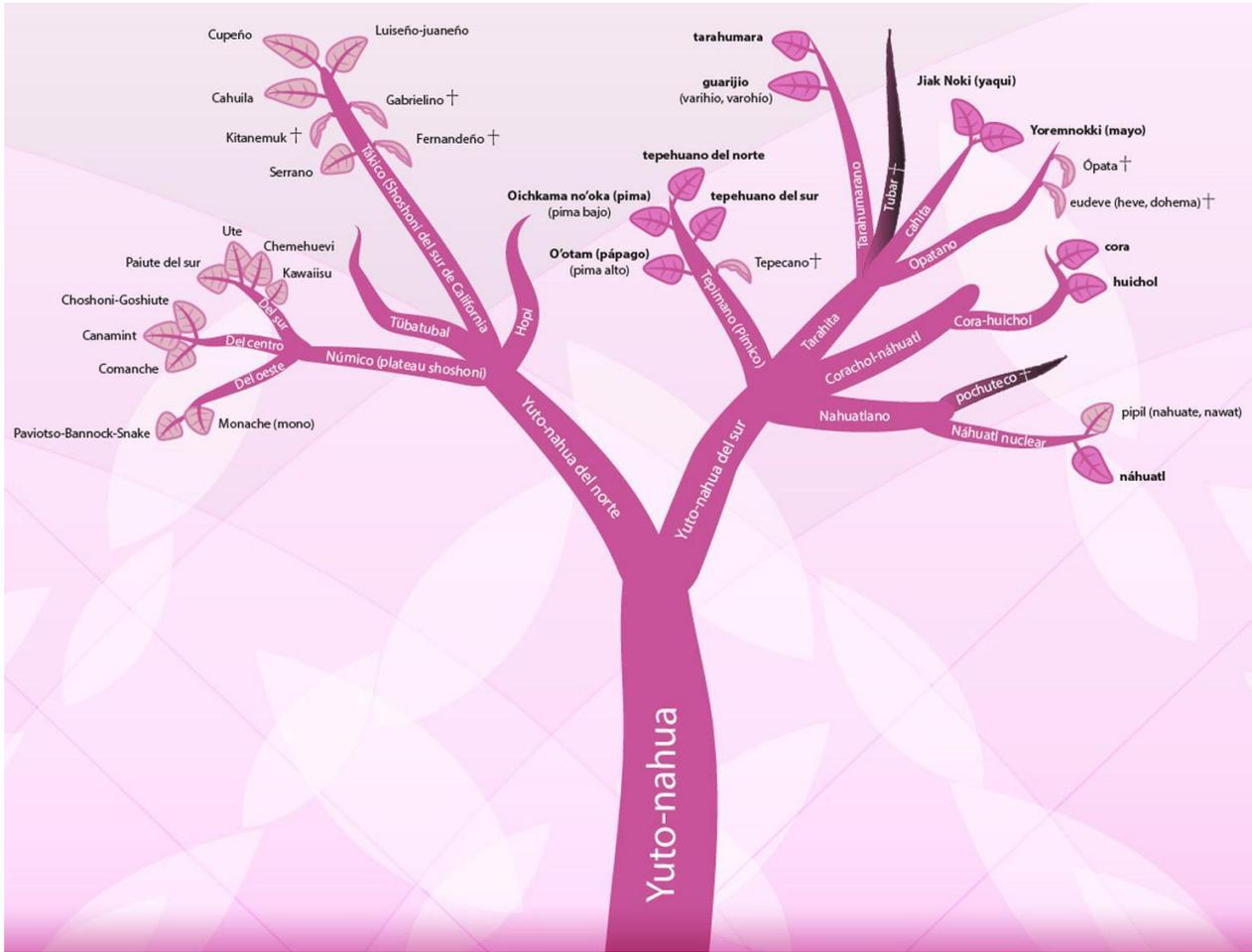


Mapa INPI (2018) Nahuas de Morelos SEQ

México INPI (2018) Atlas de los Pueblos Indígenas de México



Mapa INPI (2018) Nahuas de Morelos SEQ



Atlas lengua nahua, México (INALI, 2016) SEQ
 Atlas_lengua_nahua,_México_(INALI,_2016) * ARABIC 2

ANEXO 3.

| | |
|---|---|
| Nanappoaltetl. de ochenta en ochenta, o cada vno ochenta. | Nappoalcan. en ochenta partes. |
| Nanatzca. rechinar, o eruxir algo. Preterito. onanatzcac. | Nappoalpilli. mil y feys cientos pliegos de papel, o de mantas, esteras, o de cosas semejantes llanas y delgadas. |
| Nanatzca. nino. pararse gordo, o engordarse. Preterito. oninonanatzco. | Nappoallamanthi. ochenta cosas, partes, o pares. |
| Nanauati. bu. Lobo. | Nappoalli. ochenta. |
| Nanauati. ni. tener bubas. Preterito. oninanauatic. | Nappoalpa. ochenta veces. |
| Nanauatia. nic. açomar perro. Preterito. onicnanauati. | Nappoalpa ixquich. ochenta tanto. |
| Nanauatia. nite. aconsejar, o acudir. Preterito. onitenanauati. | Nappoaltetl. ochenta. |
| Nanauatia. nino. hacer testamento, o mandar algo de palabra antes de la muerte. Preterito. oninonanauati. | Naranja quauhtla. naranjal. |
| Nanauatilia. nite. psuadir que hagan mal a otro. Preterito. onitenanauatili. | Naranja quauhtl. naranjo. |
| Nanauatlotiuh. albacea. | Naranja xocotl. naranja. |
| Nanauatl. bubas. | Naranjo ycueponca. azahar. |
| Nanauh. mi. mercaderia. | Naranjo ixochio. idem. |
| Nanauhcan. encada quatro partes. | Nauac. no. pardemi. o conmigo. |
| Nanauhyotl. mercaderia. | Nauac. quauh. perde los arboles. &c. |
| Nanauhuetl. de quatro en quatro, o cada vno quatro. | Nauaitoa. nic. declarar o interpretar el latin en lengua vulgar, o cosa semejante. Preterito. onicnauaitoa. |
| Nanauhlanantitui. ti. yr de quatro en quatro. | Nauaalua. nite. motejar a otro de algun defecto. Preterito. onitenauaalua. |
| Nanauhluhtia. ri. cada vez q voy a algunas casass o partes, tardó, o estoy encada vna dellas quatro dias. | Naualcalaqui. ni. entrar dismulado, con cautela y secretamente, en algun lugar. Preterito. oninaualcalac. |
| Nanauhluhtica. de quatro en quatro dias, o cada quatro dias. | Naualcalaquiliztli. entrada de esta manera. |
| Nanauin. de quatro en quatro, o cada vno quatro. | Naualcalaquini. el que entra afsi. |
| Nanauimantui. ti. yr de quatro en quatro. | Naualcaqui. nite. alçar a otro de cuenta, entendiendo sus cautelas y malicias. Preterito. onitenaualcac. |
| Nanauitritiui. ti. idem. | Nauaichiu. nitla. alçar con algo, tomandolo con cautela y con disimulacion. Preterito. onitlanauaichiu. |
| Nanauitritiui. ti. idem. | Naualcuilia. nitetla. tomar algo a otro con cautela y disimulacion. Preterito. onitlanaualcuili. |
| Nanyotl. matriz, generalmente. | Naualhuitca. nite. llenar a otro con cautela y engaño a alguna parte. Preterito. onitenaualhuitca. |
| Nanquilia. nite. responder, o ayudar a missa, o a otra cosa. Preterito. onitenanquili. | Naualicuiloa. nitla. cifrar, o escretar algo por cifra. Preterito. onitanaualicuilo. |
| Nanquilia. nitla. responder a lo que se pregunta, o ayudar a algunas cosas. Preterito. onitlananquili. | Naualyollalia. nite. asegurar a otro con cautela y engaño. Preterito. onitenaualyollali. |
| Nantia. nino. tomar a otra por madre, o por madrina, o auezindarse. Preterito. oninonanti. | Naualuba. nitla. dezir algo cautelosamente para enlabiar, o embaucar a otros. Preterito. onitlanaualuba. |
| Nantia. nite. dar a otro alguna por madre, o por madrina. Preterito. onitenanti. | Naualiua. nite. embiar a otro cautelosamente y con engaño a alguna parte. Preterito. onitenaualiua. |
| Nantli. madre. | Nauallacaqui. ni. escuchar a escuchando, o con disimulacion. Preterito. oninauallacac. |
| Nantoc. ni. estar echado tendido. Preterito. oninantocá. | Nauallacaquiliztli. afechar cañal. |
| Nantontli. madre pequeña. | Nauallacaquini. afechar a afsi. |
| Napalhui. nitetla. llevar algo en las manos, o en los brazos para otro. Preterito. onitetlanapalhui. | Nauallacaquitia. nite. motejar a alguno. Preterito. onitenauallacaquiti. |
| Napaloa. nitla. tomar, o llevar algo en los brazos. Preterito. onitanapalo. | Nauallachia. ni. afechar mirando, o afofandose. Preterito. |
| Nappa. quatro veces. | |
| Nappa ixquich. quatro tanto. | |

