

ECOLOGÍA POLÍTICA Y ACTIVISMO CULTURAL EN LA LITERATURA NAHUA DE
MÉXICO [1985-2013]

por

SARAH LOWMAN

(Bajo la Dirección de Mark Anderson)

ABSTRACT

Esta tesis analiza la representación del ambiente – entendido como la tierra y todos sus habitantes y factores geográficos – en la literatura nahua contemporánea de México. La representación del medioambiente en la literatura nahua es una auto-representación de la cosmovisión del autor y, a su vez, un acto de agenciamiento al insertarse en el discurso (inter)nacional sobre la cuestión ambiental. Se propone reconocer la diversidad compleja y densa de la experiencia nahua en relación con la experiencia individual, comunal y global mientras que se sitúan los textos analizados en el contexto más amplio de la producción literaria indígena al reconocer a los autores nahuas como participantes activos en la modernidad. Asimismo, recurre a consideraciones teóricas de intelectuales indígenas y occidentales para analizar cómo los autores nahuas contemporáneos interpretan y exponen una ética ambiental arraigada en sus comunidades. Se analizan las obras de cinco autores nahuas en diálogo con discursos locales e (inter)nacionales sobre la soberanía alimentaria, la labor migrante, la crisis ambiental y la revitalización lingüística. Sus publicaciones proveen un espacio para compartir y negociar mensajes de crítica y protesta. Cada obra analizada resalta la cuestión de la tierra como tema principal. Román Güemes parte de la celebración de la tradición culinaria de la Huasteca para

demostrar cómo la identidad étnica nahua se forma por medio de las prácticas agrícolas tradicionales. Gustavo Zapoteco Sideño y Crispín Amador Ramírez demuestran y critican las consecuencias de cuando las comunidades nahuas pierdan la habilidad de reproducir estas prácticas agrícolas de una manera autónoma y ecológicamente sostenible. Al presentar la destrucción de la tierra y de las comunidades como un proceso recíproco y exponencial, sus textos emprenden una fuerte crítica de los factores y los actores del sistema agroindustrial, el cual se basa en la explotación de una fuerza laboral jornalero migratoria. Finalmente, Natalio Hernández y Juan Hernández Ramírez toman un acercamiento más metalingüístico y metaliterario para exponer una poética nahua arraigada en la participación activa con el medioambiente. Según esta poética, la poesía no es solamente un espacio de reflexión sobre el ambiente sino también de (trans)acción y (trans)formación.

PALABRAS CLAVE: Literatura nahua, náhuatl, ecocrítica, literatura indígena de Latinoamérica

ECOLOGÍA POLÍTICA Y ACTIVISMO CULTURAL EN LA LITERATURA NAHUA DE
MÉXICO [1985-2013]

por

SARAH LOWMAN

B.A., The University of Georgia, 2010

M.A., The University of Georgia, 2012

A Dissertation Submitted to the Graduate Faculty of the University of Georgia in Partial
Fulfillment of the Requirements for the Degree

DOCTOR OF PHILOSOPHY

ATHENS, GEORGIA

2017

©2017

Sarah Lowman

All Rights Reserved

ECOLOGÍA POLÍTICA Y ACTIVISMO CULTURAL EN LA LITERATURA NAHUA DE
MÉXICO [1985-2013]

por

SARAH LOWMAN

Major Professor: Mark Anderson

Committee: Elizabeth Wright

Luis Correa-Díaz

Electronic Version Approved:

Suzanne Barbour

Dean of the Graduate School

The University of Georgia

August 2017

AGRADECIMIENTOS

Aquí ofrezco mis agradecimientos más sinceros a todos los que me han apoyado a lo largo de la escritura de esta tesis.

Gracias a mis profesores, colegas y estudiantes del Departamento de Lenguas Romances de la Universidad de Georgia, y en particular a los miembros de mi comité Dra. Elizabeth Wright, Dr. Luis Correa-Díaz y el director Dr. Mark Anderson.

Tlazcamati notlamachtianih, gracias a mis profesores de la lengua náhuatl: Ofelia Cruz Morales, Delfina de la Cruz de la Cruz, Catalina Cruz de la Cruz y Victoriano de la Cruz Cruz.

Gracias a las siguientes instituciones y becas por su apoyo generoso de mis investigaciones: The Latin American Indigenous Languages Initiative of The Latin American and Caribbean Studies Institute at the University of Georgia, The Tinker Field Research Grant, The Wilson Center Graduate Research Award y The United States Department of Education Foreign Language and Area Studies (FLAS) Fellowship.

Gracias a mi familia y a mis amigos.

TABLA DE CONTENIDOS

	Página
AGRADECIMIENTOS.....	iv
CAPÍTULO	
INTRODUCCIÓN.....	1
1 <i>HOY LE CANTO A MI SUSTENTO</i> DE ROMÁN GÜEMES: LA COCINA INDÍGENA COMO SITIO DE RESISTENCIA EN LA ERA DEL MAÍZ TRANSGÉNICO.....	22
2 <i>EL INFIERNO DEL PARAÍSO Y CANTOS EN EL CAÑAVERAL</i> : LOS EFECTOS DEL TRABAJO MIGRANTE SOBRE LA RELACIÓN HUMANO-AMBIENTE EN LA LITERATURA NAHUA CONTEMPORÁNEA.....	51
3 “MI PALABRA TIENE CUERPO:” ECOLOGÍA ACÚSTICA Y LA MATERIALIDAD DE LA PALABRA NAHUA EN LA POESÍA DE NATALIO HERNÁNDEZ Y JUAN HERNÁNDEZ RAMÍREZ	95
CONCLUSIÓN.....	135
BIBLIOGRAFÍA.....	139

INTRODUCCIÓN

“Es necesario considerar y reconocer que los derechos de los pueblos indios se sustentan fundamentalmente en el derecho a la tierra, que constituye la base material y espiritual de su existencia [...] La palabra, la fuerza de la palabra o, mejor aún, el arte de la palabra debe ser el instrumento fundamental para la construcción del diálogo entre pueblos indígenas, estado y sociedad” (Hernández, *In tlahtolli in ohtli* 16, 192). Con estas palabras, Natalio Hernández, autor y maestro nahua, asienta la literatura como espacio para abogar por los derechos de su comunidad. Al resaltar el derecho a la tierra como el fundamento de la sobrevivencia de las culturas indígenas, ubica la cuestión de la tierra en el primer plano de la interpretación de su obra literaria. Además, clama por un activismo que tome un acercamiento integral a la revitalización cultural y el activismo ambiental. Natalio Hernández es un líder del movimiento *yancuic tlahtolli*, “nuevas palabras,” la resurgencia de literatura nahua a partir de los 1970. La representación del medioambiente en esta literatura nahua contemporánea es una auto-representación de su cosmovisión y, a su vez, un acto de agenciamiento al insertarse en el discurso (inter)nacional sobre la cuestión ambiental.

La historia de la literatura nahua demuestra que los intelectuales nahuas han usado la producción textual como una herramienta de negociación cultural y política desde los comienzos de la colonización. Los frailes franciscanos educaron a los hijos de la nobleza azteca como parte del proyecto de evangelización de las comunidades indígenas de Nueva España. Establecieron el Colegio de Tlatelolco en 1536 donde estos estudiantes nahuas y los frailes colaboraron para adaptar la lengua nahua a la ortografía castellana (Romano 257). De allí, emprendieron el proyecto de la traducción y creación de materiales evangélicos en la lengua nahua.

Además, el fraile Bernardino de Sahagún encabezó la creación de un compendio monumental de información etnográfica sobre esta comunidad, *La historia general de las cosas de Nueva España*, ahora conocido como el *Códice florentino* (escrito ~1540-1585). Este proyecto reconocido como la primera investigación etnográfica demuestra un esfuerzo colaborativo en que los nahuas tomaron un papel activo en el proceso de la escritura. El análisis comparativo de las dos columnas, una escrita en castellano y la otra en náhuatl, demuestra que los autores nahuas no solamente tradujeron el texto al español, sino que también compartieron información y perspectivas únicas en la versión en náhuatl que no se tradujeron. Como Millie Gimmel ha notado, la versión náhuatl del libro undécimo del código describe las plantas y animales de Mesoamérica con mayor detalle e incluye referencias a las creencias cosmológicas que demuestran la relación entre el medioambiente terrenal y el ámbito espiritual. Por ejemplo, en la descripción del halcón, incluye su conexión con el dios *Huitzilopochtli*, a quién le entrega un corazón para alimentarse. La versión en español no incluye esta información (174-175). Dado este análisis, se nota que el texto en náhuatl del libro XI resiste la visión colonizadora del medioambiente, la cual se centra en la extracción de “recursos naturales,” al preservar las valoraciones nahuas sobre los elementos particulares de su medioambiente.

Así, las voces nahuas del undécimo libro del *Códice florentino* proveen una contraparte a textos sobre el medioambiente mesoamericano escrito por los españoles, como la *Historia natural y moral de las Indias* (1590) del fraile José de Acosta. Este texto clasifica la flora y fauna, incluso los tipos humanos, de Mesoamérica con el fin de incorporar el paisaje del Nuevo Mundo a la conciencia judeocristiana europea. Describe las plantas y animales en términos de cultivos domesticados del Viejo Mundo, en que el maíz es como el trigo, el cacao como las almendras y las llamas como ganado (Shepherd 5, 80). Además, incorpora a la gente a la

narrativa bíblica de la creación y dispersión de los seres sobre la tierra: “por no contradecir a la sagrada Escritura, que claramente enseña, que todos los hombres descienden de Adán, y así no podemos dar otro origen a los hombres de Indias, pues la misma Divina Escritura también nos dice que todas las bestias y animales de la tierra perecieron, sino las que se reservaron para propagación de su género en el Arca de Noé” (Acosta 60). Asimismo, los frailes españoles introdujeron a la gente y la tierra del Nuevo Mundo al récord textual de una manera que los incorpora al proyecto de evangelización milenarista según la tradición filosófica occidental judeocristiana. Por otra parte, los intelectuales nahuas “appropriated and adapted alphabetic writing in order to assess and influence the world around them” (McDonough 4). Utilizaron el medio de la escritura alfabética para representar a su comunidad, incluyendo sus tierras, según sus propios criterios como estrategia discursiva y política en la navegación de su posición dentro de la colonia.

Así se nota la importancia de incluir los textos nahuas en el análisis ecocrítico de la tradición literaria mesoamericana. Ofrecen una descripción de estas tierras y un entendimiento del entorno ambiental según una perspectiva indígena que enfrenta la mirada colonial. Además, hace falta un análisis que parta de la consideración que la conceptualización de la tierra es diferente en la tradición occidental y la nahua, y que el récord textual sirve como una fuente, entre otras, para entender la ética ambiental nahua. Estos documentos revelan y preservan las voces de autores nahuas que usaron el texto para compartir sus voces y negociar su relación con el ambiente cambiante al navegar su posición como una comunidad colonizada.

La abundancia de textos religiosos coloniales en náhuatl revela la representación del medioambiente según una interpretación religiosa y espiritual durante los procesos de negociación en la adopción del catolicismo desde la posición ontológica nahua. Louise M.

Burkhart ha demostrado como los escribanos nahuas de los primeros catequismos, obras de teatro, confesionarios y otros textos evangélicos acertaron en sus interpretaciones matizadas del contenido religioso basadas en la cosmovisión y las perspectivas de sus comunidades nahuas. Crearon una nueva manifestación del catolicismo que adoptó las creencias de los españoles a una fundación ontológica nahua (*Aztecs* 5). El análisis de estos textos religiosos nahuas de la época colonial esclarece la relación entre la literatura, la religión y el medioambiente.

Louise M. Burkhart y John Bierhorst han demostrado que el *xochicuicatl*, el canto florido o la poesía nahua, establece un espacio de interacción espiritual y material entre el poeta y su entorno ambiental. El canto florido, un lenguaje repleto de descripciones de la naturaleza, principalmente de las flores, los pájaros y las piedras preciosas, se cantaba ritualmente para invocar la manifestación de lo sagrado en la tierra, el mundo florido. Invocar el mundo florido es un acto transformacional del presente espacio terrenal a un espacio sagrado:

...this garden imagery, the aesthetic of paradise, was not simply a mode of describing a place where one would want one's soul to spend eternity. The sacred garden was also a transformational aspect of the here and now, a sacred aspect of reality that one called into being by manipulating this garden imagery in ritual contexts, particularly through song. In this symbolic garden, one came into direct contact with the creative, life-giving forces of the universe and with the timeless world of deities and ancestors. The garden is a shimmering place filled with divine fire; the light of the sun reflects from the petals of flowers and the iridescent feathers of birds; human beings, the souls of the dead or the ritually transformed living, are themselves flowers, birds, and shimmering gems. One's individual identity dissolves as one becomes part of the sacred ecosystem. This garden is not a place of reward for the righteous, existing on some transcendent plane of reality

separate from the material world. It is a metaphor for life on earth, a metaphor that ritual transforms into reality by asserting that, in fact, this is the way the world is. (“Flowery Heaven” 89)

Bierhorst también resalta esta relación recíproca del acto invocatorio del canto florido en su análisis de los *Cantares mexicanos*, textos recopilados por un informante de Sahagún entre 1550 y 1580. Bierhorst propone que, en el contexto colonial, el acto ritual del canto florido es un acto de revitalización cultural nahua que resiste al colonizador al invocar la presencia física de los espíritus de los guerreros del pasado para apoyar la lucha contra el colonizador en el presente del acto de cantar (60). Estas explicaciones de Burkhart y Bierhorst exponen que la composición y el performance literario nahua proveen una vía hacia la participación en tanto el plano espiritual donde residen los ancestros como los elementos físicos del medioambiente.