- preteri. oninauallachix.
 Nauallachializtli. afechança desta manera.
 Nauallachiani. afechador afsi.
 Nauallachixqui. idem.
 Nauallaçotla. nite. amar a otro fingida y cautelo
 famente, o con engaño. Pre. onitenuallaçotlac.
 Nauallalania. nite. preguntar algo con cautela y
 difimulacion. Pre. onitenuallalani.
 Nauallalilia. nite. afechar o armar algun lazo al
 enemigo. Pre. onitenuallalili.
 Nauallatia. nino. esconderse para afechar o ha-
 zer mal a otro. Pre. oninonauallati.
 Nauallatoa. ni. hablar con cautela o fingidamen-
 te. preteri. oninauallato.
 Naualli. bruxa.
 Nauallotl. nigromancia, o cosa semejante.
 Naualmictia. nite. llevar a otro cautelosamente,
 adonde le maten o maltraten. Preterito. onite
 naualmicti.
 Naualpania. nite. asegurar a otro con alguna cau-
 tela o fingimiento. Preterico. onitenualpai.
 Naualpoloa. nite. llevar con cautela a otro a al-
 gun lugar peligroso, para hazerle mal. Pre. o-
 nitenaualpolo.
 Naualquixtia. nite. sacar o echar fuera de algun
 lugar a otro con engaño y cautela. Preterito.
 onitenualquixti.
 Naualteca. nite. lo mismo es que naualpania. pre-
 te. onitenualtecac.
 Naualtequilia. nitetla. poner offédiculo para que
 otro tropiece. Preterito. onitenualtequili.
 Naualtia. nicno. esconderse o ampararse con al-
 go. pre. oniconaualti.
 Naualtia. tlayoalli. nicno. esconderse ala sombra
 de algo. pre. tlayoalli oniconaualti.
 Naualtia. ninote. esconderse de tras de alguno.
 pre. onimotenualti.
 Nauaque. con quien esta el ser de todas las cosas
 .f. dios.
 Nauatequi. nino. abraçar asi mismo. Preterito. o
 ninonauatec.
 Nauatequi. nite. abraçar a otro. Preterito. onite
 nauatec.
 Nauati. ni. hablar alto, o tener buen sonido la ca-
 pana, o cosa afsi. pre. oninauar.
 Nauati. ani. callar o hablar muy baxo. preterito.
 aoninauat.
 Nauatia. nite. vel. nitla. mandar algo a otros, o pe-
 dir licencia o darla para hazer algo, o parayr
 a alguna parte, o citar a otro, o despedir y es-
 char los criados de casa, o despedirse de algu-
 nos el que quiere partirse para algun lugar.
 pre. onitenuati. vel. onitlanuati.
 Nauatile. persona regular.
 Nauatile. ni. tener auctoridad o mandato para ex-
 ercitar algun officio.

- Nauatilhuan. notla. mis elegidos o mis diputa-
 dos o oficiales.
 Nauatillaça. ni. quitar la ley o ordenança que es-
 tava puesta. pre. oninauatillaz.
 Nauatillaçaliztli. quitamiento o relaxamiento de
 ley afsi.
 Nauatillalia. ni. hazer o establecer leyes. Preteri.
 oninauatillali.
 Nauatillaliztli. establecimiento tal.
 Nauatilli. ley o constitucion.
 Nauatiltipiani. persona regular.
 Nauatiltipoloa. ni. relaxar o quitar ley. Preterito
 oninauatipolo.
 Nauatiltipololiztli. quitamiento de ley.
 Nauatilttecpa. ni. establecer leyes. Prete. onina-
 uatilttecpa.
 Nauatilttecpaliztli. establecimiento de leyes.
 Nauatiltica. con mandato o establecimiento.
 Nauatiltzinquixtia. ni. quitar ley. Prete. oninaua
 tiltzinquixti.
 Nauatiltzinquixtiliztli. quitamiento de ley.
 Nauatiltxelo. ni. moderar la ley. Preterito. oni-
 nauatiltxelo.
 Nauatiltxeloliztli. moderacion tal.
 Nauatiltxinia. ni. anular o quitar ley. preterito. o-
 ninuauatiltxelo.
 Nauatini. cosa que tiene claro y buen sonido.
 Nauatiteua. nite. dexar mandado algo e yrse, o
 morirse. pre. onitenuatitepac.
 Nauatitih. nino. hazer testamêto, o dexar dicho
 el dia que ha de tornar el que va a alguna par-
 te. pre. oninonauatitia.
 Nauatl. cosa que suena bien, afsi como campana
 &c. o hombre ladino.
 Nauatlalia. nite. preguntar algo con cautela a los
 criados o pajes. pre. onitenuatlali.
 Nauatlatalhuja. nite. ser nauatlato o interprete
 de otro. pre. onitenuatlatalhui.
 Nauatlato. farante o interprete.
 Nauatlatoa. ni. tener officio de farante.
 Nauatlatolcnepa. ni. romançar o traduzir algo
 de vna lengua en otra. Preterico. oninauatla-
 tolcuep.
 Nauatlatoliztli. interpretacion de farante.
 Nauh. mimollera.
 Nauhçâpa. de quatro partes o a quatro partes.
 Nauhçampa ixquich. cosa quadrada, o de quatro
 esquinas.
 Nauhçampa nacate. idem.
 Nauhcan. en quatro partes, o lugares.
 Nauhcan quica. quebrarse o partirse algo e qua-
 tro partes. pre. nauhcân oquiz.
 Nauhquimalli. quatro lios o emboltorios gran-
 des, o ochenta mantas.
 Nauhteuicatl. canto de organo.
 Nauhretl. quatro.