La poesía asume un papel intermediario entre el lenguaje humano y el ambiente espiritual y material, conceptualización similar al *mamâhtâwisiwin*; la poética del pueblo cree que recitar/componer poesía es el “process of tapping into the Great Mystery” (McLeod 109). La adopción de la escritura alfabética proveyó un nuevo espacio para preservar este aspecto espiritual de la tradición poética mientras las tierras y tradiciones nahuas eran asediadas por los proyectos de colonización, evangelización y asimilación.

Por otra parte, los intelectuales nahuas de la época colonial también adoptaron las tradiciones textuales occidentales para negociar su relación con el medioambiente en el ámbito legal. Defendieron sus derechos a sus tierras ancestrales al establecer la genealogía entre sus antepasados y estas tierras, utilizando varios géneros textuales. El historiador Fernando de Alva Ixtlilxóchitl interpretó las convenciones de la crónica de la historiografía occidental para abogar por los derechos de su familia a las tierras de Tetzco y Teotihuacan: “Alva Ixtlilxochitl

actively defended his family's rights to the cacicazgo of Teotihuacan through the preparation of legal documents and chronicles that supported his family's status" (Lee 123). Escribió en español para un público español (Whittaker 40). Su historia enfatiza la grandeza de su linaje Tetzcocha precolombina a la vez que destaca a la gente de Tetzcocho al momento de contacto como aliados y cristianos fieles a la misión de la corona y la iglesia española (Lee y Brokaw 9). La obra literaria y legal de Ixtlilxóchitl demuestra una hábil interpretación de la textualidad occidental para defender sus derechos a la tierra. Se destaca como ejemplo de un intelectual nahua que participó activamente en las políticas de su época, refutando la representación del ser indígena como pasivo frente a las fuerzas coloniales.

Así como los intelectuales nahuas arraigaron sus linajes en sus tierras ancestrales en textos en náhuatl o castellano, también crearon documentos con representaciones visuales. Estos linajes, representados en mapas, códices y relaciones geográficas -- historias escritas de las genealogías de la región geográfica en cuestión -- forman la base de la legitimidad política de los derechos de la tierra de la comunidad nahua en la época colonial (Martínez 175). Por ejemplo, El *Códice Techialoyan García Granados* ejemplifica esta apropiación de símbolos de poder colonial al contexto local nahua al retratar un *nopal* genealógico, una representación artística parecida al árbol genealógico. Las pencas del nopal se extienden como las ramas de un árbol, y las imágenes de los familiares se ubican sobre ellas, organizando verticalmente las generaciones y horizontalmente las relaciones entre los miembros de la familia (Martínez 184). Esta representación genealógica reemplaza el árbol, símbolo europeo, con el nopal, elemento único y emblemático de la tierra mexicana propia de los nahuas, para enfatizar y valorar el derecho de los indígenas a la tierra mexicana sobre los de descendencia europea, provenientes de otras tierras sin nopales y sin conexión a las tierras americanas.

Además, los nahuas de la época colonial agregaron referentes cosmológicos a la tradición cartográfica para representar una geografía alternativa en el sistema legal de Nueva España.

Citan intersecciones entre constelaciones y sitios geográficos, para legitimar sus derechos a la tierra al marcar sus coordenadas en el mapa geográfico y cosmológico (Wake 203). Representan visualmente una manera alternativa de percibir, acertar y proteger relaciones de significado entre las personas y el paisaje de una manera que también dialoga con el sistema administrativo de la colonia española. Así, estos documentos históricos demuestran una hábil negociación en que los autores y artistas nahuas adaptan el lenguaje y simbología del colonizador para producir textos arraigados en la tierra y simbología nahua, las que legitiman los derechos nahuas.

Así, el corpus de aproximadamente 20.000 documentos de autoría nahua de la época colonial sirve como testimonio de la participación activa en las políticas de la tierra de Nueva España a lo largo de procesos de cambio masivo en el ambiente mesoamericano (McDonough 5). Como han notado investigadores de la historia ambiental, hay que considerar los fenómenos de transformación de la tierra como un mecanismo clave en la colonización del Nuevo Mundo. Alfred Crosby denomina este proceso ambiental “imperialismo ecológico,” el que se caracteriza por la reproducción de sistemas ecológicos europeos en territorios colonizados (7). Al introducir y propagar los patógenos, las plantas y los animales domésticos de la biota mediterránea, los colonizadores desplazaron o aniquilaron los ecosistemas endémicos de los cuales dependían las sociedades locales (Crosby 89). Por ejemplo, Elinor G.K. Melville propone que la expansión del pastoralismo ovino en el Valle de Mezquital en el siglo XVI fue el factor principal en la subyugación de las poblaciones indígenas de esta región (Melville xi). Los procesos ecológicos y sociales recíprocos de la creación de una economía basada en el pastoralismo facilitaron la

transformación y usurpación de grandes tramos de tierra además de la disrupción de los sistemas agrícolas indígenas (Melville 15, 59).

Estos procesos socioecológicos se cumplieron con la formación de una economía extractivista colonial basada en la exportación de productos agrícolas y minerales. Se incorporó la población indígena en esta nueva distribución de las tierras de Mesoamérica con el establecimiento de los sistemas de encomienda y corregimiento. Basados originalmente en el sistema de tributo prehispánico, los encomenderos recibieron tributo y labor de poblaciones indígenas concedidas a su nombre y responsabilidad (Gibson 58). El abuso, combinado con el declive masivo de la población debido a las epidemias, resultó en grandes reasentamientos de gente indígena y su asociación con terrenos que se habían convertido en sitios de producción colonial (Chevalier y Buckles 15). Como las políticas administrativas y eclesiásticas favorecían programas de reasentamiento indígena, congregación, encomiendas y misiones, las comunidades indígenas de Nueva España se caracterizaron por el reto de re-establecerse en nuevas comunidades y terrenos (Gibson 28).

Como resultado de reasentamientos a gran escala, surgieron nuevas identificaciones con terrenos gobernados por nahuas, *altepetl*, y la formación de unidades más pequeñas de tierras comunales. Así, a lo largo de la época colonial se desarrollaron nuevas identificaciones microétnicas según el manejo de estos nuevos terrenos: “The principles of microethnicity, small unit self-containedness and the separate representation of subunits held the possibility of a progressive fragmentation that in fact began very early in the postconquest period and gained momentum in the seventeenth and eighteenth centuries” (Lockhart 48). De esta manera, las adaptaciones continuas a los cambios en la distribución, el manejo, los procesos ecológicos y los

usos económicos de la tierra forman un componente fundamental en los procesos de etnogénesis de las comunidades nahuas.

La transición de los sistemas de encomienda y corregimiento hacia la economía de la hacienda creó nuevas migraciones indígenas y un sistema de labor agrícola temporal: “haciendas recruited labor from indigenous communities, mixed groups of Native Americans were incorporated into the national economy as a temporary rural workforce” (Sandstrom, “Blood” 155). Así, estas nuevas migraciones contribuyeron al proceso continuo de formación de comunidades heterogéneas gobernadas por élites indígenas: los caciques. Asimismo, hay un récord textual de los procesos de etnogénesis y la formación de comunidades según la distribución de tierras entre estas comunidades nahuas. Los títulos primordiales demuestran la creación de un género textual indígena por esta clase de gobernadores indígenas locales que escribieron “to justify the rights of an altepetl to its territory in the context of population increase and competition for land” (Chance, “Indigenous Ethnicity” 141). Los líderes de comunidades locales escribieron estos documentos principalmente para un público indígena local (Wood 203).

La naturaleza social, económica y étnicamente heterogénea de estas comunidades indígenas disminuyó las distinciones entre identidades tribales específicas mientras que fomentó la distinción racial entre una identidad indígena pan-étnica, *macehual*, versus los mestizos, *coyotl*, una clasificación que persiste hasta hoy (Sandstrom, “Blood Sacrifice” 153). Esta identificación étnica se entiende dentro del contexto de la división económica de la tierra entre comunidades indígenas pequeñas y el desarrollo de la hacienda española. La historiografía presenta estas dos entidades en rivalidad binaria, compitiendo por terrenos, agua y otros recursos: “The history of relations between haciendas and Indian communities... was one of pressures and counter-pressures with the long-term advantage on the side of the hacendados”

(Gibson 292). Sin embargo, las relaciones entre haciendas y comunidades indígenas eran complejas y diversas; soslayan la categorización en oposiciones polares. Por ejemplo, John K. Chance resalta las relaciones económicas simbióticas entre hacendados y élites terratenientes nahuas en Puebla (Chance, “Haciendas” 15-16). Esta perspectiva histórica resalta el papel de los caciques y las comunidades indígenas en la formación de la economía y el manejo de la tierra en la época colonial tardía.

Después de la independencia, la economía colonial dio lugar a la comercialización de los cultivos y la privatización de las tierras. El porfiriato se caracteriza por la desposesión masiva de terrenos indígenas para beneficio de la propiedad privada. Durante este periodo se promulgaron varias leyes que aumentaron el poder de empresas privadas de convertir tierras colectivas en propiedades individuales sin la obligación de colonizarlas, incluyendo *La ley de baldíos* de 1883 y *La ley sobre la subdivisión de la propiedad territorial* de 1889 (Chevalier y Buckles 21).

Emiliano Zapata contestó esta privatización con el lema revolucionario “tierra y libertad” y declaró el derecho a la tierra como la base fundamental de la autonomía indígena. Así, el pacto entre el gobierno revolucionario y las comunidades indígenas se fundamenta en el reconocimiento de la inalienabilidad de sus tierras. Después de la Revolución, la nueva Constitución de 1917 presentó la base legislativa de una reestructuración de la distribución de la tierra y los recursos naturales, principalmente por el Artículo 27. Este artículo reestructuró la distribución de las tierras desde los latifundios hasta el estado al nacionalizar las tierras y las aguas:

La propiedad de las tierras y aguas comprendidas dentro de los límites del territorio nacional, corresponde originariamente a la Nación, la cual, ha tenido y tiene el derecho de transmitir el dominio de ellas a los particulares, constituyendo la propiedad privada.

Esta no podrá ser expropiada sino por causa de utilidad pública y mediante indemnización. La Nación tendrá en todo tiempo el derecho de imponer a la propiedad privada las modalidades que dicte el interés público, así como el de regular el aprovechamiento de los elementos naturales susceptibles de apropiación, para hacer una distribución equitativa de la riqueza pública y para cuidar de su conservación. (Art. 27)

En cuanto al mecanismo de la distribución de estas tierras nacionales, se estableció el sistema de ejidos en el que el estado concede el título de un ejido, una parcela de territorio específico, a una comunidad de agricultores y sus descendientes legales con los derechos permanentes de manejar el terreno. Esta reforma agraria pos-revolucionaria llegó a su auge durante la administración del presidente Lázaro Cárdenas (1934-1940). Entre 1930 y 1940 el porcentaje de tierra ejidal en comparación con toda la tierra cultivable subió de 15 a 47 por ciento, la población de ejidatarios subió de 668.000 a 1,6 millones y la población de personas sin tierra bajó de 2,5 millones a 1,9 millones (Morton 56). Estas cifras demuestran el gran impacto de las reformas agrarias en la distribución de las tierras mexicanas y sugieren que al nivel nacional los cambios favorecieron a los campesinos.

Sin embargo, hay que proceder cautelosamente al indagar en el impacto de las reformas a la escala local. El análisis de la situación de unas comunidades nahuas señala que hay que matizar la interpretación de las reformas agrarias, dado que los casos revelan que las reformas introdujeron nuevos retos en las comunidades. Aunque el ejido sirvió para legitimar el estado en su relación con los campesinos después de la Revolución, también abrió el paso al desarrollo capitalista al dismantelar el sistema latifundista (Hesketh 73). Chevalier y Buckles observan que, en el caso de la región de los nahuas del Golfo de México, los administradores y terratenientes locales con más poder político se aprovecharon del proceso legal de asignar títulos de ejidos para

apropiarse de las mejores tierras (61). Los investigadores citan un caso en que un ganadero provee un argumento espurio de que las fértiles tierras bajas debajo del pueblo eran malas para el cultivo del maíz. Por otro lado, este ganadero propuso- otra vez falsamente- que las tierras en las laderas del volcán arriba del pueblo eran mejores para el cultivo del maíz. Entonces, logró el parcelamiento de las tierras ejidales en las laderas menos fértiles del volcán, mientras que se adueñó de las tierras bajas para convertirlas en un pastizal privado para su ganado (Chevalier y Buckles 61). Este caso es representativo de las tendencias venideras en la región de la Huasteca, región con la mayor población nahua, en la que el proceso de la ganaderización hizo un gran impacto a partir de los finales de los años cincuenta hasta los setenta.