- ila-nanamiqui*, él acompaña, protege, secunda.
- nananquilia** p. ONANANQUILI, frec. de NANQUILIA: *nite-* contestar con impaciencia, hablando de aquel que es regañado. *Nitla-* contestar a menudo, repetir una cosa. *Nitl-* remedar, imitar a alguien.
- nanappa** cf. NAUI.
- nanappoalli** adj.n.frec. de NAPPOALLI. De ochenta en ochenta. Con las posp. *can*, *pa*: *nanappoalcan*, en ochenta lugares o partes; *nanappoalpa*, cada ochenta veces.
- nanappoaltel** adj.n.frec. de NAPPOALTETL. De ochenta en ochenta, ochenta a cada uno.
- nanatzca** p. ONANATZCAC, v.n. Zumbar, rechinar, gritar, crujir; *in ahnoço calli nanatzca* (J. B.), o cuando la madera de la casa cruje; *auh in ilhuicatl ic nanatzca* (Olm.), el cielo retumba, es decir, Dios castiga.
- nanatzoa** p. ONANATZO: *nino-* volverse gordo, engordar.
- nanaualtin** pl. de NAUALLI.
- nanauapatli** s. Hierba usada para curar los males venéreos, las úlceras (Hern., Clav.). También se le da el nombre de *palancapatli*. R. *nanauatl*, *patli*.
- nanauaquauitl** s. Árbol alto cuyas hojas son amargas y sirven para curar las enfermedades venéreas (Hern.). R. *nanauatl*, *quauitl*.
- nanauati** p. ONANAUATIC: *ni-* tener bubas, tener una enfermedad venérea; *nanauati*, él tiene, o el que tiene una enfermedad venérea. R. *nanauatl*.
- nanauatía** p. ONANAUATI, frec. de NAUATIA: *nino-* hacer testamento, declarar sus últimas voluntades. *Nite* o *nic-* aconsejar, dirigir a alguien. *Nitla* o *nic-* excitar, irritar a los perros.
- nanauatilia** p. ONANAUATILI: *nite-* excitar, incitar a hacer daño a alguien, meditar una traición, causar un daño. R. *nanauatia*.
- nanauatitíuh** p. ONANAUATITIA, frec. de NAUATITIUH: *nino-* determinar, decir, indicar el día, la época del regreso.
- nanauatl** s. Mal venéreo, bubas, lepra. Los españoles dieron el nombre de <bubas> a esta enfermedad.
- nanauatquí** adj.v. Que tiene bubas, está atacado por la enfermedad venérea. R. *nanauati*.
- Nanauatzin** s. Personaje misterioso relacionado con la mitología mexicana (Sah., Clav.). R. *nanauatl*.
- nanauhcan** cf. NANAUI.
- nanauhyotl** s. Mercancía. R. *nanauhtli*.
- nanauhtel** adj.n.frec. de NAUHTETL. De cuatro en cuatro, cuatro a cada uno.
- nanauhtlamantitíui** p. ONANAUHTLAMANTITIUH, frec. de NAUHTLAMANTITIUH: *ti-* ir de cuatro en cuatro.
- nanauhtlamantli** adj.n.frec. de NAUHTLAMANTLI. De cuatro en cuatro objetos, personas, etc.
- nanauhtli** s. Mercancía. En comp.: *nonanauh*, mi mercancía.
- nanauí** o **nanauin** adj.n.frec. de NAUI. De cuatro en cuatro, cuatro a cada uno. Con las posp. *can*, *pa*: *nanauhcan*, en cuatro partes; *nanappa*, cada cuatro veces; *oc nonappa*, todas las otras cuatro veces.
- nanauilhuitia** p. ONANAUILHUITI: *ni-* permanecer, pasar cuatro días en un lugar. R. *nanauí*, *ilhuitl*.
- nanauilhuitica** adv. De cuatro en cuatro días. R. *nanauí*, *ilhuitl*, *ca*.
- nanauimantíui** p. ONANAUIMANTIUH: *ti-* ir de cuatro en cuatro. R. *nanauí*, *mantíui*.
- nanauin** cf. NANAUI.
- nanauittitíui** o **nanauittíui** p. ONANAUITITIUH, etc.: *ti-* ir de cuatro en cuatro. R. *nanauí*.
- nanyotl** s. Matriz, maternidad. R. *nantli*.
- nanquilia** p. ONANQUILI: *nite* o *nitla-* responder, servir [a la misa], ayudar a alguien; *ma huel xinech-nanquili* (J. B.), contéstame bien.
- nantia** p. ONANTI: *nicno-* tomar como madre, aceptar como madre a una persona. *Nite-* dar a alguien a una persona como madre. Rev. *nantitzinoa*. R. *nantli*.
- nantitzinoa** p. ONANTITZINO: *nicno-* aceptar como madre; *ticto-nantitzinoa in ilhuicac cihuapilli* (Car.), tomamos como madre a la reina del cielo. Rev. de *nantia*.
- nantli** s. Madre, matriz; *teoyotica nantli*, madrina. En comp.: *nonan*, mi madre; *tenan*, la madre de alguien; *teoyotica tenan*, la madrina de alguien; *tonan*, nuestra madre; pl. *tonauan*, nuestras madres; *tenauan*,

las madres de algunos. Rev. *nantzintli*; en comp.: *nonantzin*, mi madre; *in notatzin equi-tzonhuilan in nonantzin* (Par.), mi padre arrastró a mi madre por los cabellos; *nonanticatzin*, por *nonantzin*, es un término de mimo usado por las mujeres (Par.); *tenantzin*, la madre de alguien; *tonantzin*, nuestra madre. Se designaba con el nombre de *Tonantzin* a la diosa de la procreación, *Ciuacoatl* (Sah.).

nantontli s.dim. de NANTLI. Madrecita.

nantzintli rev. de NANTLI.

napalhua p. ONAPALHUI: *nitetla*- llevar en las manos o en brazos algo para alguien.

napaloa p. ONAPALO: *nite*- gobernar, dirigir. *Nitla*- tomar, llevar alguna cosa en brazos; *tla-napaloa* (Olm.), el que se ocupa, protege, educa, gobierna, etc.

Napaluca población cercana a Puebla (Bet.).

nappa cf. NAUI.

nappantli adj.n. Cuatro hileras [de piedras], cuatro líneas [de escritura]. R. *nau*, *pantli*.

nappoallatolli o *nappapohuallatolli* s. Audiencia general, tribunal que otorgaba justicia cada ochenta días (Clav.). Se dice también *nappoallatolli*, *nappohuallatolli*, *nauhpoallatolli*, etc. R. *nappa*, *poalli*, *tlatolli*.

Nappatecutli o *Nappatecutli* s. "Cuatro veces señor". Dios de los artesanos que hacen esteras. Su fiesta se celebraba a comienzos del mes de *tepeilhuitl*, en el templo llamado *Nappatecutli iteopan* (Sah., Clav.). || También es el nombre de una montaña que los españoles llamaron Cofre. R. *nappa*, *teculli*.

nappoalcan cf. NAPPOALLI.

nappoalipilli adj.n. Mil seiscientos [hojas de papel, esteras, mantas, o cosas planas y tenues]; lit. ochenta veintenenas. R. *nappoalli*, *ipilli*.

nappoallamantli adj.n. Ochenta [objetos parecidos o diferentes, pares, partes, etc.]. R. *nappoalli*, *tlamantli*.

nappoallatolli o *nappohuallatolli* cf. NAPPOALLATOLLI.

nappoalli o *nauhpoalli* adj.n. para contar los seres animados, los objetos finos, planos. Ochenta. Con las posp. *can*, *pa*: *nappoalcan*, en ochenta lugares o partes; *nappoalpa*,

ochenta veces; *nappoalpa ixquich*, ochenta veces otro tanto. R. *nau*, *poalli*.

nappoaltel adj.n. para contar objetos redondos, gruesos. Ochenta. R. *nappoalli*, *tetl*.

**naranjaquauh* s. Naranjal, lugar plantado con naranjos. R. *naranjaquauitl*, *tla*.

**naranjaquauitl* s. Naranjo. R. *naranjaquauitl*.

**naranjaxocotl* s. Naranja. R. *naranja*, *xocotl*.

naua p. ONAUAC: *tito*- danzar dándose las manos, concordar, ir en cadencia.

nauac o *nahuac* posp. Cerca, en sitio próximo. Se une: 1] a los sustantivos: *anahuac* o *anauac*, sobre el agua, cerca del agua;

quauhnauc, cerca, próximo a los árboles; *cuix nixnauc?* (Olm.), ¿está delante de mí?, es decir, no lo veo, está lejos de mí, no sé dónde; 2] a los pos. *no*, *mo*, *i*, etc., y a los indefinidos *te*, *tla*: *nonauac*, cerca de mí, conmigo; *monauac*, contigo, cerca de ti;

inauac, cerca de él; *inauac ni-nemi in notaicauh* (Par.), vivo con mi joven hermano;

tenauac, con alguien, cerca de alguien; *tlanauac*, cerca, próximo, al lado.

nauaitoa o *nahuaitoa* p. ONAUAITO, etc.: *nitla* o *nic*- traducir, interpretar algo en lengua *nahuatl*; *qui-nauaitoa*, él traduce, o el que interpreta una cosa. R. *nahuatl*, *ittoa*.

nauallatolli p. ONAUALLATOLLI: *nite*- ridiculizar a alguien, reírse de él, burlarse de sus defectos. R. *naualli*.

nauallatolli p. ONAUALLATOLLI: *ni*- penetrar, entrar secretamente, con precaución en alguna parte. R. *naualli*, *calaqui*.