La crisis económica de 1982 y la subsecuente intervención del Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional inició una serie de doctrinas y reformas según el modelo económico neoliberal (González Ríos 100). El neoliberalismo es “an economic philosophy that holds that free markets provide the most efficient solution to economic and social problems and that governments should not interfere with them. Its adherents advocate removing protectionist barriers to free trade, as well as encouraging privatization and foreign investment. Consistent with these principles, neoliberals also advocate deregulations, unfettering capital by reducing taxes, downsizing government, and reducing spending on social programs” (Weaver et al. vii). La transición al neoliberalismo figuró el abandono de las políticas y principios de la Revolución (Weaver et al. viii). En particular, las reformas constitucionales de 1992 permitieron la venta de tierras ejidales a empresas extranjeras como requisito para la participación mexicana en el Tratado de Libre Comercio - América del Norte. La privatización de las tierras ejidales representó la ruptura del pacto revolucionario entre el gobierno y las comunidades indígenas. Esta amenaza a la mayor desposesión de tierras indígenas se interpretó como una amenaza a la

supervivencia de las culturas indígenas: “Mexican history had shown repeatedly that indigenous cultural survival depended primarily on the Indians retaining their lands. Without indigenous nature, indigenous cultures almost inevitably dismember” (Miller 162). En respuesta, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) se sublevó el 1 de enero de 1994, el día en que el TLCAN entró a efecto. Propusieron un “plan del pueblo mexicano que lucha por trabajo, tierra, techo, alimentación, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia y paz” (Primera Declaración de la Selva Lacandona). Los zapatistas argumentaron que los efectos del libre comercio neoliberal, especialmente las políticas sobre el maíz, implicarían la destrucción de las comunidades indígenas mexicanas al reemplazar las actividades agroeconómicas que forman la base de estas sociedades con las estrategias de acumulación capitalista (Morton 212).

Efectivamente, en la década después de la implementación del TLCAN, el maíz estadounidense se vendió en el mercado internacional por un precio mediano de 12,4% menor que los costos de producción, procesamiento y transporte (McAfee 150). Para 2002, el ingreso de los agricultores mexicanos de maíz fue reducido a la mitad después de la implementación del TLCAN, mientras que los costos de producción -- como el precio de fertilizantes y transporte -- aumentaron (McAfee 150). Además, el debate sobre el maíz transgénico también movilizó protestas de coaliciones de organizaciones campesinas y ONGs (inter)nacionales. Grupos como la Red en Defensa del Maíz se organizaron bajo el lema “Sin maíz no hay país.” Argumentaron que “neoliberal policies and environmental degradation had turned the countryside into a ‘disaster area’” (Richard, “Withered milpas” 389). Sus protestas presentaron la cuestión de la supervivencia cultural y la ecología política como causas inherentemente vinculadas: “El maíz es la herencia, el sustento y la base de la alimentación y de la economía de los mexicanos, y a su vez es reconocido como pilar de la cultura indígena y campesina; es un insumo fundamental para

el futuro de la agricultura ante el cambio climático y las inestabilidades de los sistemas socioeconómicos” (“Sin maíz no hay país”). Así, estos movimientos recientes insertan a las comunidades indígenas en el discurso científico y político globalizado sobre la crisis ecológica y los estragos provocados por la agroindustria; colocándolos como actores informados con conocimientos legítimos, así como guardianes de la tierra y la agricultura sostenible.

Comprender el papel del maíz en la cosmovisión y sociedad nahua permite entender por qué las políticas de la tierra, y las del maíz en particular, trascienden las cuestiones políticas y económicas. Este cultivo forma la base de la sociedad, cultura, identidad y religión nahua como “the physical and spiritual link between human beings and the sun, the life-giving substance that ties people to the sacred universe” (Sandstrom, *Corn is our Blood* 247). Estas creencias desafían la distinción ontológica entre el humano y la naturaleza que definen el discurso político hegemónico. Marisol de la Cadena propone el término *cosmopolítica indígena* para describir cómo las comunidades indígenas crean su propio discurso político para reivindicar su agencia y participación en las políticas (inter)nacionales (13). Adopta el término *cosmopolitics* de Isabelle Stengers, una política en que “cosmos refers to the unknown constituted by these multiple, divergent worlds and to the articulation of which they would eventually be capable” (995). Además, de la Cadena acuña el término *prácticas de la tierra* para poder abarcar cuestiones que trasciendan la división ontológica entre la cultura humana y la naturaleza en el discurso político (inter)nacional sobre los derechos a la tierra de las comunidades indígenas (341). Este discurso de la cosmopolítica indígena provee el lenguaje para expresar y analizar la inclusión de la concepción de cultura, etnia y cosmovisión en la definición de territorio y, asimismo, la inclusión de un territorio en la constitución de una identificación étnica. Se articula esta conceptualización en la definición de territorio del pueblo wixárika ante el Senado Mexicano en 2012:

El territorio, desde la concepción indígena, constituye el espacio natural de vida, concebido como una entidad ecológica fundamental donde se desarrolla la vida en sus múltiples expresiones y formas; este espacio natural es fuente de saberes y conocimientos, de cultura, identidad, tradiciones y derechos. Así, el territorio, integra los elementos de la vida en toda su diversidad natural y espiritual: la tierra con su diversidad de suelos, ecosistemas y bosques, la diversidad de los animales y las plantas, los ríos, lagunas y esteros. Los ecosistemas naturales son considerados, por los pueblos indígenas como hábitat de los dioses protectores de la diversidad de la vida y gracias a ellos, se mantiene la integridad y el equilibrio del bosque, de los ríos, de las lagunas y la fertilidad del suelo, lo que permite que las plantas y animales puedan vivir y reproducirse. (Pinedo et al.)

Esta definición de territorio también se aplica a la cosmovisión nahua, la que Tiedje describe en términos de “nature embeddedness” (122). Comunidades nahuas han citado este nexo entre ambiente ecológico, cultura e identidad étnica para abogar la protección de sus terrenos. En 1990, la Comisión Federal de Electricidad del gobierno mexicano propuso la construcción de una represa en San Juan Tetelcingo. Se movilizó la comunidad nahua de la región, la que veía la presa como una amenaza no sólo a sus tierras sino a su supervivencia cultural (Miller 162). Asimismo, las comunidades nahuas, teenek y xi’oi de la Huasteca se organizaron para proteger el sistema de cuevas de la Sierra Madre Oriental que forma parte imprescindible de su paisaje y rituales sagrados como fuente de conocimiento y salud física. En 1997 las cuevas se vieron amenazadas por la construcción de una autopista y planes de convertirlas en una atracción turística. En respuesta al activismo de la coalición indígena, en 2000 el gobernador de San Luís Potosí declaró el sitio como un Área Natural Protegido. Sin

embargo, los activistas disputaron la terminología de esta clasificación por su falta de reflejar la importancia cultural de las cuevas. Por lo tanto, el estado de San Luis Potosí creó una nueva categoría con el fin de retratar mejor el valor cultural y espiritual del paisaje y declaró el sitio como un “Sitio Natural Sagrado” en 2001 (Tiedje 127).

Estos documentos y las acciones de activistas e intelectuales nahuas que articulan conceptualizaciones de cultura y tierra como entidades inseparables informan el análisis de la producción literaria de estas comunidades. Como notan Stratton y Washburn, “All too often scholars working in the field of literary studies tend to neglect or even seriously misrepresent important aspects of native epistemology and culture in deference to theoretical perspectives emanating from Western paradigms” (Stratton y Washburn 51). Estos autores sugieren la adopción del “Peoplehood Matrix,” propuesto originalmente por Holm, Pearson y Chavis, como un acercamiento teórico a las literaturas indígenas. Esta matriz considera cuatro componentes entretejidos como la base de una comunidad indígena: el lenguaje, la historia sagrada, el lugar/territorio y el ciclo ceremonial (Holm, Pearson y Chavis 13). Provee un marco efectivo para el análisis literario porque provee “a culturally specific understanding of native forms of knowledge, while, at the same time, promoting a heteroholistic epistemological framework. What is meant by this term is that Native epistemologies are not put forth as universally applicable intellectual systems that are mutually exclusive of one another, but as contingent explanatory frameworks that are understood to be specific and local in nature.” (Stratton y Washburn 55). Este marco “heteroholístico” sugiere un acercamiento interdisciplinario como el que promueve Jace Weaver (Cherokee): “in dealing with the totalizing systems that we know as Native cultures, each view from traditional disciplines is limited and partial, NAS [Native American Studies] must draw together the various disciplines and their methods in order to

achieve something approaching a complete picture of Natives, their cultures and experiences” (“More Light” 235). Este acercamiento interdisciplinario también conlleva una perspectiva multifacética de los niveles de la experiencia indígena como participantes en comunidades marginalizadas de la sociedad hegemónica, además de la identidad individual. Asimismo, Chris Andersen (Michif) contribuye al argumento de Weaver al proponer que las comunidades indígenas son epistemológicamente “densas” en vez de simplemente “diferentes” (97). El concepto de la “densidad” permite un análisis ecocrítico que priorice la consideración de que no existe una sola ética ambiental nahua totalizante.

Este acercamiento interdisciplinario a la literatura que reconoce el contexto local y específico de textos de autoría indígena es necesario dado que la conceptualización del conocimiento indígena se expresa en términos arraigados en territorios específicos y experiencias directas o transmitidas por la genealogía de antepasados. Los conocimientos, ciencias y producciones intelectuales indígenas forman parte de un sistema de participación activa con el medioambiente (Cajete 27). Mientras que el conocimiento y la ciencia occidental hegemónica es representacional -- distinta y separable de la naturaleza -- el conocimiento indígena es presentacional, es decir que depende de la presencia del mundo natural, las tierras específicas de donde proviene este conocimiento y la experiencia que transcurre en ellas (Whitt et al. 3).

Este conocimiento se basa en la interconexión entre todos los residentes de la tierra -- los humanos y no humanos -- y se presenta genealógicamente al expresar relaciones en redes espaciales y temporales. Los participantes en estas redes tienen relaciones de reciprocidad, realizadas por prácticas y ceremonias, en que cada miembro tiene una responsabilidad hacia los otros habitantes de la tierra. Estos principios de reciprocidad y responsabilidad mutua les asignan valor a los elementos no humanos del medioambiente. Además, como expone Eduardo Viveiros

de Castro en su análisis de las culturas amazónicas, existe una continuidad entre los seres humanos y no humanos en la cosmovisión indígena, “above all, if there is a virtually universal Amerindian notion, it is that of an original state of undifferentiation between humans and animals, described in mythology” (471). El animismo, definido por Viveiros como la continuidad social entre la naturaleza y la cultura basada en la atribución de aspectos de la humanidad a sujetos no humanos, asigna un valor intrínseco a los miembros no humanos del ecosistema en la cosmovisión indígena al atribuirles el valor que también pertenece a la humanidad (Viveiros de Castro 473). Según la cosmovisión nahua, “the peaks of hills, caves, springs, swamps, pre-Hispanic ruins, gorges, and mountain ranges are seen by the nahuas as local manifestations of a greater animating force” (Sandstrom, *Corn is our Blood* 78). Los miembros humanos y no-humanos del ecosistema intercambian las fuerzas vitales del *tonalli* y *chicahualistli* por medio de actos recíprocos de respeto y trabajo (Maya 120).

El animismo nahua y las creencias en seres conscientes no-humanos *pueden* reforzar ciertas prácticas de conservación, pero estas creencias y prácticas no siempre se alinean con las éticas y normas del uso y protección de las plantas y los animales de la conservación moderna que proviene de la ciencia occidental hegemónica (Tiedje, “Situating” 97). Además, hay que distinguir entre las teorías y creencias sobre estas perspectivas y los puntos de vista individuales, así como las prácticas de cada persona, las cuales se desarrollan en un contexto propio y único envuelto en factores personales, socioeconómicos e ideológicos a las escalas individuales, locales y globales: “la interculturalidad no es un hecho dado sino algo en permanente camino y construcción” (Walsh 35). Un acercamiento que sólo considere las perspectivas indígenas hacia el medioambiente perpetúa la relegación de las comunidades indígenas a una posición apartada del resto de la sociedad a la vez que reproduce la imagen estereotipada y falaz del indígena que

vive en armonía con la naturaleza. Este *mito prístino* erróneamente asimila cualquiera perspectiva y práctica indígena con la conservación a la vez que ignora la participación de los indígenas en procesos de desarrollo y modernización (Miller 9).

Los autores nahuas utilizan el espacio de la literatura para articular una reivindicación del conocimiento nahua que da poder a las voces que contestan los mecanismos otreizantes de la sociedad moderna. Como observa Adam Coon, la mayoría de los autores nahuas (si no todos) comparten la experiencia de la migración urbana. Se enfrentan directamente con los discursos de la modernidad en los centros urbanos a los que migran (182). Los autores articulan una ética ambiental nahua que surge de la navegación entre valores de la comunidad nahua, identidad no-estática, en resistencia al concepto hegemónico de la naturaleza que subyace el extractivismo colonialista. Weaver argumenta que la literatura indígena es inherentemente interdisciplinaria y activista, con “a proactive commitment to Native community, including what I term the ‘wider community’ of creation itself” (Weaver, *That the people* xiii). Como esta conceptualización de la comunidad indígena incluye a la tierra, los autores nahuas contemporáneos enfatizan el vínculo fundamental entre sus tierras ancestrales, el bienestar de los ecosistemas que habitan, la salud humana y la sobrevivencia cultural, presentando así una ética ambiental nahua que participa en el discurso de la justicia ambiental que clama por la consideración de diversos grupos en la formación de prácticas y políticas de la tierra.

Esta tesis propone reconocer la diversidad compleja y densa de la experiencia nahua en relación con la experiencia individual, comunal y global mientras que se sitúan los textos analizados en el contexto más amplio de la producción literaria indígena. Se reconoce a los nahuas como participantes activos en la modernidad, navegantes de un flujo continuo entre lo local y lo global, lo subalterno y lo hegemónico. Asimismo, recurre a consideraciones teóricas de

intelectuales indígenas y occidentales para analizar como los autores nahuas contemporáneos interpretan y exponen una ética ambiental arraigada en las comunidades nahuas en las publicaciones que proveen un espacio para articular, compartir y negociar mensajes de crítica y protesta.

El primer capítulo analiza el poema *Hoy le canto a mi sustento: Romance para el sabor de la mesa huasteca* (2013) de Román Güemes en diálogo con el discurso sobre la soberanía alimentaria. Sus versos ofrecen una reflexión y una celebración detallada sobre las tradiciones culinarias locales. Su recorrido de la “geografía nutricia” de la Huasteca delinea el desarrollo de una identidad individual y comunitaria arraigada en tierras específicas y en las experiencias vividas, y platos consumidos, en ellas (53). Asimismo, Güemes demuestra cómo estas prácticas agrícolas y culinarias forman la base de la identidad local -- social e individual -- como sustento físico, económico y espiritual. Así, argumenta por una política ecológica que prioriza la soberanía alimentaria de las comunidades indígenas al abogar por el derecho a la participación autónoma en el sistema de comida como requisito imprescindible para la sobrevivencia cultural.

Después de establecer las prácticas agrícolas y culinarias tradicionales como la base de la identidad nahua, el segundo capítulo analiza dos textos que representan escenarios en que el sistema de agricultura y labor local tradicional se han interrumpido por la labor migrante: el poemario *Cantos en el cañaveral* (2004) de Gustavo Zapoteco Sideño y la novela *El infierno del paraíso* (2005) de Crispín Amador Ramírez. Los dos autores presentan críticas al sistema de agroindustria neoliberal que emplea a jornaleros migrantes al demostrar la cosificación de los trabajadores y exponer los efectos socioeconómicos de la migración en las comunidades originarias de los obreros. Las dos obras encauzan críticas de la labor como un mecanismo de atenuar los sentidos de percepción para imponer una ignorancia que perpetua la posición

marginada de los jornaleros a través de las generaciones. Además, articulan una crítica del activismo orientado a la educación y la revitalización lingüística y cultural al mostrar que los trabajadores no tienen acceso a estos proyectos mientras el trabajo ocupa todo su tiempo y energía. De esta manera, los textos comparten un mensaje de activismo que prioriza la resolución de las cuestiones del acceso a la tierra y la justicia económica para las comunidades campesinas indígenas.

Finalmente, el tercer capítulo indaga más al papel de la poética nahua en los proyectos de revitalización lingüística y cultural de los poetas y maestros Natalio Hernández y Juan Hernández Ramírez. La poesía de los dos autores reflexiona sobre el poder de la lengua nahua como elemento imprescindible de la constitución dinámica y continua de su pueblo, incluyendo la historia arraigada en la tierra como parte de la composición de la identidad étnica. Los poemas enfatizan el poder creativo de la lengua, y proponen que el acto del habla es una vía para internalizar las expresiones de la energía de la tierra en el cuerpo humano. Asimismo, escenifican el acto de componer poesía como un intercambio recíproco entre el poeta y la tierra. El poeta, a través de la acción de escribir, tiene el poder de regenerar las conexiones que se han perdido entre la comunidad nahua y la tierra debido a los procesos de la colonización. De esta manera, la poesía nahua se imbrica del poder creativo capaz de efectuar cambios para dirigirse a los problemas socioculturales y ambientales.

CAPÍTULO 1

HOY LE CANTO A MI SUSTENTO DE ROMÁN GÜEMES: LA COCINA INDÍGENA COMO SITIO DE RESISTENCIA EN LA ERA DEL MAÍZ TRANSGÉNICO

El 6 de marzo de 2009 el presidente Felipe Calderón emitió un decreto presidencial autorizando la siembra del maíz transgénico en México, el cual puso fin a la moratoria *de facto* al cultivo del maíz transgénico en suelos mexicanos que había estado vigente desde 1998. En respuesta, surgió una coalición de organizaciones indígenas, campesinas y ambientalistas bajo el nombre la Red en Defensa del Maíz, la cual publicó un manifiesto en que se asentaron las bases del movimiento por la soberanía alimentaria mexicana:

Rechazamos enérgicamente la siembra de maíz transgénico en México. Es un crimen histórico contra los pueblos del maíz, contra la biodiversidad y contra la soberanía alimentaria, contra diez mil años de agricultura campesina e indígena que legaron esta semilla para el bien de todos los pueblos del mundo [...] México es centro de origen y diversidad del maíz. Existen más de 59 razas reconocidas y miles de variedades, que serán indefectiblemente contaminadas. Los pueblos indígenas y campesinos son quienes han creado y mantienen este tesoro genético del maíz, uno de los principales cultivos de los que depende la alimentación humana y animal en el planeta. (Red en Defensa del Maíz n. pag.)

En el manifiesto, se reafirma la centralidad de los pueblos indígenas y de los agricultores campesinos en el sistema nacional de producción de alimentos. Asimismo, el cultivo de maíz

aparece como una actividad fundacional en un sentido nacionalista. Los autores ratifican su pericia en cuanto a las prácticas agrícolas y, por lo tanto, su autoridad para participar en el proceso de forjar las políticas alimentarias. A su vez, aseveran su derecho a la autonomía agrícola al destacar el papel de los pueblos originarios campesinos como creadores y guardianes del conocimiento agrícola de un sistema alimentario de agro-biodiversidad sustentable, la agricultura milpera.

Por otra parte, los activistas mexicanos dialogan con el discurso de la soberanía alimentaria internacional. Este movimiento se formó a una escala global en los 1990, organizado por coaliciones internacionales como la Vía Campesina que apoyan iniciativas de autonomía de campesinos diversos en todo el mundo. Los autores de la declaración citan la superioridad de las "59 razas reconocidas y miles de variedades" locales del maíz para apoyar la aseveración que los sistemas de comida tradicionales se han adaptado mejor a los medioambientes locales y, por lo tanto, son más sostenibles ecológicamente que la agricultura industrial a gran escala (Red en Defensa del Maíz n. pag.). Además, al invocar "los diez mil años de agricultura campesina e indígena que legaron esta semilla para el bien de todos los pueblos del mundo," presentan una conceptualización del medioambiente como un bien público producido colectivamente por el sistema de agro-biodiversidad sostenible ("¡No al maíz transgénico!" n. pag.). Este sistema agrícola conforma una red de relaciones recíprocas entre humanos, ecosistemas y cultivos, principalmente el maíz, que forma la base no sólo del sistema alimentario sino de la identidad y el orden social local y nacional.

La preocupación común por la cuestión de la soberanía alimentaria mexicana ha llevado a una convergencia entre grupos indígenas, campesinos y ambientalistas. Por ejemplo, la campaña nacional Sin Maíz No Hay País es una colaboración entre más de trescientas organizaciones

locales, nacionales e internacionales (SinMaízNoHayPais.org n. pag.). Este movimiento se ha manifestado en el contexto mexicano con el emblema de la protección del maíz (Mann 2009). La conceptualización del maíz transgénico representa el destierro de la planta de las tierras y prácticas agrícolas de Mesoamérica al ámbito de la ciencia moderna y el comercio globalizado desvinculado de ambientes específicos. Frente a la imposición del comercio libre y la agroindustria neoliberal, las comunidades originarias de las tierras mesoamericanas se encuentran subordinadas a los intereses económicos neoliberales que se respaldan en la idealización de la biología moderna para justificar la imposición del maíz transgénico sobre las variedades y prácticas agrícolas locales. En respuesta, las comunidades indígenas que se oponen al maíz transgénico citan su autoridad como los desarrolladores originales del maíz así como de los conocimientos ecológicos tradicionales que sostienen el sistema agroecológico sustentable de la agricultura milpera.

La literatura del autor nahua Román Güemes se inserta en el diálogo sobre la soberanía alimentaria y el maíz transgénico al abogar por el derecho a la participación autónoma en el sistema de comida como requisito imprescindible para la sobrevivencia cultural. Güemes es originario de la comunidad nahua de Tecalanta en la Huasteca Veracruzana (Güemes, *Hoy le canto* 11). Cursó la maestría en antropología social y lingüística en la Universidad Veracruzana y ha publicado un cuerpo amplio de investigaciones antropológicas sobre la región de la Huasteca. Se identifica como “trovador popular,” destacando así las raíces orales y musicales de sus obras literarias, principalmente cuentos y poemas (Güemes, *Hoy le canto* 11). Según Güemes, su obra poética sirve como un “recurso para describir un poco lo que está pasando con mi cultura originaria, ya que siendo nativo de un rancho huasteco siento dolor en el corazón por los constantes cambios, la masificación, la pérdida de valores y el consumismo que nos conduce a

perder la capacidad de producir, reproducir y continuar con lo nuestro” (Güemes, *Cultura desocupada* 7). Su publicación literaria más reciente, *Hoy le canto a mi sustento* (2013), enfoca este comentario sobre las tradiciones del sistema de comida.

En *Hoy le canto a mi sustento: Romance para el sabor de la mesa huasteca* (2013), Román Güemes celebra y analiza la expresión de su identidad nahua por medio del fundamento alimenticia que la sostiene: la cocina de la Huasteca. Destaca el maíz local como la “firme base que sustenta / nuestra dieta magistral” (16). Esta declaración celebra la tradición culinaria de su región originaria mientras rechaza la incursión de la agroindustria y la comercialización del sistema alimentario. Güemes argumenta que el sistema de comida, desde la tenencia de la tierra hasta la producción y el consumo de los cultivos, es la base de la sociedad y la cultura indígena. De esta manera, el derecho a la autonomía y el acceso a este sistema se imbrican en el derecho de ejercer la identidad indígena, el cual fue reconocido explícitamente por el estado mexicano en las reformas constitucionales de 2001.

La interrupción y transformación de sistemas agroecológicos y alimentarios sirve como mecanismo de colonización. Varios investigadores de la historia ambiental han argumentado que los cambios provocados por la introducción de la biota del Viejo Mundo jugaron un papel clave en el colonialismo europeo. Entre ellos, Alfred Crosby acuñó el término “imperialismo ecológico” para describir la forma en que la colonización europea tendía a reproducir sistemas ecológicos europeos en los ambientes colonizados. Los colonizadores impusieron su biota mediterránea, introduciendo patógenos, plantas invasivas y animales domésticos que desplazaron la biota nativa (Crosby 7, 89). Elinor G.K. Melville dialoga con la tesis de Crosby al analizar la implementación de la industria ganadera durante la colonización de la Nueva España, específicamente en la región del Valle de Mezquital en el siglo XVI. Argumenta que la

expansión del pastoralismo ovino posibilitó la conquista de poblaciones indígenas (Melville xi). Los procesos ecológicos y sociales recíprocos por los cuales se expandió el pastoralismo impidieron el control y uso indígena de la tierra. Al facilitar la usurpación de grandes tramos de tierra y la disrupción de los sistemas agrícolas indígenas, las transformaciones ecológicas formaron un componente clave del proceso colonizador (15, 59).

Estos análisis de los procesos del imperialismo ecológico elucidan la ruptura histórica en la composición del ambiente antes y después de la llegada de los españoles. En contraste, el discurso que utilizan Román Güemes y los otros miembros de los movimientos por la soberanía alimentaria enfatizan la continuidad de las prácticas agrícolas precolombinas hasta el presente. A pesar de los cambios ecológicos y socioeconómicos impuestos por la colonización, Güemes celebra que los alimentos básicos de la cocina indígena sigan siendo especies nativas de las Américas. Este énfasis en la continuidad histórica, la adaptabilidad de especies nativas y la lealtad cultural a los cultivos tradicionales presenta la milpa y la cocina como sitios de resistencia frente al imperialismo ecológico.

El esfuerzo colectivo por preservar y propagar las prácticas culinarias indígenas forma una frente de resistencia contra las transformaciones coloniales de la tierra. Los españoles importaron las normas culinarias del Viejo Mundo o adaptaron los alimentos nativos a ellas. Desplazaron la epistemología culinaria indígena para desarrollar una dieta en el Nuevo Mundo regulada por la doctrina católica y la fisiología humoral (Janer 387). A lo largo de la época colonial, las autoridades manejaron el sistema alimentario como un mecanismo de control sociopolítico. Aunque se incorporó la abundancia del maíz a las dietas de todos los sectores sociales de Nueva España, la regulación rigurosa de los precios y raciones de productos alimentarios mediterráneos -- en particular la trinidad de la dieta española del trigo, las uvas y las

aceitunas -- sirvió para apoyar la economía además de las normas sociales del sistema alimentario español (Super 83). Además, en el ambiente del Nuevo Mundo, el consumo de alimentos de origen español se percibió como un requisito para la construcción y mantenimiento del cuerpo español, en distinción con los rasgos físicos amerindios (Earle 193). Así, la comida llegó a ser un elemento racializado de la política social de Nueva España.