nauallatolli s.v. Acción de introducirse en secreto en alguna parte. R. *nauallatolli*.

nauallatolli s.v. El que penetra con precaución y sigilo a un lugar. R. *nauallatolli*.

nauallatolli p. ONAUALLATOLLI: *nite*- adivinar, intuir los engaños, las intenciones de alguien. R. *naualli*, *caqui*.

nauallatolli p. ONAUALLATOLLI: *nitla*- sustraer, hurtar, llevarse una cosa con habilidad, por engaño. R. *naualli*, *chiua*.

nauallatolli p. ONAUALLATOLLI: *nitla* o *nic*- tomar una cosa con precaución, diestramente, robar con ingenio, con astucia. R. *naualli*, *cui*.

nauallatolli p. ONAUALLATOLLI: *nitla* o *nic*- tomar una cosa con precaución, diestramente, robar con ingenio, con astucia. R. *naualli*, *cui*.

nauallatolli p. ONAUALLATOLLI: *nitla* o *nic*- tomar una cosa con precaución, diestramente, robar con ingenio, con astucia. R. *naualli*, *cui*.

nauallatolli p. ONAUALLATOLLI: *nitla* o *nic*- tomar una cosa con precaución, diestramente, robar con ingenio, con astucia. R. *naualli*, *cui*.

nauallatolli p. ONAUALLATOLLI: *nitla* o *nic*- tomar una cosa con precaución, diestramente, robar con ingenio, con astucia. R. *naualli*, *cui*.

nauallatolli p. ONAUALLATOLLI: *nitla* o *nic*- tomar una cosa con precaución, diestramente, robar con ingenio, con astucia. R. *naualli*, *cui*.

- naualcuilia** p. ONAUALCUILI: *nitella-* rap-
tar una cosa a alguien con astucia. R. *na-*
ualcui.
- naualhaica** p. ONAUALHUICAC: *nite-* llevar
a alguien con precaución y secretamente.
R. *naualli, uica*.
- naualicuiloa** p. ONAUALICUILO: *nitla-* ci-
frar, escribir con cifras. R. *naualli, icuiloa*.
- naualyollalia** p. ONAUALYOLLALI: *nite-* ase-
gurar, alentar a alguien con habilidad. R.
naualli, yollalia.
- naualitoa** p. ONAUALITO: *nitla-* expresarse
con astucia, para engañar, seducir. R. *na-*
ualli, itoa.
- naualiua** p. ONAUALIUA: *nite-* enviar a
alguien en secreto a alguna parte. R. *naualli,*
iua.
- nauallacaqui** p. ONAUALLACAC: *ni-* escu-
char para espiar, prestar oídos secretamente.
R. *naualli, caqui*.
- nauallacaquiliztli** s.v. Acción de espiar, de
acechar, de escuchar. R. *nauallacaqui*.
- nauallacaquini** s.v. Espía, aquel que escu-
cha en secreto. R. *nauallacaqui*.
- nauallacaquitia** p. ONAUALLACAQUITI: *nite-*
ridiculizar a alguien. R. *naualli, caquitia*.
- nauallachia** p. ONAUALLACHIX: *ni-* espiar,
acechar, mirar escondiéndose. R. *naualli,*
tlachia.
- nauallachializtli** s.v. Espionaje. R. *naua-*
lachia.
- nauallachiani** o **nauallachixqui** s.v. Espía.
R. *nauallachia*.
- nauallaçotla** p. ONAUALLAÇOTLAC: *nite-*
amar a alguien con disimulo. R. *naualli,*
tlaçotla.
- nauallalania** p. ONAUALLALANI: *nite-* hacer
una petición insidiosa. R. *naualli, tlalania*.
- nauallalilia** p. ONAUALLALILI: *nite-* espiar
a alguien, preparar emboscadas al enemi-
go. R. *naualli, tlalilia*.
- nauallatia** p. ONAUALLATI: *nino-* esconder-
se para espiar o para dañar. R. *naualli,*
tlatia.
- nauallatoa** p. ONAUALLATO: *ni-* hablar,
expresarse con disimulo, habilidosamente.
R. *naualli, tlatoa*.
- naualli** s. Brujo, bruja, mago, hechicero,
nigromante; pl. *nanaualtin*. R. *naua*.
- nauallotl** s. Nigromancia, sortilegio, magia,
encanto. R. *naualli*.
- naualmictia** p. ONAUALMICTI: *nite-* con-
ducir a alguien sigilosamente a un lugar
para matarlo o maltratarlo. R. *naualli,*
mictia.
- naualnochilia** p. ONAUALNOCHILI: *nitella-*
prostituir a alguien. R. *naualnotza*.
- naualnotza** p. ONAUALNOTZ: *nite-* llamar
a alguien con precaución; *te-naualnotza*, él
llama, o el que llama con disimulo. R.
naualli, notza.
- naualoztomecatl** s. Mercader de una or-
den inferior; pl. *naualoztomeca* (Sah.). R.
naualli, oztomecatl.
- naualpauia** p. ONAUALPAUI: *nite-* poner a
alguien secretamente en lugar seguro, es-
conderlo. R. *naualli, pauia*.
- Naualpilli** o **Nahualpilli** s. Dios de los la-
pidarios cuya fiesta se celebraba a mediados
del mes de *teotleco* (Sah., Clav.). R. *na-*
ualli, pilli.
- naualpoloa** p. ONAUALPOLO: *nite-* condu-
cir, atraer a alguien hacia un lugar para
hacerle daño, dañar con habilidad. R. *na-*
ualli, poloa.
- naualquixtia** p. ONAUALQUIXTI: *nite-* re-
chazar, alejar, hacer salir a alguien con
engaño. R. *naualli, quixtia*.
- naualteca** p. ONAUALTECAC: *nite-* escon-
der a alguien con habilidad, ponerlo en
seguridad secretamente. R. *naualli, teca*.
- naualtequilia** p. ONAUALTEQUILI: *nitella-*
preparar, tender trampas, hacer caer a al-
guien. R. *naualteca*.
- naualtia** p. ONAUALTI: *nino-* esconderse;
itic mo-naualtia in tlacatecolotl, está poseído
por el demonio, demoniaco; lit. en su seno
se esconde el diablo. *Ninote* o *nicno-* es-
conderse detrás de alguien. *Ninotla* o *nicno-*
esconderse, guarecerse detrás de algo; *tla-*
yoalli nicno-naualtia, ponerse en la sombra,
esconderse en un lugar oscuro.
- naualtzeco** o **naualtzicoa** p. ONAUALTZECO,
etc.: *nite-* retener a alguien con astucia
para perjudicarlo (Olm.). R. *naualli, tzecoa*.
- nauaque** s. Precedido ordinariamente de
tloque sirve para designar a Dios, al ser
supremo. Carochi explica estas dos expre-
siones de la manera siguiente: *apud quem*
sunt omnia, aut qui est juxta omnia. R.
nauac.

- nauatequi** p. ONAUATEC: *nino-* abrazarse. *Nite-* abrazar a alguien. R. *naua, tequi*.
- nauati** p. ONAUAT: *ni-* hablar alto; tener un sonido fuerte, un buen son, hablando de una campana; *amo ni-nauati* o *ani-nauati*, hablar bajo, callarse; *amo cenca ni-nauati*, bajar la voz, hablar menos alto.
- nauatia** p. ONAUATI: *nite* o *nitla-* enviar algo; pedir o acordar un permiso; citar a alguien; despedir a los sirvientes, despedirse, etc.; **nite-nauatia in chiualozjumento*, conferir el juramento a alguien; *oppa nitla-nauatia*, mandar una cosa por segunda vez. Pas. *nauatilo: itech ne-nauatilotiuh*, ejecutor testamentario.
- nauatile** adj. Honrado, autorizado, que observa la ley; *ni-nauatile*, estar autorizado para ejercer un cargo, un empleo. R. *nauatilli*.
- nauatilia** p. ONAUATILI: *nitetla-* hacer decir que no se está en casa cuando sí se está; prostituir, seducir a alguien. R. *nauatia*.
- nauatillaça** p. ONAUATILLAZ: *ni-* derogar, revocar una ley, un ordenamiento. R. *nauatilli, tlaça*.
- nauatillaçaliztli** s.v. Derogación, anulación de una ley. R. *nauatillaça*.
- nauatillalia** p. ONAUATILLALI: *ni-* dictar, establecer, promulgar leyes. R. *nauatilli, tialia*.
- nauatillaliani** s.v. Jurisconsulto, autor, el que promulga una ley. R. *nauatillalia*.
- nauatillaliztli** s.v. Promulgación de una ley. R. *nauatillalia*.
- nauatilli** s.v. Ley, regla, precepto, constitución, ordenamiento, conveniencia, deber, obligación, etc. En comp.: *nonauatil*, mi orden, mi deber, mi estado natural; *ye onic-chiuh in nonauatil* (Par.), ya he hecho mi deber; *monauatil*, tu deber, es tu obligación, estás apremiado, etc.; *in Teotl inauatil* o rev. *inauatiltzin*, la ley de Dios; *amouei-nauatil*, vuestra gran obligación, vuestro deber supremo. R. *nauatia*.
- nauatilma** p. ONAUATILMA: *nino-* someterse, obedecer las leyes, el decoro, etc.; *anino-nauatilma*, ser importuno, no seguir las reglas, las conveniencias. R. *nauatilli, ma*.
- nauatilmati** p. ONAUATILMA: *nino-* someterse, recibir órdenes, obedecer; *amo mo-nauatilmati*, no quiere recibir órdenes, no reconoce ninguna obligación. R. *nauatilli, mati*.
- nauatilo** pas. de NAUATIA.
- nauatilpiani** adj. y s.v. Honrado, justo, equitativo, observador de las leyes. R. *nauatilli, ilpia*.
- nauatilpola** p. ONAUATILPOLO: *ni-* derogar, infringir, desconocer una ley. R. *nauatilli, poloa*.
- nauatilpololiztli** s.v. Derogación de la ley, desprecio a la ley. R. *nauatilpola*.
- nauatilttepana** p. ONAUATILTTEPAN: *ni-* dictar, promulgar leyes. R. *nauatilli, ttepana*.
- nauatilttepanaliztli** s.v. Promulgación de leyes. R. *nauatilttepana*.
- nauatilttepanani** s.v. Jurisconsulto, legislador, autor, creador de una ley. R. *nauatilttepana*.
- nauatilti** p. ONAUATILTIC, v.irreg. que se conjuga con los pos. *no, mo, i*, etc.: *nonauatilti*, soy dichoso, tengo felicidad, participación, soy digno de algo. R. *nauatilli*.
- nauatiltica** adv. Por orden, con sanción, por disposición. R. *nauatilli, ca*.
- nauatiltzinquixtia** p. ONAUATILTZINQUIXTI: *ni-* infringir, desconocer, derogar una ley. R. *nauatilli, tzinquixtia*.
- nauatiltzinquixtiliztli** s.v. Derogación de una ley. R. *nauatiltzinquixtia*.
- nauatilxelo** p. ONAUATILXELO: *ni-* modificar, suavizar la ley, aplicarla con atenuantes. R. *nauatilli, xelo*.
- nauatilxeloliztli** s.v. Enmienda a una ley. R. *nauatilxelo*.
- nauatilxinia** p. ONAUATILXINI: *ni-* anular, derogar una ley. R. *nauatilli, xinia*.
- nauatini** adj.v. Sonoro, que da un sonido claro y preciso. R. *nauati*.
- nauatiteua** p. ONAUATITEUAC: *nite-* expresar a alguien su última voluntad y partir o morir. R. *nauati, eua*.
- nauatitiuh** p. ONAUATITIA: *nino-* hacer testamento; indicar, fijar la época de regreso. *Nitla-* dejar, dar una orden. R. *nauati*.
- nauatl** o **nahuatl** adj. y s. Que suena bien, que produce un buen sonido, etc.; sagaz, astuto, hábil. || Ling. lengua mexicana, es

- decir, lengua armoniosa, que agrada al oído.
R. *naua*.
- nauatlaca** o **nahuatlaca** s. Nombre dado a las tribus mexicanas que salieron de *Aztlan* y se establecieron en el *Anahuac*; de ahí la denominación de *nahuatlaca* (cf.).
- nauatlalia** p. ONAUATLALI: *nite-* informarse disimuladamente, preguntar, inquirir con habilidad. R. *nauatl, tlalia*.
- nauatlatalhuia** p. ONAUATLATALHUI: *nite-* servir de intérprete a alguien, hablarle en *nauatl*. R. *nauatl, tlatalhuia*.
- nauatlato** s.v. Intérprete, el que habla *nauatl*. R. *nauatlatoa*.
- nauatlatoa** p. ONAUATLATO: *ni-* hacer de intérprete. R. *nauatl, tlatoa*.
- nauatlatohcuepa** p. ONAUATLATOLCUEP: *ni-* traducir. R. *nauatlatohli, cuepa*.
- nauatlatohli** s.v. Interpretación, traducción. R. *nauatlatoa*.
- nauh** cf. ATL.
- nauh** adj.n. usado en comp. por *nau*, cuatro: *nauhpoalli* (*nau-poalli*), ochenta; *nauhxiuhuitl* (*nau-xihuitl*), cuatro años; etc.
- nauhcampa** o **nauhcan** cf. NAUI.
- nauhyeteputz** s. *Cardui species*. Planta medicinal (Hern.).
- nauhilhuitl** o **nauilhuitl** s. Cuatro días. R. *nau, ilhuitl*.
- nauhyopa** o **nauhyopan** adv. precedido a menudo de *ye* o *ye on*. Hace cuatro días. R. *nau, yopa*.
- nauhpoallatolli** s. Tribunal que celebraba audiencia cada ochenta días. R. *nauhpoalli, tlatolli*.
- nauhpoalli** cf. NAPPOALLI.
- nauhquimilli** adj.n. Cuatro bultos u ochenta mantas, etc. R. *nau, quimilli*.
- Nauhtecatli** s. Distrito inmediato a *Tenochtitlan* (Sah.).
- nauhtecuiatl** s. Canto de órgano. R. *nauhtetl, cuicatl*.
- nauhtetl** adj.n. para contar objetos redondos, gruesos. Cuatro; *oc nauhtetl*, otros cuatro; *ic nauhtetl*, cuarto; *inic nauhtetl*, el cuarto. R. *nau, tetl*.
- nauhtlamantitui** p. ONAUHTLAMANTITUIH: *ti-* ir de cuatro en cuatro. R. *nauhtlamantli*.
- nauhtlamantli** adj.n. Cuatro [objetos, pares, partes, etc.]; pl. *nauhtlamantli*: *in nauhtlamantli* o *in nauhtlamantli*, todas las cuatro partes. R. *nau, tlamantli*.
- Nauhtlan** s. Montaña del imperio mexicano (Clav.) || población situada en el litoral del golfo de México, al norte de Veracruz (Clav.).
- nauhxiuhuitica** adv. En el lapso de cuatro años, o cuatro años después. R. *nauhxiuhuitl, ca*.
- nauhxiuhuitl** s. Cuatro años. R. *nau, xiuhuitl*.
- nau** adj.n. para contar los seres animados, los objetos finos y planos. Cuatro; *nau metzli*, cuatro meses; *ic nau*, cuarto; *nau nau*, el cuarto; *oc nau*, otros cuatro; *inic nauixtin*: *nauixtin tlatoque*, cuatro señores; *in nauixtin*, todos los cuatro. En comp. *na* o *nauh*: *naollin* (Sah.), cuatro movimientos; *nappoalli* o *nauhpoalli*, ochenta. Con las posp. *can, campa, pa*, etc.: *nauhcan*, en cuatro lugares, en cuatro partes; *oc nauhcampa*, en otras cuatro partes; *nauhcan quiza*, se resquebraja por cuatro lugares; *nauh-campa*, de cuatro partes, en cuatro lugares; *nauhcampa ixquich* o *nacace*, cuadrilátero, que tiene cuatro lados, cuatro ángulos; *nappa*, cuatro veces; *oc nappa*, otras cuatro veces; *nappa ixquich*, otro tanto cuatro veces; *nappa nau*, cuatro veces cuatro.
- nau** cf. AUITL.
- nauiactli** s. Serpiente, víbora.
- nauilhuitl** cf. NAUHILHUITL.
- nauipilli** adj.n. Ochenta [cuadernos, hojas de papel, tortillas de maíz, esteras, o mantas]. R. *nau, ipilli*.
- naulotl** adj.n. Cuatro mazorcas de maíz, frutos de cacao, plátanos, pilares. R. *nau, olotl*.
- naxca** cf. AXCAITL.
- ne** pron.refl. usado en lugar de *mo* en los sustantivos verbales y los verbos impers.: *neauiltiliztli*, alegría, placer que se da uno mismo; *netlalolo*, se corre, todo el mundo corre; etc.
- ne** sínc. del pron.pers. *nehuatl*, yo, seguido siempre de un nombre o de un verbo; *ne nitlatlacoani* (Car.), soy pecador; *ne nicmati*, ya lo sé, eso me incumbe; etc.
- ne** part. que unida a *in* forma una locución adverbial y significa al contrario; *auh in ne, tehuatl mochipa tinech-cocolia* (Par.), pero al contrario, tú me detestas todavía.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS

HCS
INSTITUTO
DE INVESTIGACIÓN
HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

INSTITUTO DE INVESTIGACIÓN EN HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES
CENTRO INTERDISCIPLINARIO DE INVESTIGACIÓN EN HUMANIDADES

Av. Universidad 1001 Chamilpa Cuernavaca Morelos 62210 México
Tel. 329 7082 ext. 6104, akaschenka@uaem.mx

Cuernavaca, Morelos, 25 de mayo de 2022

Dra. Sergio Rodrigo Lomelí Gamboa
Coordinador del Posgrado en Humanidades
Estimado Dr. Sergio
Presente:

Por este medio quiero comunicarle que he leído la tesis de la alumna Ma. Guadalupe Estefanía Agraz Rubin denominado “Pensar la palabra desde la lengua muoseiûale. El campo corporal como camino de regreso a su tierra y a su milpa” y que tuve la fortuna de dirigir. El trabajo lo presenta para obtener el grado de Doctora en Humanidades. Luego de la lectura he decidido dar mi **VOTO APROBATORIO**, por las razones que a continuación expongo:

El trabajo de Estefanía Agraz consiste en presentar tres estrategias de aproximación a una lengua náhuatl, el muoseiûale. En primer término mediante el diálogo intercultural. La autora propone construir un camino que no invada las conceptualizaciones filosóficas bajo la modalidad de la denuncia, sino del diálogo. Sin menoscabar las lógicas de la dominación, Agraz sostiene que las lenguas son potencialmente críticas y acaso solo la academia ha tratado de neutralizarlas. Esto, por el lado de la recepción que hace de la filosofía Occidental. En segundo término se intenta hacer una reflexión sobre la posibilidad del pensamiento muoseiûale impregnado de rasgos propios, poéticos y que determinan una cosmoaudición, un cosmovimiento al hablar como quien baila al usar las palabras. En tercer lugar la autora recupera un vocabulario de la lengua, instrumento metodológico importante para pensar desde los enseñantes y hablantes de la lengua, que la siguen haciendo vivir, de pura potencia que conserva los significantes y por tanto, las prácticas que dan sentido a una comunidad.

La tesis también tiene la virtud de haber sido redactada de manera decorosa en términos académicos y su bibliografía muestra el conocimiento de la alumna sobre el asunto. Por tal motivo:

Reitero mi voto aprobatorio y le mando un saludo cordial.

Atentamente

Armando Villegas Contreras

Profesor Investigador de Tiempo Completo

Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS

Se expide el presente documento firmado electrónicamente de conformidad con el ACUERDO GENERAL PARA LA CONTINUIDAD DEL FUNCIONAMIENTO DE LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS DURANTE LA EMERGENCIA SANITARIA PROVOCADA POR EL VIRUS SARS-COV2 (COVID-19) emitido el 27 de abril del 2020.

El presente documento cuenta con la firma electrónica UAEM del funcionario universitario competente, amparada por un certificado vigente a la fecha de su elaboración y es válido de conformidad con los LINEAMIENTOS EN MATERIA DE FIRMA ELECTRÓNICA PARA LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE ESTADO DE MORELOS emitidos el 13 de noviembre del 2019 mediante circular No. 32.

Sello electrónico

ARMANDO VILLEGAS CONTRERAS | Fecha:2022-05-25 15:13:50 | Firmante

c1b/Bcscz/D9laqYp9j6mK1rjGygJAZdZLYXLt9DbfKff60VBEaQKrHCfrn6Vv9DvyY5+h8T0MwM0wbWjAQU7qlCHyORDC728Wi1fThSSiGJtJ069PQtKsXkoMMEXNOpVZxxAYgC
hkn0lGlc9U3PDMInv0memVhslDaZdf8PjQRUtVb7m9iCOXWtlvbMx2+6KujgKpWTOIAXUjMWhkMg+6f6+OtiWlIp7wTmERbWxzyG2LNyNaOw+Q7VFeHZf8wNok71khuyCCg5uul
zQl0Eabf7awe/cPVZgDBw9xU3UgN14kTVOdHUtkV7xTxGtYTqLfc9rwTfGyVi8ixw//79/lg==

Puede verificar la autenticidad del documento en la siguiente dirección electrónica o
escaneando el código QR ingresando la siguiente clave:



[MJztvuToG](#)

<https://efirma.uaem.mx/noRepudio/zHdz4Yy60BI8eePyOGGAa97gkvGPyBwN>





17/08/22



Dr. Sergio Rodrigo Lomelí Gamboa
Coordinador del Posgrado en Humanidades
Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades
Instituto de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales
Universidad Autónoma del Estado de Morelos
PRESENTE

Por medio de la presente le comunico que he leído la tesis “Pensar la palabra desde la lengua muosieûale. El campo corporal como camino de regreso a su tierra y a su milpa” que presenta:

Ma. Guadalupe Estefanía Agraz Rubín

para obtener el grado de Doctor en Humanidades.

Considero que dicha tesis está terminada por lo que doy mi **voto aprobatorio** para que se proceda a la defensa de la misma. Baso mi decisión en lo siguiente:

1.- La tesis está bien desarrollada. El planteamiento del problema es claro y original. La teoría llamada “occidental” y la poscolonial, incluso la epistemología del Sur, resultan acercamientos insuficientes a la comprensión de la cosmovisión de los pueblos originarios. Se plantea la necesidad de realizar exploraciones en las lenguas originarias para indagar las palabras que pueden utilizarse para lograr un acercamiento más adecuado a la comprensión de los pueblos. El estudio se centra particularmente en el pueblo de Tetelcingo, Morelos, cuya lengua es el muosieûale.

2.- El objetivo del trabajo está claramente establecido: pensar la lengua desde una gramática decolonial posabismal y la creación de un vocabulario local que esbozara una respuesta a una nueva palabra a través de la revitalización de los sentidos. En la tesis de maestría se había realizado un trabajo semejante. En esta investigación se agrega un aspecto principal, el cual consiste en examinar las palabras en lengua muosieûale no solo como abstracciones conceptuales, sino en sus relaciones con los sentimientos y emociones. Esto se expresa en términos de entender a la palabra como cuerpo y al cuerpo como palabra.

3. El “esbozo de hipótesis”, como se plantea en la investigación, es la siguiente: “El pensamiento posabismal y decolonial necesita fundarse en una gramática nueva con las mismas condiciones de posibilidad para la reapropiación de la lengua y por la revitalización de ésta a través de las pluriversas experiencias de la palabra. En nuestro caso en particular desde el muosieûale de Tetelcingo, Morelos”. Esta hipótesis está en consonancia con el planteamiento general.

4.- Para realizar el trabajo, en los primeros capítulos se desarrolló el marco general histórico y gramatical del muosieûale de Tetelcingo, de acuerdo con los especialistas locales en la lengua. Son dos capítulos muy amplios y documentos. En un siguiente capítulo se exploraron palabras clave, como espacio, habitable, cuerpo, testimonio, escucha, utilizando el procedimiento de la yuxtaposición de las dos lenguas (español y muosieûale). Este procedimiento consiste en “poner a dialogar” palabras, lo que



“1919-2019: en memoria del General Emiliano Zapata Salazar”



enriquece la comprensión de la cultura muosieûale. En el último capítulo, se exploran conceptos como cosmovisión e intersubjetividad en las epistemologías del Sur, con la finalidad de examinar su pertinencia. Más que de epistemologías, en este trabajo se propone hablar de “ecologías del Sur”.