El discurso colonial, religioso y racializado sobre la dieta cedió el paso al discurso de las ciencias nutritivas. En 1899 el senador mexicano Francisco Bulnes publicó su tesis elaborando una escala correlativa entre la calidad nutritiva de los granos -- el trigo, el arroz y el maíz -- y la capacidad intelectual de las razas (Bulnes 5). Argumentó que “la raza del trigo es la única verdaderamente progresista,” mientras que el maíz crea una raza débil con civilizaciones inferiores (Bulnes 6). Los científicos del Porfiriato adoptaron esta determinación dietética y siguieron con el esfuerzo de reemplazar el maíz con el trigo (Pilcher 78). La dicotomía entre el trigo y el maíz sigue como símbolo de la estratificación social en México (Saldaña-Tejada 126).

La ecología política del sistema alimentario durante el porfiriato se fundamentó en la comercialización de cultivos y la privatización de la tierra. Así, se privó a las poblaciones campesinas indígenas y mestizas del derecho a la soberanía alimentaria al interrumpir las prácticas agrícolas de la milpa comunal (Chevalier y Buckles 21). El lema revolucionario “tierra y libertad” de Emiliano Zapata continúa sirviendo como emblema que articula el derecho a la tierra como la base fundamental de la autonomía indígena. El gobierno revolucionario estableció su relación con las comunidades indígenas al reconocer la inalienabilidad de sus tierras con el Artículo 27 de la Constitución de 1917. Sin embargo, las reformas constitucionales de 1992 permitieron la venta de tierras ejidales a empresas extranjeras, lo cual fue un requisito para entrar en el Tratado de Libre Comercio—América del Norte. La privatización de las tierras ejidales

representó la ruptura del pacto revolucionario entre el gobierno y las comunidades indígenas. Como resultado, surgió la sublevación del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) el 1 de enero de 1994, el día en que el TLCAN entró en efecto. Los zapatistas argumentaron que los efectos del libre comercio neoliberal, especialmente las políticas sobre el maíz, implicarían la destrucción de las comunidades indígenas mexicanas al reemplazar las actividades agroeconómicas que forman la base de estas sociedades con las estrategias de acumulación capitalista neoliberal (Morton 212). El gobierno respondió con un discurso multiculturalista, desviando al ámbito cultural el discurso sobre la tierra, el comercio libre y el sistema alimentario (de la Peña 292). A partir del 2001, el segundo artículo de la Constitución Mexicana reconoce que la nación “tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas” y “reconoce y garantiza el derecho de los pueblos y las comunidades indígenas a la libre determinación y, en consecuencia, a la autonomía” (Art. 2, Sec. A). A pesar de su intento por desviar los reclamos materiales de los indígenas al terreno de la cultura, estas reformas constitucionales crearon una apertura para el diálogo sobre la soberanía alimentaria. Los movimientos por la soberanía alimentaria mexicana han podido avalarse del discurso oficial del multiculturalismo para insistir que este principio de autonomía cultural se extienda al derecho a trabajar la tierra y mantener sus tradiciones culinarias.

En su celebración poética de la cocina indígena, Güemes presenta su “identidad en sabores” como una escenificación literaria de su etnicidad y las prácticas culinarias y agrícolas del sistema alimentario (55). La introducción explicita esta interdependencia entre el sistema alimentario y el proceso de etnogénesis: “este romance tlacualero también es la evocación de nuestra identidad” (11). Sin embargo, deja el referente del término “nuestra” abierto a la interpretación del lector. De esta manera, nos invita a indagar y matizar la conceptualización de

identidades raciales y políticas, ya sea la identidad nahua, la indígena, la mestiza o la mexicana. La Huasteca es una región étnica y lingüísticamente diversa donde se encuentran comunidades de mestizos y varias comunidades indígenas, principalmente nahuas, huastecos, otomíes, tepehuas y totonacos. Aquí la identidad soslaya definiciones tajantes según clasificaciones culturales o lingüísticas (Sandstrom, “Blood” 152). En cambio, la expresión de la identidad se encuentra en las prácticas culturales y, en particular, en los trabajos agrícolas que subyacen el sistema de sustento (Taggart 202-203). Güemes ofrece una “geografía nutricia,” un recorrido literario de estas prácticas culinarias formativas de la identidad regional: “y así vamos construyendo / la grandiosa identidad” (53, 37). La sitúa en contraste y resistencia a la incursión del sistema de comida “artificial” globalizado (Güemes 16). De esta manera, presenta la sobrevivencia de la identidad indígena como una cuestión que depende del derecho a la soberanía alimentaria.

La forma del poema construye un concepto de la identidad basado simultáneamente en la pertinencia a la comunidad nahua de la Huasteca, a la nación mexicana y al mundo globalizado. Así, Güemes lleva a la página su experiencia de navegación entre cosmovisiones, culturas y lenguas. Interpreta el género poético del romance para presentar un texto lingüístico y culturalmente híbrido que desafía las barreras lingüísticas y los efectos homogeneizadores de la traducción. El resultado es un texto disponible a un público amplio, de lengua matriz español pero con más de doscientos términos de origen indígena. Las notas detalladas del glosario no sólo traducen estos términos sino también los explican en cuanto a su historia y relevancia cosmológica. Por ejemplo, la siguiente entrada que acompaña la mención del dios Xiwantsih explica la relevancia de este nombre en la mitología tradicional y la cultura popular contemporánea:

Xiwantsih: náhuatl. El origen del fuego, de acuerdo al mito náhuatl de la huasteca meridional, señala que fue robado a los dioses por una gran codorniz que lo conservó vivo guardándolo en sus untuosos muslos. Posteriormente, lo entrega a Xiwantsih para el bien de la humanidad. Actualmente, a la persona que lleva por nombre Juan, se le dice familiarmente “Xiwa” o “Xiwantsih,” por la afinidad fonética de los términos, aunque en algunas comunidades nahuas se le diga “Xawantsih.” Este personaje, con el nombre de Juan Tonto o Juan Ceniza, aparece en otras narraciones humorísticas de la Huasteca. (Güemes 57)

De esta manera, introduce este conocimiento cultural histórico y actual al discurso mediado por los versos del romance. La forma innovadora de la obra dialoga conceptual y lingüísticamente con el público local de la Huasteca y, simultáneamente, con un público mexicano nacional y/o global que aprecia una intersección de intereses en la literatura mexicana, indígena o culinaria. De hecho, se publicó el texto completo gratuitamente en internet, una iniciativa que facilita su disseminación y demuestra el interés en fomentar un diálogo internacional.

Como los temas que trata, la forma lingüísticamente híbrida del poema negocia las fronteras entre lenguas y refleja la experiencia multilingüe del autor. Subvierte la estrategia típica de la poesía nahua (y de diversas otras lenguas indígenas) en la cual se publican dos versiones del mismo poema, una en lengua náhuatl y otra como traducción al español. Esta estrategia se enfrenta con los problemas inherentes de la traducción/interpretación no sólo entre lenguas sino también entre culturas y cosmovisiones. Los versos de Güemes demuestran el intercambio lingüístico y cultural característico de la Huasteca, mientras que muchos de los términos definidos en el glosario son contribuciones de los léxicos indígenas que han llegado a formar

parte del léxico del español mexicano regional. Sin embargo, la interpretación de estos términos prestados de lenguas indígenas depende del entorno cultural del lector.

Entonces, este texto traspasa las fronteras cosmológicas no sólo al enfrentar el reto de la traducción léxica sino también el de la interpretación pragmática. El concepto de la equivocación, propuesto por Eduardo Viveiros de Castro, articula el reto que Güemes logra navegar con el glosario que complementa su poema. Según Viveiros de Castro, la equivocación es un resultado del diálogo intercultural en que dos conceptos homónimos pueden llevar diversas referencias y connotaciones según las perspectivas de los hablantes, perspectivas que se arraigan en la cosmovisión desde la cual se percibe el mundo (3). El glosario es el espacio donde Güemes se dirige a los posibles sitios de equivocación de los aspectos culturales que aportan los diversos cultivos, platos y prácticas del sistema alimentario. Restaura el conocimiento indígena que subyace los términos adoptados por la cultura mestiza. Así, asevera su autoridad lingüística y posibilita una lectura nueva del texto principal al proveer el conocimiento cultural encapsulado en el léxico según la perspectiva del autor y su decisión de cómo presentarlo.

El glosario no sólo posibilita la composición lingüísticamente híbrida de la obra, sino que invita a la participación activa y análisis crítico. Por medio del glosario, Güemes guía al lector en el acto de negociación cultural y lingüística. Mientras se construye un entendimiento de la base de conocimiento evocado por cada término de origen indígena, se deconstruyen las fronteras ontológicas que rigen las identidades regionales, indígenas y/o mexicanas. De esta manera, la intertextualidad entre el poema y el glosario provee una base para analizar las perspectivas ontológicas que surgen junto con la problemática del sistema alimentario presentada a lo largo del poema. Al involucrarse con el texto, el lector asume un papel de agente activo en el análisis crítico de estas cuestiones.

El énfasis en el papel del glosario y la lectura activa es un acto de agenciamiento literario en el contexto literario latinoamericano, en el que existe la tradición de definir al indígena desde la perspectiva de la élite intelectual, transformándolo en objeto subalterno de la teoría social. En la representación etnográfica del indígena en las novelas de la tierra y la literatura indigenista, el glosario es una herramienta para el esfuerzo de definir las culturas indígenas junto con los elementos naturales del paisaje para un público lector urbano (Alonso 104). Los indígenas se asocian con el paisaje natural de las tierras nacionales y se perciben como una base sobre la cual se puede formar una identidad nueva, mestiza y propia de las tierras latinoamericanas (Favre 10). Como predijo Carlos Mariátegui sobre el advenimiento de una literatura del sujeto indígena, Güemes se inserte en esta trayectoria literaria para reclamar el poder que acompaña el acto de definirse (335). Se presenta como autoridad y sujeto activo al reapropiar la tradición literaria del glosario. De esta manera, reivindica el conocimiento indígena desde su propia perspectiva de la experiencia indígena.

Hoy le canto a mi sustento no es el primer texto de Güemes en el que el glosario juega un papel destacado. En su primer poemario *Cultura desocupada: Tirada para el solar huasteco* (2005), la sección del glosario se titula “Glosario de voces indígenas y regionalismos” (43). El empleo de la palabra “voces” resalta que las palabras contenidas en el glosario aún se emplean en el presente. La reapropiación y reinterpretación del glosario es una estrategia textual que Güemes maneja para contestar la relegación conceptual de las lenguas y culturas indígenas al pasado. Demuestra que el conocimiento que llevan las palabras glosadas no sólo es referencia textual sino que también se pone en práctica en las vidas cotidianas de las comunidades indígenas actuales. Reclama la autoridad que conlleva el acto de definir. Los términos glosados no derivan su significado de la definición oficial de un observador externo a la comunidad. Forman parte de

una trayectoria de conocimiento cuya transmisión no depende de la palabra escrita sino de la práctica actual de los trabajos culinarios y agrícolas de cada región.

Güemes aplica esta conceptualización del conocimiento basado en procesos materiales a su representación de la geografía. Presenta una cartografía alternativa cuyo significado se genera por medio de los actos de trabajar y comer. En la sección “Geografía nutricia” el autor evoca los lugares que ha visitado a lo largo de su vida, los que han confluído en su “identidad en sabores,” al nombrar los platos que ha comido en cada sitio (55). Este recorrido poético dialoga con las teorías sobre el papel de la experiencia física de caminar en la formación de las identidades. La teoría de la práctica de Pierre Bourdieu rechaza las dicotomías entre sujeto y objeto al analizar el espacio material de la participación activa entre el cuerpo y el ambiente (Ingold y Vergunst 2). Postula que el acto de caminar es una manera de pensar y sentir que continuamente genera fenómenos culturales (Bourdieu 87). Así, las identidades espaciales se conforman por el acto de caminar. Se encuentra un paralelismo entre este concepto propuesto por Bourdieu y la significancia del acto de caminar en la cosmovisión nahua. Adam Coon analiza las diversas connotaciones de la raíz *nemi* en lengua náhuatl, la que puede significar “walking, continuing, living, feeling, being, and thinking” (“El rescoldo” 186). Su análisis elucida la materialidad de la conceptualización de la actividad intelectual según la filosofía nahua que explicita la confluencia entre los actos simultáneos de pensar y caminar por el entorno físico. Güemes expande sobre estas concepciones al incorporar las prácticas culinarias locales a la escenificación de la identidad regional.

De manera similar, la sección “Frontera vestigial,” emprende una “delimitación de áreas” según los alimentos producidos y consumidos en cada región (32):

de modo que los productos

son prueba testimonial
que integran microrregiones
y todo es condicional (31)

El mapa es “condicional” porque depende de cómo los habitantes del espacio geográfico interactúan con su ambiente en los procesos del sistema alimentario. Es un texto dinámico que corresponde a las prácticas culinarias y agrícolas de los residentes de cada región. La cartografía que Güemes propone desafía el mapeo político más estático cuya legitimación depende de las autoridades legales. Güemes otorga el derecho de delimitar su territorio a las personas que viven y trabajan allí. Así, al vincular las fronteras geopolíticas en relación con el sistema alimentario local, ubica la cuestión de la soberanía alimentaria en el primer plano del discurso sobre los derechos a la tierra. El poder de definir el mapa y las políticas de cómo interactuar con la tierra reside con las personas que viven y trabajan en cada lugar. La representación poética de la cartografía reafirma la voz del campesino local en el movimiento por la soberanía alimentaria.

Reclamar esta autonomía de definir territorios y prácticas de una forma descentralizada requiere de una conceptualización del conocimiento indígena como legítimo y capaz de participar en el discurso político nacional. Güemes resalta los aportes tecnológicos desarrollados por los huastecos, presentando las prácticas tradicionales como ejemplos de avances científicos arraigados en el paisaje y la cultura. Enmarca el conocimiento empleado en el sistema alimentario tradicional de la Huasteca como ejemplo de una ciencia propia, la cual produce resultados superiores a los del sistema alimentario comercializado de la agroindustria.

La sección “En el principio” documenta los “procedimientos” y “técnicas” que se utilizan en la preparación del maíz (25). Retrata a las cocineras huastecas como científicas que trabajan con “tino exacto y cabal” (26). El glosario deslinda un paso de este proceso, el nesquechar, el

acto de poner el maíz en agua caliente con cal para facilitar la molienda. Esta técnica no solo facilita el manejo de la masa para la formación de tortillas sino también mejora la calidad nutritiva del maíz. Una nota del glosario señala que: “A este proceso actualmente se le conoce como nixtamalización, y es una gran contribución de las culturas ancestrales que sigue vigente. Desconocer o desdeñar este proceso ha resultado muy perjudicial para muchos pueblos a los que les fue impuesto a que adoptaran este cereal como alimento” (60). Con esta explicación, Güemes escenifica el nesquechar cómo tecnología científica valorada a una escala global. Así, evidencia la relevancia y validez de técnicas de la ciencia indígena en el discurso científico globalizado.

Las secciones que describen los diferentes procesos, instrumentos y productos del arte culinario huasteco utilizan un estilo propio de un manual científico. Al leer este manual el lector no informado se ve obligado a consultar el glosario frecuentemente para familiarizarse con la terminología especializada del campo. Por ejemplo, la sección "El instrumental" se presenta como un catálogo de equipo científico especializado. Aporta una lista extensa de los utensilios de cocina como, "*metlapil* y *chilcajete*, / *la tecuicha*, el *tixhuapal*" (35). Cada instrumento citado en lenguas indígenas corresponde a una nota en el glosario que provee su información etimológica, sus otros nombres, una descripción física, un compendio de sus usos principales y, a veces, el lugar de su fabricación. El empleo de términos y formas científicas es una estrategia retórica que le permite al autor insertarse en el discurso hegemónico.

Esta representación del conocimiento del sistema alimentario tradicional como ciencia disputa la hegemonía del discurso político y científico sobre el sistema alimentario, en particular sobre el cultivo e intercambio del maíz transgénico. La respuesta de la Office of the United States Trade Representative a un informe que recomienda un moratorio a la importación del maíz transgénico en México demuestra cómo el discurso dominante niega los argumentos basados en

los conocimientos indígenas al deslegitimarlos según los parámetros de la ciencia moderna. El informe de la Comisión para la Cooperación Ambiental (CCA), “Maíz y biodiversidad: Efectos del maíz transgénico en México” (2004), basa sus conclusiones sobre los argumentos principales de las comunidades indígenas tanto como los del movimiento por la soberanía alimentaria. Concluye que el maíz transgénico es una amenaza directa a la sobrevivencia de las culturas indígenas de México. La Office of the United States Trade Representative descartó las conclusiones del informe al declararlas “fundamentally flawed and unscientific” (Office of the US Trade Representative n. pag.). Impone una división jerárquica en la que el conocimiento científico hegemónico es la autoridad, mientras que otras formas de conocimiento, como el conocimiento ecológico de los campesinos mexicanos, se excluye del ámbito de la ciencia y se relega a una categoría mutuamente exclusiva, el conocimiento socio-cultural: “key recommendations are not based on sound science....many of these recommendations are based solely on socio-cultural considerations” (Office of the US Trade Representative n. pag.). Al subordinar el conocimiento científico indígena, excluyéndolo de las fronteras de la ciencia moderna, se rechaza la participación equitativa de las personas indígenas en el discurso político y científico sobre el maíz transgénico.

Para refutar esta estrategia de biocolonialismo, muchos autores y activistas se han esforzado por introducir y legitimar las epistemologías indígenas dentro del discurso científico. Por ejemplo, representantes del movimiento por la soberanía alimentaria se refieren a la ciencia en la introducción de su carta escrita al Papa en 2016 para pedir su apoyo: “el maíz es un elemento identitario presente en cada aspecto de nuestra vida desde el arte, la cultura, la ciencia” (Pro Oax n. pag.). Estos activistas refuerzan sus argumentos al destacar la importancia cultural y científico del maíz para participar en el discurso político dominante en que el valor científico se

considera superior al valor cultural. Coinciden con las referencias científicas de Güemes, que presentan las tecnologías culinarias y agrícolas tradicionales como contribuciones que merecen el reconocimiento en el contexto del conocimiento científico a una escala global.

Güemes también se dirige al contexto literario para reivindicar las tradiciones textuales indígenas en la historia literaria mundial. Utiliza la dualidad fuego/agua como una metáfora de elementos que se complementan para representar la tradición textual indígena de la región como una trayectoria continua de creación y transmisión de conocimiento. El fuego, la “lumbre universal” forja conexiones entre la literatura, la mitología y el entorno material de estas tradiciones textuales de “actividad intelectual” (13-14). El agua es un “vívido manantial” que fluye continuamente para diseminar el aspecto auditivo de la literatura oral (23). Al representar la literatura por los elementos naturales del fuego y agua, invoca la materialidad del conocimiento imbricado en la tradición agrícola y culinaria. Expande la noción de la textualidad para presentar la comida como un texto arraigado en la genealogía cultural de las tierras huastecas.

En la primera sección, “Fuego nuevo,” el fuego es el elemento que une las tradiciones literarias de la tierra del colonizador, la tradición del romance español y la tradición literaria precolombina de las tierras huastecas. El primer verso del poema, “Esto de quemar viejitos,” es una invocación metonímica de la tradición del romance (13). Se refiere a la retahíla común del romance de quemar a los viejos que no saben trovar (57). Güemes presenta su obra como una continuación de esta tradición de origen español que “sigue y sigue en espiral” en suelos mexicanos (13). Esta representación cíclica incorpora la conceptualización mesoamericana del tiempo en la trayectoria de la textualidad. Esta reorientación temporal es particularmente significativa porque, como nota Gordon Brotherston, la antropología occidental ha abstraído el

sistema cronológico mesoamericano de su historia material (127). Güemes evoca el carácter atemporal y efecto transformacional del fuego para reunir la historia intelectual mesoamericana con su contexto material.

Güemes también emplea el fuego para forjar una conexión continua entre las textualidades escritas y orales de las culturas de la Huasteca. En la cultura nahua existe una relación metafórica y lingüística entre el fuego y la escritura literaria (Coon, “El rescoldo” 186). De hecho, la palabra *tlicolli* significa tanto carbón como un utensilio de escritura. Así, la palabra mantiene el carácter físico del acto de escribir con carbón que data a la época precolombina. Al empezar su romance con la metáfora entre el fuego y la literatura escrita, Güemes invoca la materialidad del texto al reconocer la conexión entre el conocimiento presentado en el texto y la forma física de su expresión. Este énfasis en la calidad material de la transmisión del conocimiento expande la noción del texto para incluir las prácticas de los artes culinarios. El poema procede a emplear el fuego para forjar este enlace entre la transmisión del conocimiento, el texto y el arte culinaria: “El fuego entró a la cocina, / llevando de sobornal / toda una mitología” (13). El acto de cocinar es un proceso que transmite la mitología de la cultura, un texto basado en el proceso ritual y cotidiano del sistema de sustento.

La sección “Tradición oral” contrasta el carácter oral/performativo de la tradición culinaria con el texto escrito al declarar, “la comida de mi tierra / no se aprende de un manual, [...] se ha mantenido guardada / en la tradición oral” (23). En esta sección el fuego, símbolo del texto escrito evocado por el *tlicolli* (carbón o utensilio de escritura), encuentra su contraparte en el agua corriente, símbolo de la tradición oral que resuena en su recorrido por la tierra. Esta complementariedad de elementos también expresa una continuidad entre la tradición oral y los conocimientos del pasado y del presente que se arraigan en la tierra de la Huasteca:

Su cultura y su pasado
 es un vínculo total,
 agua pura y cristalina
 de un vívido manantial (23)

El flujo continuo del manantial vincula la tradición oral a la genealogía de las tierras en que se desarrolla. Esta relación física entre el lenguaje simbólico y sus referentes materiales permite una participación poética en lo que Luis Cárcamo-Huechante, en su análisis de la poesía mapudungun, denomina una “*acoustic ecology* that emerges from the nexus between language and territory” (103). Con su énfasis en la metáfora del agua corriente, Güemes sugiere que la lengua nahua emana por los componentes del entorno físico como el agua que fluye por la tierra. Así, este vínculo entre lenguaje y ambiente une la historia intelectual y ecológica de la tierra para respaldar las producciones culturales contemporáneas de la región. Reivindica las formas diversas de la transmisión de la tradición intelectual de la región que remonta al “tiempo inmemorial” y sigue viva hasta el día de hoy (13). Rechaza la subordinación occidental de la literatura oral a la escrita; demostrando su complementariedad fundamental. Asimismo, abre el paso a la incorporación de textualidades alternativas, entre ellas las prácticas culinarias y agrícolas.

La representación de la continuidad literaria como “espiral” se concibe como una progresión de ciclos que vuelven al pasado para recrear el presente. Como un manantial que surge de la tierra y se renueva por las etapas del ciclo hidrológico, la tradición intelectual se enraíza en la tierra y se renueva por medio de la repetición de prácticas culturales. Este carácter cíclico vincula el conocimiento transmitido por la literatura oral sobre las prácticas culinarias con los ciclos agrícolas de las temporadas. La tradición oral del arte culinario se basa en una forma

de conocimiento arraigado en la experiencia directa del ambiente material y se transmite de generación en generación por medio de la repetición simultánea de prácticas y palabras.

Güemes enfatiza una epistemología basada en el proceso y un conocimiento corpóreo que se derive de la experiencia directa, granjeada de interacciones corporales dentro de los sistemas biosemióticos entrelazados que conforman todo el ambiente. Esta representación del conocimiento coincide con el término en náhuatl que denomina el conocimiento, *ixtlamatiliztli*, el cual se traduce literalmente como el conocimiento obtenido por la cara o los ojos. Kelly McDonough sugiere que la incorporación contemporánea de la palabra *ixtli* (cara, ojo, superficie) a la palabra clásica *tlamatiliztli* (sabiduría) es acaso una manera léxica de resaltar la primacía de la experiencia vivida en la conceptualización del intelectual (8). Adam Coon argumenta que los autores nahuas contrastan este énfasis en la experiencia vivida con el carácter abstracto de la transmisión del conocimiento en la tradición intelectual occidental para reivindicar la epistemología indígena (“Ixtlamatiliztli” 221). La cultura nahua valora un concepto experiencial y presentacional de la actividad intelectual. Esta perspectiva desplaza la palabra escrita y conceptualiza la experiencia vivida como la autoridad. De esta forma, los que participan directamente en el sistema alimentario asumen la posición de máxima autoridad en el discurso sobre ese tema.

Güemes también coloca las cuestiones de la soberanía alimentaria en diálogo con críticos y autores indígenas contemporáneos por medio de sus metáforas del fuego y agua, los que forjan conexiones entre un acercamiento al texto que se basa en el proceso de su creación, el contexto literario más amplio y el sistema de comida huasteca. El énfasis en una epistemología basada en el proceso y el conocimiento corpóreo es fundamental en el activismo indígena contemporáneo. Robert Warrior, siguiendo la propuesta de Vine Deloria de una soberanía basada en el proceso,

sugiere que el enfoque epistemológico en el proceso es una vía a la soberanía intelectual para las comunidades indígenas (98). En su trabajo con jornaleros migrantes indígenas que trabajan en los Estados Unidos, Gabriela Raquel Ríos también nota esta complementariedad entre la autonomía intelectual y las movilizaciones sociales por medio del enfoque en una epistemología alternativa basada en los procesos de la tierra. Sugiere que los agricultores participantes en los movimientos por los derechos de los agricultores y la soberanía alimentaria construyen una teoría de cambio social por conceptualizaciones de textualidades y retóricas basadas en la tierra: “Land-based literacies are literal acts of interpretation and communication that grow out of active participation with the land” (Rios 64). Güemes documenta y celebra las prácticas territoriales que se imbrican y forjan las redes ecológicas del ambiente. Las enmarca como textualidades y sustento cultural y alimentario para revalorizar a los huastecos como actores intelectuales y científicos.

Esta participación con la tierra por medio del sistema alimentario se basa en una perspectiva que toma por sentado la interconexión entre todos los elementos del ambiente. Güemes demuestra relaciones recíprocas entre los agricultores y la tierra para representar la sostenibilidad de este sistema agrícola en contraste con el enfoque extractivista de la agroindustria globalizada. Gregory Cajete explica que esta conceptualización de la interconexión conforma las bases de la ciencia nativa, la cual describe el conocimiento indígena como una forma de participación creativa con las redes de actores del mundo natural (14). De esta postura de interconexión surge un sistema de interacciones recíprocas. Los participantes en estas redes mantienen relaciones recíprocas con los demás actores en las redes ecológicas por medio de prácticas y ceremonias, en las que cada miembro reafirma sus responsabilidades hacia los otros habitantes de la tierra (Whitt et al. 3).