5.- El trabajo está bien desarrollado y argumentado. Es una tesis provocadora que propone formas distintas de pensarnos a nosotros mismos como mexicanos y latinoamericanos, a partir de palabras en idiomas originarios, consideradas no como conceptos abstractos, sino como experiencias de vida situadas en el tiempo y el espacio.

6.- La tesis está muy bien escrita y cuenta con bibliografía suficiente y actualizada.

Sin más por el momento, quedo de usted

Dra. Angélica Tornero Salinas



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS

Se expide el presente documento firmado electrónicamente de conformidad con el ACUERDO GENERAL PARA LA CONTINUIDAD DEL FUNCIONAMIENTO DE LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS DURANTE LA EMERGENCIA SANITARIA PROVOCADA POR EL VIRUS SARS-COV2 (COVID-19) emitido el 27 de abril del 2020.

El presente documento cuenta con la firma electrónica UAEM del funcionario universitario competente, amparada por un certificado vigente a la fecha de su elaboración y es válido de conformidad con los LINEAMIENTOS EN MATERIA DE FIRMA ELECTRÓNICA PARA LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE ESTADO DE MORELOS emitidos el 13 de noviembre del 2019 mediante circular No. 32.

Sello electrónico

ANGELICA TORNERO SALINAS | Fecha:2022-11-09 06:49:16 | Firmante

VwNjsfbDJHde3vn9zFWnSSYP/Wp0reJkdUzAarvSI7jYwtnOidGhGLx7KRvajiVoIVL8ZtyD9ioSdlVoz23Tyc87RiBRd6Tt6gY1gTOFs3HnYj5Q9S9bIIIMZGKDLdM6IBqNTbbu1wLLC
II3jTNwVcf3PFCRGU3XN9vLUHzY9FWL+kbotGw0BKWBS4Zo16Klv2L4ZI7Uz1jttDZ3yLIHeN7O8jmJISeroLRPSTwEfg+xl9HBZ+RyB7Xkk1SnPpSck9OeYYAEq40c4DiW4S9O/
FwdH7LnpjPM2WYRy8jbEVtsaRJ2+bjUR8NnB2AhRkfa2h0aMdpGL5zpv4UUJ4QZMt5g==

Puede verificar la autenticidad del documento en la siguiente dirección electrónica o
escaneando el código QR ingresando la siguiente clave:



Ij4o0vya

<https://efirma.uaem.mx/noRepudio/KVFFLDbMNX9v0dok3Ho0s4pU83u9Lxfb>





Department of World Languages, Literatures, and Cultures
Louisiana State University

316 Hodges Hall – Baton Rouge - 70803

4 de Agosto de 2022

Profesor Dr. Juan José Colomina Almiñana
Department of World Languages, Literatures, and Cultures
Interdepartmental Program in Linguistics
College of Humanities and Social Sciences
Louisiana State University

PRESENTE

Por medio de la presente le comunico que he leído la tesis “Pensar la palabra desde la lengua muosieñale. El campo corporal como camino de regreso a su tierra y a su milpa” que presenta:

MTRA. MA. GUADALUPE ESTEFANÍA AGRAZ RUBÍN

PARA OBTENER EL GRADO DE DOCTOR EN HUMANIDADES.

Considero que dicha tesis está terminada por lo que doy mi **voto aprobatorio** para que se proceda a la defensa de la misma. Baso mi decisión en lo siguiente:

- La calidad académica de la tesis y la investigación conducida.
- Los continuos intercambios académicos acaecidos desde la estancia de la maestra bajo mi supervisión, confirmando su excelencia como investigadora.
- La reputación de los mentores.

Sin más por el momento, quedo de usted.

Juan J. Colomina Almiñana

(FIRMADO CON LA EFIRMA-UAEM)



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS

Se expide el presente documento firmado electrónicamente de conformidad con el ACUERDO GENERAL PARA LA CONTINUIDAD DEL FUNCIONAMIENTO DE LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS DURANTE LA EMERGENCIA SANITARIA PROVOCADA POR EL VIRUS SARS-COV2 (COVID-19) emitido el 27 de abril del 2020.

El presente documento cuenta con la firma electrónica UAEM del funcionario universitario competente, amparada por un certificado vigente a la fecha de su elaboración y es válido de conformidad con los LINEAMIENTOS EN MATERIA DE FIRMA ELECTRÓNICA PARA LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE ESTADO DE MORELOS emitidos el 13 de noviembre del 2019 mediante circular No. 32.

Sello electrónico

JUAN JOSÉ COLOMINA ALMIÑANA | Fecha:2022-11-08 18:17:11 | Firmante

Z5m8ZQH3YZ150DyV1vEEIjV0CePcxHfspvd0sslX0e2Tbqpv+hVJyZsuBXaP70fhq7D01nf/ebPygJbvWfvKno0kLZtfHtcWDQ5qFDi9ENxQyCU59kaeOGcKKU3FpwJY+TNNVpKEv2e58rr8OnHSQB6KEIK2/IK9+49GEUDLg1D+nCskMcCSdO9F6FBWfYN/HmSON7iZweVpU4S5xbUAZ7Bc9CS9MSqF7hh03fRxPEX/wRVcyN+HhLGYmqyzXs1MLZvalrhnH5ShIkQEJ2fYy56NxeXF0Qv5aLFsrWGY5awzw2Zj8/pSijtICRnpM8PjkHuCAg1yssXowRB0tt12mg==

Puede verificar la autenticidad del documento en la siguiente dirección electrónica o escaneando el código QR ingresando la siguiente clave:



[dcPTn4I9W](#)

<https://efirma.uaem.mx/noRepudio/fz94422ZkrQcqiHbOAX4gJBdg3i0N3sL>



Cuernavaca, Morelos, 16 de junio de 2022

Dr. Sergio Rodrigo Lomelí Gamboa
Coordinador del Posgrado en Humanidades
Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades
Instituto de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales
Universidad Autónoma del Estado de Morelos
PRESENTE

Por medio de la presente le comunico que he leído la tesis “Pensar la palabra desde la lengua muosieûale. El campo corporal como camino de regreso a su tierra y a su milpa” que presenta:

Ma. Guadalupe Estefanía Agraz Rubín

para obtener el grado de Doctora en Humanidades.

Considero que dicha tesis está terminada por lo que doy mi **voto aprobatorio** para que se proceda a la defensa de la misma. Baso mi decisión en lo siguiente:

La autora presenta un trabajo de investigación novedoso. Se apoya de una extensa bibliografía que sustenta la problemática que presenta. Muestra coherencia en todo el desarrollo de la investigación desde la introducción hasta las conclusiones. En esta tesis se ofrece una contribución, sólida y argumentada a un área específica de conocimiento. La problemática presentada es relevante y pertinente. El trabajo reúne los requisitos teóricos-metodológicos necesarios en una tesis de Doctorado.

Sin más por el momento, quedo de usted

Dra. Ma. Centeocihuatl Virto Martínez



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS

Se expide el presente documento firmado electrónicamente de conformidad con el ACUERDO GENERAL PARA LA CONTINUIDAD DEL FUNCIONAMIENTO DE LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS DURANTE LA EMERGENCIA SANITARIA PROVOCADA POR EL VIRUS SARS-COV2 (COVID-19) emitido el 27 de abril del 2020.

El presente documento cuenta con la firma electrónica UAEM del funcionario universitario competente, amparada por un certificado vigente a la fecha de su elaboración y es válido de conformidad con los LINEAMIENTOS EN MATERIA DE FIRMA ELECTRÓNICA PARA LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE ESTADO DE MORELOS emitidos el 13 de noviembre del 2019 mediante circular No. 32.