En la sección “Fuego nuevo,” Güemes escenifica la reciprocidad ritual entre el ámbito espiritual y humano por medio del elemento del fuego y el acto de cocción. Provee una descripción poética del ritual de *Kaltlakwalistli*, darle de comer a la casa, un ritual del fuego inaugural de una casa nueva en que,

hacen una ceremonia
a la lumbre universal
para que la madre tierra,
no les cobre un mal (14)

Una nota en el glosario elabora que esta ceremonia consiste en colocar comida en un orificio en el suelo de la casa y el *zacahuil*, una masa rellena enorme envuelta en hojas de plátano, sobre el techo (Güemes 57). Se interpreta esta ofrenda como un acto de reciprocidad con el ámbito espiritual en que el fuego sirve como medio para la alimentación bidireccional de espíritus y humanos. Este acto transforma “el fuego celestial” de la “lumbre universal” al “fuego nuevo,” un fuego llevado al ámbito doméstico por el proceso de transformación ritual. Así se demuestra que el acto “habitual” de cocinar, transformar los cultivares de su estado crudo para el consumo humano, es también un acto espiritual.

Así como señala la confluencia entre lo habitual y lo espiritual en el acto de comer, Güemes también escenifica el sistema alimentario como el sustento fundamental de la sobrevivencia, tanto del cuerpo físico como de la vitalidad cultural, con una metáfora que vincula el corpus de conocimientos tradicionales con el cuerpo físico. La comida es el “legado vertebral” que apoya la cultura y el cuerpo humano (Güemes 18). El sistema de comida abarca tanto el conocimiento, transmitido por las prácticas culturales, como los alimentos físicos. No hay una separación entre el producto de la tierra y el conocimiento cultural sobre los procesos de su

cultivo y cocción. Rechaza la subordinación de las prácticas agrícolas indígenas como meras creencias culturales en oposición al conocimiento agrícola. Marisol de la Cadena denomina estos sistemas de procesos que desafían la distinción ontológica entre el ser humano y la naturaleza como “prácticas de la tierra” (341). Defender estas prácticas de la tierra como procesos inseparables fundamentales para la sobrevivencia de la cultura e identidad sirve como una estrategia discursiva para abordar cuestiones de los derechos a la tierra y la protección de las redes ecológicas del ambiente. Güemes expande este vínculo entre el derecho a la identidad cultural y las prácticas de la tierra para incluir los componentes del sistema de la comida. De esta manera crea una apertura para las voces indígenas en el discurso político sobre la soberanía alimentaria.

Güemes mantiene este vínculo inextricable entre la cultura y las prácticas de la tierra en una nueva interpretación de la biodiversidad. La protección de la biodiversidad es una faceta principal del movimiento por la soberanía alimentaria internacional (Vía Campesina, “Organization”). Güemes amplía el concepto de la biodiversidad desde una posición que no reconoce una división entre la naturaleza y la cultura. Desde esta perspectiva, la diversidad humana también cabe dentro del concepto de la biodiversidad. La pluralidad cultural y lingüística forman parte de la diversidad de la tierra huasteca:

En esta tierra que un día,
con actitud maternal,
nos vio nacer en su seno
y entrar, a paso triunfal,
su vida tan diversa
como Huasteca plural;

y tener el desarrollo

con variedad dialectal (55)

Así, las diversas culturas y lenguas de la Huasteca son frutos de la tierra tanto como las otras formas de vida del ambiente. En pocas palabras, la diversidad humana es parte de la biodiversidad de las tierras huastecas. De esta manera, Güemes expande el concepto de la (bio)diversidad como otra estrategia discursiva que rechaza la separación entre el sistema alimentario y la identidad cultural. Según esta nueva definición, una amenaza a la biodiversidad de los elementos no-humanos del ambiente también es fundamentalmente dañino para la vida y las culturas humanas. Así, el discurso sobre la protección del ambiente simultáneamente articula la protección del bienestar humano y la preservación de las diferencias culturales.

El poema resalta la abundancia del sistema alimentario para reivindicar su capacidad nutritiva como la mejor forma de producir alimentos, pero también para mantener el bienestar de la gente. A lo largo de la obra aparecen largas listas de cultivos y platos “que satisfacen el hambre / de mestizo y macehual...” (27). El autor destaca la extensión de estas listas: “sigo la enumeración / de esta grandeza serial” (27-28). Así, Güemes recurre al carácter acústico y rítmico de su obra en forma oral. En este juego de palabras, “serial” enfatiza la sustentabilidad a largo plazo del sistema a la vez que se acerca a la pronunciación de la “cereal” para volver a enfatizar la versatilidad del maíz. La recitación oral y rítmica de estas series demuestra de manera auditiva la diversidad de la dieta. La acumulación de palabras representa la abundancia de cultivos y platos.

La selección de términos en el glosario también demuestra la mayor diversidad ofrecida por las contribuciones indígenas a la dieta mexicana. Por ejemplo, no define todos los cultivos mencionados en las listas: “hay tomate, calabaza / chile, yuca y *ejotal*; / *papatlas* y *chunacates*”

(17). Aunque todos estos cultivos son originarios de las Américas y sus nombres provienen de lenguas indígenas americanas, sólo algunos, como los *ejotal*, *papatlas* y *chunacates*, corresponden a entradas en el glosario. Estas notas explican su etimología, descripción física y usos culinarios. La selección de términos definidos indica que estos tres cultivos son menos reconocidos en la dieta nacional normativa. Son cultivos especializados de la dieta regional tradicional de la Huasteca que resaltan la diversidad de la agricultura milpera, a diferencia de la pobreza biológica del monocultivo de la agroindustria.

Güemes argumenta que la milpa es un agro-ecosistema que aporta esta gran diversidad de manera ecológicamente sostenible:

Si nos permite, además,
la protección ambiental;
tenemos los ingredientes,
instrumentos, lo legal;
formas propias de cultivo,
recetario vertical. (17)

Este “recetario vertical” evoca la imagen del horizonte de la milpa con los diversos policultivos de estaturas variadas que conforman una dieta de nutrientes abundantes. El sistema alimentario local es capaz de operar de manera independiente. Es equipado con todos los componentes requeridos para proveer una dieta nutritivamente completa y ambientalmente sustentable.

Sin embargo, reconoce que, aunque el agro-ecosistema local sí protege el ambiente, en términos ecológicos no es un sistema cerrado. Es susceptible a los procesos climáticos que trascienden las fronteras de las regiones locales. Afirma una perspectiva hacia la sustentabilidad ecológica que toma en cuenta los procesos complejos de gran extensión espacial y cronológica.

Güemes retrata una escena en que aparecen los cuétlanos, las larvas de mariposas, para ejemplificar esta consideración de procesos ecológicos complejos a lo largo plazo: “justo a medio *milcahual* / los cuétlanos se acomodan / en el joven jonotal” (21). El *milcahual*, la milpa en su tiempo de barbecho, sirve como el hábitat de los cuétlanos. La agricultura nahua tradicional implementa periodos de barbecho de cuatro a seis años, que permiten que la flora y fauna endémica vuelva a crecer durante este periodo de descanso (Lazos y Pare 100). Históricamente en la Huasteca, el gobierno federal y el local han categorizado este periodo de barbecho como el “abandono” de la tierra, un desperdicio de su potencial productivo, para justificar la usurpación y repartición a los intereses empresariales (Chevalier y Buckles 21).¹ Con el ejemplo de los cuétlanos, Güemes refuta esta interpretación de lo que se considera un uso productivo de la tierra. Incluye los roles de especies adicionales a los humanos y sus cultivos principales. Los procesos ecológicos de la milpa trascienden los ciclos agrícolas humanos para servir una comunidad de flora y fauna diversa y compleja.

Aunque los cuétlanos parecen seres insignificantes entre el matorral del milcahual, en su siguiente etapa de vida como mariposas llegan a ser símbolo multidimensional de la cuestión ambiental:

o si ya son mariposas,

¹ La *Ley de Baldios* de 1883 y la *Ley sobre la subdivisión de la propiedad territorial* en 1889 son dos legislaciones que citaron el “abandono” de tierras en barbecho para usurpar tierras de comunidades nahuas de la huasteca veracruzana (Chevalier y Buckles 21). Aún después del establecimiento de ejidos en la Constitución de 1917, se documentaron planes para la expropiación de tierras comunales para intereses privados y proyectos de industrialización como el desarrollo de complejos petroleros (Chevalier y Buckles 91).

color y vuelo virtual;
 sobre todo por agosto
 que crecen cual vendaval. (21)

La vivacidad de la imagen del “color y vuelo virtual” de las mariposas representa una visión de biodiversidad que va más allá de las fronteras de la milpa como las rutas de vuelo migratorias de las mariposas. El ciclo de vida de las mariposas ofrece un emblema de la complejidad y escala de los problemas ambientales, tales como el declive vertiginoso en la población de mariposas monarcas. La mengua de la población de mariposas se debe a diversos factores relacionados con el monocultivo agroindustrial a lo largo de sus rutas migratorias, como la pérdida de hábitat y el uso de pesticidas (Hansen, Jesse y Obrycki 241). Es más, la imagen de la mariposa evoca una de las críticas principales al maíz transgénico, el miedo de que las propiedades insecticidas puedan causar daño a las mariposas y otros polinizadores (McAfee 151). Güemes contrasta su perspectiva con la de la agroindustria que ve en la tierra únicamente un sitio de producción masificada. Güemes enfatiza que el conocimiento ecológico tradicional de su comunidad toma en cuenta los efectos secundarios de las prácticas de manejo de la tierra que se extienden temporal y espacialmente más allá del ciclo agrícola. Así, provee un recurso para dirigirse a los problemas ambientales actuales que se caracterizan por su complejidad y expansión cronológica y espacial.²

² Muchos investigadores contemporáneos han comentado sobre la inhabilidad del pensamiento moderno hegemónico de dirigirse a estos problemas que surgen de la interacción entre el hombre y el ambiente, los cuales Bruno Latour denomina “problemas híbridos” (3). De manera parecida, Timothy Morton propone el concepto de “hyperobjects” para abordar los fenómenos que son “massively distributed in time and space relative to humans” (50).

Güemes enmarca este conocimiento ecológico como un regalo de la milpa, “bella y humilde parcela / --huerto, refugio y umbral / que nos regala de todo” (18). Los movimientos por la soberanía alimentaria mexicana argumentan que el maíz es el regalo de las culturas indígenas mesoamericanas a la humanidad global: “Este maravilloso cereal fue un regalo de los pueblos mesoamericanos al mundo, junto con él, los antiguos mesoamericanos domesticaron más del 15% de las especies de las que hoy se alimenta la humanidad” (Pro Oax n. pag.). En cambio, Güemes enfatiza que el dador originario de este regalo es la tierra. Así evita que se limite el diálogo sobre el sistema alimentario a las personas y los productos que consumen. Mantiene una perspectiva que aborda los derechos a la tierra, la protección ambiental, la revitalización cultural indígena y la soberanía alimentaria como cuestiones vinculadas inherentemente.

Güemes declara que la milpa “nos regala de todo,” no sólo los cultivos sino todo el conocimiento agrícola, cultural y social que tiene sus fundamentos en la agricultura milpera (18). De esta manera, la perspectiva del ciclo agrícola como un intercambio de regalos une a los agricultores en una relación social y ética con la tierra. Ejemplifica así la relación social inalienable entre el dador y receptor que Laurie Anne Whitt describe en su análisis del papel del intercambio de regalos en las cosmovisiones indígenas (91). Esta interpretación ética del acto de regalar contrasta con la perspectiva capitalista, en la que, según Jason W. Moore, el ambiente funciona como una fuente de regalos gratuitos para la extracción sin ninguna obligación de reciprocidad (26). Posicionar la milpa como sujeto del verbo “regalar” le otorga un papel activo en el sistema alimentario. En esta relación recíproca, los humanos tenemos la responsabilidad moral de mantener las prácticas que apoyen el bienestar de la tierra así como la tierra posibilita el bienestar del ser humano.

Por otra parte, el empleo del verbo “regalar” demuestra que esta perspectiva del intercambio resiste la comercialización. La comercialización de los frutos de la milpa es un proceso que extrae el regalo de su contexto para convertirlo en producto y, al monetizarlos, estos frutos pierden su materialidad y su valor cultural particular frente al valor simbólico del capital. Güemes reconoce la importancia del maíz en el mercado globalizado como “producto internacional,” componente de la “jerarquía industrial” (30). Asimismo, menciona las palomitas como elemento “consustancial” de la experiencia de asistir al cine para ejemplificar la ubicuidad del maíz en la cultura popular globalizada (30). El recorrido poético del sistema de comida revierte la abstracción del proceso de la comercialización y reubica el maíz en su posición original arraigado en las tierras y culturas de Mesoamérica.

Aunque el autor reconoce el papel del maíz en la dieta globalizada, mantiene que la comida tradicional de la Huasteca es la opción superior y rechaza la comida comercializada. Enfatiza la variedad y calidad nutritiva de los diversos platos auténticos huastecos: “firme base que sustenta / nuestra dieta magistral; / porque en cocina huasteca / no existe lo artificial...” (16). Ofrece una crítica de la incursión de los productos procesados en el mercado de la comida comercializada y rechaza los productos alimentarios comercializados. En oposición a lo artificial, Güemes resalta la autenticidad de la dieta tradicional como emblema de su identidad personal y nacional como la dieta auténtica de los suelos mexicanos, libre de la incursión de productos modificados extranjeros. La obra pide a su comunidad que luche para mantener “la culinaria y la ciencia terrenal,” no sólo por su valor nutritivo superior sino también por su papel como vía de continuidad cultural y social (32).