Sello electrónico

MA CENTEOCIHUATL VIRTO MARTINEZ | Fecha:2022-11-09 21:26:07 | Firmante

qFT1ELKLXg7njseeE8fsiRwFBAYMDXv0PXoHYst2S8dootpFrUyl/NxfgOczKCEvWsc7ilVZ1/nKLCfb74Lndpz8jUOAU68f3H8q1mAMdSGYiN0NA37v6QgFOJJP/J7IM5qNYdT9fD
NLmTrqM6X/CA4k5ecGiiH65yPGLNLYzmGIGXme0wrAAzVLuwnxJJUBqT3DSjqbkK2WXISdqoG9D1uFu0TO8TfABLddd3O7jTnKWzhtMrZRku4KKFXPw8zfhvZHPPhFu9VywB4a
vpf1CtOyF46uKqRUJusUJCPiMbu80ffzGm3R7feXYXz7rV9m5Hj8Q7Jnn9Ywbg7ThirHA4xQ==

Puede verificar la autenticidad del documento en la siguiente dirección electrónica o
escaneando el código QR ingresando la siguiente clave:



[k8W0T9Cnl](#)

<https://efirma.uaem.mx/noRepudio/AJGPBNRLVY35WzcbxAXO0egEUCnZvJdd>





UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS

Cuernavaca, Morelos a 2 septiembre 2022

Dr. Sergio Rodrigo Lomelí Gamboa
Coordinador del Posgrado en Humanidades
Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades
Instituto de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales
Universidad Autónoma del Estado de Morelos
PRESENTE

Por medio de la presente le comunico que he leído la tesis “Pensar la palabra desde la lengua muosieûale. El campo corporal como camino de regreso a su tierra y a su milpa” que presenta:

Ma. Guadalupe Estefanía Agraz Rubín

para obtener el grado de Doctor en Humanidades.

Considero que dicha tesis está terminada por lo que doy mi **voto aprobatorio** para que se proceda a la defensa de la misma. Baso mi decisión en lo siguiente:

La estudiante formuló un problema de investigación doctoral, una ruta metodológica y a partir de lo anterior una reflexión propositiva, pertinente y suficientemente desarrollada, a pesar de contar con problemas importantes --como haber dejado de lado importantes voces en el debate acerca de las lenguas indígenas en nuestro país y haber establecido vínculos endeble entre pensadores con trayectorias teóricas distantes. Por otra parte, considero valioso el hecho de que la estudiante

aporte una interesante lectura propia de autores medulares en el campo de la teoría y crítica literaria, como Gayatri Spivak.

Sin más por el momento, quedo de usted

Dra. Angela Ixkic Bastian Duarte
Profesora Investigadora
Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades
Universidad Autónoma del Estado de Morelos



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS

Se expide el presente documento firmado electrónicamente de conformidad con el ACUERDO GENERAL PARA LA CONTINUIDAD DEL FUNCIONAMIENTO DE LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS DURANTE LA EMERGENCIA SANITARIA PROVOCADA POR EL VIRUS SARS-COV2 (COVID-19) emitido el 27 de abril del 2020.

El presente documento cuenta con la firma electrónica UAEM del funcionario universitario competente, amparada por un certificado vigente a la fecha de su elaboración y es válido de conformidad con los LINEAMIENTOS EN MATERIA DE FIRMA ELECTRÓNICA PARA LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE ESTADO DE MORELOS emitidos el 13 de noviembre del 2019 mediante circular No. 32.

Sello electrónico

ANGELA IXKIC BASTIAN DUARTE | Fecha:2022-11-10 08:39:52 | Firmante

Y8dEd/6MY7zpkjwKViDng5t6wSb5UTp12MnTBMOFFByTpk4fjYStKBfglk5Fh4uGCQKM0tXz6znuBcziYRj6LXpvioKg6v9RAHEUTRjCBSVQMY/5eZ+UdzGxjnCoCwX4+xElhQrAf
kp4bBMGT2GlbKd9R6i2bxxKeMY8CiN2NvTOBj4xACytlpAZgM9U0iChj9rvT+MrW+ZAiz+t8v2mke3LtvJVvygQj3bp2tsqPAmT++/ytQWDSXhnwydKs3/+ZdR9Qr6WXI0jjxuiWDNV
+urQoZmRhWt7KEKvblfdTmKdXlCqJvmRgleOWnsT8+Dz6GgBwlumNmszVN/0iCJsfa==

Puede verificar la autenticidad del documento en la siguiente dirección electrónica o
escaneando el código QR ingresando la siguiente clave:



5raFPG7if

<https://efirma.uaem.mx/noRepudio/SugF93HclIESrsVpJJQPmewWR173mgzld>





Universidad Autónoma del Estado de Morelos

Cuernavaca, Mor. a 25 de agosto de 2022.

Dr. Sergio Rodrigo Lomelí Gamboa
Coordinador del Posgrado en Humanidades
Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades
Instituto de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales
Universidad Autónoma del Estado de Morelos
PRESENTE

Por medio de la presente le comunico que he leído la tesis “Pensar la palabra desde la lengua muosieûale. El campo corporal como camino de regreso a su tierra y a su milpa” que presenta:

Ma. Guadalupe Estefanía Agraz Rubín

para obtener el grado de Doctor en Humanidades.

Considero que dicha tesis está terminada por lo que doy mi **voto aprobatorio** para que se proceda a la defensa de la misma. Baso mi decisión en lo siguiente:

La tesis entregada cumple con los requisitos de investigación, análisis, discusión, reflexión y conclusiones de una tesis doctoral. A lo largo de los cuatro capítulos de la tesis se encuentra la exposición de un cuidadoso trabajo de campo realizado en la comunidad de Tetelcingo, Morelos, con Tirso Clemente y Cosmos Clemente, para mostrar, cómo es que se pueden reconocer los usos de una lengua (*muosieûale*), a través del cuerpo, los espacios, los símbolos, y las palabras; así como un intercambio con diferentes posturas sobre las implicaciones del estudio de las lenguas en el siglo XXI.

Sería conveniente, antes de entregar el archivo de tesis en las instancias de resguardo institucional, hacer una revisión cuidadosa de errores “de dedo” y falta de palabras en algunas frases.

Sin más por el momento, quedo de usted

Julieta ESPINOSA MELENDEZ
Profesora – Investigadora UAEM



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS

Se expide el presente documento firmado electrónicamente de conformidad con el ACUERDO GENERAL PARA LA CONTINUIDAD DEL FUNCIONAMIENTO DE LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS DURANTE LA EMERGENCIA SANITARIA PROVOCADA POR EL VIRUS SARS-COV2 (COVID-19) emitido el 27 de abril del 2020.

El presente documento cuenta con la firma electrónica UAEM del funcionario universitario competente, amparada por un certificado vigente a la fecha de su elaboración y es válido de conformidad con los LINEAMIENTOS EN MATERIA DE FIRMA ELECTRÓNICA PARA LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE ESTADO DE MORELOS emitidos el 13 de noviembre del 2019 mediante circular No. 32.

Sello electrónico

JULIETA ESPINOSA MELENDEZ | Fecha:2022-11-08 17:26:20 | Firmante

dR8RUE4rv2ZJ0mT0T6MyN5BpGG+QdcmR2d1pNXJbCmk1QIm1szfabxauVoewdqH2D7keA4MbaPooFFsJ+gu/7zGKLRbEfPoydLGgMKJfwldKoGfC2PlyOQbqPk1kvSeKX+Wv5w/x96i/tTmT3YtjfiKNEIM6WNtRCjbf8ybGITP0dSh74I2jjUiKwEd/HCVc8rIEmwMg47foj2WNIIrqtR/JpnkNvHtjSKAm5TRNFoS9s5UYbZTPN8vPe5v8qJdt+AaZZVwV0+wnezOP3N+7r5CJNNuyDAiWtjTPSr8z4IIF5pjQe6vnEZIO8FKpP62XhJshYoMAaj+zk5lyakQ==

Puede verificar la autenticidad del documento en la siguiente dirección electrónica o escaneando el código QR ingresando la siguiente clave:



[bAX7ZyhnS](#)

<https://efirma.uaem.mx/noRepudio/XHkSlz6PMupFsmkrXwoFfuUnAHBqdZK>