El movimiento por la soberanía alimentaria sigue enfocando sus esfuerzos principales en la lucha contra el maíz transgénico. El 3 de julio de 2013 se emitió una Demanda Colectiva

contra las secretarías de Agricultura y Medioambiente además de cinco empresas transnacionales que solicitan sembrar el maíz transgénico. El objetivo de la demanda es:

Que los tribunales federales declaren que...la siembra de maíces transgénicos daña el derecho humano a la conservación, utilización sostenible y participación justa y equitativa de la diversidad biológica de los maíces nativos; así como daña a los que de este derivan: los derechos de los pueblos originarios, a la alimentación y a la salud. (Sin Maíz no Hay País, “Tres años” n. pag.)

De esta manera, al mantener que el sistema alimentario, la sustentabilidad ecológica y los derechos humanos de los pueblos indígenas son asuntos inherentemente unidos se fortalecen los argumentos jurídicos. Esta estrategia que vincula las cuestiones de los derechos socioculturales a las causas ecológicas ha logrado avances legales recientes. El 8 de marzo de 2016 el Segundo Tribunal Unitario en materias Civil y Administrativa declaró una resolución de abstención sobre permiso para la liberación o siembra de maíz transgénico hasta la resolución definitiva de esta Demanda Colectiva. Mientras que el discurso biopolítico hegemónico descarta las consideraciones socioculturales, el movimiento por la soberanía alimentaria mexicana recurre a diversas plataformas -- entre ellos las acciones jurídicas, el activismo digital y, como demuestra la obra de Román Güemes, la literatura -- para reafirmar las voces de las personas afectadas por la política ecológica del maíz, las comunidades indígenas.

CAPÍTULO 2

EL INFIERNO DEL PARAÍSO Y CANTOS EN EL CAÑAVERAL: LOS EFECTOS DEL TRABAJO MIGRANTE SOBRE LA RELACIÓN HUMANO-AMBIENTE EN LA LITERATURA NAHUA CONTEMPORÁNEA

“Cuidad sobre todo del surco y del riego; plantad y sembrad el campo [...] ¿Dónde he visto a alguien que reine, que gobierne con el estómago vacío, sin comer? ¿Dónde he visto un conquistador sin vituallas? Por el sustento permanece la tierra, por él vive el mundo que llenamos todos nosotros; todos estamos pendientes del sustento” (Sahagún 28-29). Este fragmento de los *huehuetlatolli*, mensajes y consejos de sabiduría de los mayores nahuas redactados en el siglo XVI, demuestra la primacía y valor otorgado al trabajo agrícola por la comunidad nahua históricamente. El trabajo se considera la base de la identidad nahua desde el ámbito terrenal hasta el espiritual, como lo explica Alfredo López Austin, “Antes y después de la muerte, el trabajo del hombre producía las mieses [...] propiciaba y conducía la lluvia y, en general, contribuía a la perduración del orden cósmico [...] El trabajo debió considerarse como parte de la naturaleza misma del hombre, inherente a su existencia aun después de la muerte” (387, 392-393). Hasta la actualidad, el trabajo es el eje fundamental en la definición de la identidad individual y comunitaria: “a macehual is also someone who does work (tequit) that ties him or her to other people and places” (Taggart 203). La conceptualización del trabajo según la cosmovisión nahua tradicional se asocia con las nociones de intercambio y respeto que construyen y mantienen las redes de reciprocidad entre las comunidades.

Los principios de intercambio y respeto por el trabajo se extienden a participantes no-humanos de la tierra y también al ámbito espiritual. Alfredo Paulo Maya explica cómo, en las comunidades nahuas de Guerrero, el acto de trabajar juntos incluye un intercambio de fuerza espiritual vital que nutre a los participantes:

Se dice que al realizar un trabajo en común se establece un intercambio de fuerza, y mientras mayor sea el número de participantes en los trabajos, el *chicohua* tenderá a vigorizarse...Estrechamente relacionados con el trabajo y la circulación de la fuerza está el concepto *huapahua*, el cual se asocia con ‘nutrir’ o ‘criar.’ Cuando se realiza una actividad en que se involucra a familiares, amigos y vecinos se espera que las relaciones establecidas se guíen por el amor y el respeto, a fin de que éstas tengan un sustento y un fortalecimiento. (119)

Sandstrom denomina este sistema económico basado en el intercambio laboral y espiritual una “economía ritual,” en la cual interacciones cíclicas de reciprocidad refuerzan las conexiones entre las actividades productivas y los símbolos sagrados (“Ritual economy” 94). Se destaca el papel de los actos de respeto en este sistema, dado que las demostraciones de respeto hacia la tierra sirven para maximizar los recursos naturales como las semillas, los cultivos y las cantidades de sol y lluvia. Por otro lado, como se asocia la falta de respeto a la tierra con el grupo étnico hispano dominante, los *coyomeh*, trabajar la tierra con respeto es una práctica que consolida la identidad nahua (Sandstrom, “Ritual economy” 102).

Hay un sistema formalizado y estructurado de intercambio de labores que se denomina *matlanitlistli*, mano vuelta. En este sistema, “a man exchanges labor on a one-for-one basis with his brothers, ritual kinsmen, and neighbors,” y se rige por cuentas específicas de los días trabajados y el área de la milpa (Sanstrom, *Corn* 205). Es “un sistema solidario” que compone

una red de relaciones de beneficio mutuo, a veces incluyendo el intercambio de comida u otros productos por la labor (Martínez Canales 15).

El sistema laboral mano vuelta es compatible con la migración local/regional en que se establece un intercambio mutuamente beneficioso entre comunidades de regiones topográfica y climáticamente diversas. Córdova Plaza describe esta extensión del concepto “mano vuelta” a la migración local en la región de la sierra de Zongolica de Veracruz: “Desde el siglo XVII los habitantes de la zona han mantenido una estrecha relación simbiótica, aunque desigual, entre tierra fría y tierra caliente para el intercambio de productos y mano de obra... Así, la migración laboral cíclica entre municipios ha constituido desde largo tiempo, una estrategia de subsistencia para los grupos domésticos indígenas” (219). Entonces, la migración laboral no es un concepto ajeno ni nuevo para las comunidades nahuas. Sin embargo, el carácter de esta migración ha cambiado drásticamente “debido a la implementación del modelo económico neoliberal en una entidad con fuerte vocación agropecuaria y productora de materias primas” (Córdova Plaza 213). En la actualidad el sistema de mano vuelta también se está reemplazando con el trabajo pagado en las comunidades originarias, no sólo en los destinos del trabajo migrante: “...la migración y el uso de herbicidas está mermando la capacidad de mano vuelta, lo que hace cada vez más frecuente el pago del jornal a quienes apoyan el trabajo en la parcela” (González González 225). La imposición del sistema de labor capitalista neoliberal interrumpe el sistema de labor tradicional “mano vuelta” que se mantiene en balance por relaciones de reciprocidad entre la comunidad humana, no-humana y espiritual. Dado el papel fundamental del trabajo agrícola local tradicional en el desempeño de la identidad nahua, los cambios a la naturaleza del trabajo migratorio plantean cuestiones complejas sobre los efectos de la migración sobre las identidades étnicas individuales y sociales.

En este capítulo se analizarán dos obras contemporáneas de autores nahuas que abarcan estas cuestiones al retratar las experiencias de trabajadores migrantes nahuas: el poemario *Cantos en el cañaveral* (2004) de Gustavo Zapoteco Sideño y la novela *El infierno del paraíso* (2005) de Crispín Amador Ramírez. Los dos autores presentan críticas al sistema de agroindustria neoliberal que emplea a jornaleros migrantes al demostrar la cosificación de los trabajadores indígenas y exponer los efectos socioeconómicos de la migración en las comunidades originarias de los obreros.

Cantos en el cañaveral (2004) es el segundo de los cinco poemarios del escritor y traductor Gustavo Zapoteco Sideño, originario del pueblo Topiltepec en el estado de Guerrero, México. Este poemario se basa principalmente en la experiencia de la comunidad nahua de la municipalidad de Tlaltizapán, Morelos donde muchos indígenas trabajan en los cañaverales. El formato del poemario es principalmente de poesía bilingüe, con un poema en náhuatl seguido por una versión en español. Además, figura una sección fotográfica de una serie tomada por el autor en los cañaverales de Tlaltizapán. Aparece una foto en una página, mientras que un verso seleccionado de un poema aparece letras grandes en la página adyacente. Esta yuxtaposición de fotografías y poesía enfatiza cómo el autor atestigua y ofrece los poemas como reacciones y reflexiones sobre las escenas reales retratadas. Este papel de testigo apoya la interpretación de un mensaje de activismo social en la literatura de Zapoteco Sideño.

Adam Coon caracteriza a Zapoteco Sideño como parte de una nueva generación de escritores nahuas para quienes la justicia social es la prioridad de su trabajo intelectual. Esta nueva generación critica a sus predecesores por tratar las cuestiones culturales sin denunciar las injusticias que enfrentan sus comunidades indígenas (Coon, “El rescoldo” 175). Predomina un tono fuertemente denunciatorio en la caracterización de la experiencia indígena en Tlaltizapán.

El poema “Canto del corazón indio” utiliza un tono sombrío para resaltar la posición de la comunidad indígena bajo opresión severa: “seguimos viviendo en la oscuridad / porque si salimos a la luz / nos matan, nos matan” (67). Sin embargo, en otras partes del poemario se resalta un tono plenamente nacionalista. Coon cita una entrevista personal con el autor que explica el motivo de este contraste entre la crítica y el elogio nacionalista: “Zapoteco himself explains that he wrote in an affected style to obtain funding from government institutions for publication. He mixes poems that on the surface are nationalistic praise and focus on ‘mere’ cultural practices while others explicitly condemn social injustices” (“El rescoldo” 174).

Asimismo, Zapoteco Sideño adopta la tradición intelectual de emplear el nacionalismo mexicano como espacio de crítica social que remonta a las raíces del discurso de la Revolución Mexicana. Por ejemplo, el poema “Tlaltizapan” conmemora a este pueblo con una escena de un jardín abundante igual de fértil como “la Gran Mesopotamia,” sitio también de una visión idealizada de sus vínculos históricos con la Revolución: “Vergel, sí un vergel / eso eres Tlaltizapan / cuna de héroes sin igual” (88, 90). Cabe notar que, a diferencia de la mayoría de los poemas, este sólo aparece en español sin una versión en náhuatl. Esta selección lingüística corrobora la aserción de Coon, demostrando que el público al que se destina este poema no es la comunidad nahua sino los editoriales y agencias gubernamentales.

Además de complacer a los editores, esta yuxtaposición entre “the hyperbolic praise of landscape” con escenas que comentan la explotación de la tierra y sus trabajadores también resalta la disonancia entre la conceptualización del paisaje en la imaginación cultural popular y nacionalista versus la realidad de los efectos de la agroindustria (Coon, “El rescoldo” 174). Estos versos que elogian el paisaje forman parte de lo que Tindall denomina “countries of the mind, their topography transformed into psychological maps” (9). Por otra parte, las fotos y versos

críticos confrontan este concepto del paisaje idealizado con imágenes que contradicen la narrativa nacionalista. Por ejemplo, hay una foto de un niño tlapaneco que aparece en medio de un campo encharcado viene anexada con un verso sacado del poema “Maguito,” el cual trata de los efectos dañinos de la labor juvenil: “como quisiera que esto fuera un sueño...” (38, 39). Además, el verso “...ruinas de casas / de explotación...” acompaña una imagen del “ex-acueducto del molino del trapiche, ex-hacienda de Barreto Alejandra Mor.,” presentando una visión del deterioro de la clase hacendada que explotaba a los indígenas para acumular sus fortunas. Al combinar los versos romantizados y nacionalistas sobre el paisaje con los versos críticos, comentarios negativos sobre escenas poéticas y fotográficas de la explotación del medioambiente y la clase obrera, el texto intenta reconciliar la discrepancia entre el paisaje imaginado, *country of the mind*, y la realidad.

Zapoteco sugiere que esta realidad de la vida y el trabajo en el cañaveral es la única experiencia existencial de las generaciones de trabajadores. Una serie de tres poemas consecutivos, “¿Por qué no pienso?,” “Maguito” y “El deseo,” argumenta que la labor en el cañaveral sirve para mantener a los trabajadores en una posición marginalizada que se transmite de generación en generación. En el poema “¿Por qué no pienso?” se ve que el trabajo ocupa todo el tiempo y la energía de los trabajadores:

El sudor de mi cabeza
 ha impregnado mi frente,
 los mosquitos merodean
 mis ojos, mi cara
 no dejan mirar bien
 a este gran campo

a este campo de caña quemada

...

El calor que hace

no deja pensar

a esta cabeza

mi cabeza

pues está tapada

no piensa, no carbura

siento un gran sueño (53)

El cansancio físico provocado por las largas jornadas laborales limita las posibilidades de la voz poética de pensar más allá de los confines de su experiencia en el cañaveral. Repite ejemplos de lo que obstruye su visión: el sudor y los mosquitos en los ojos, la cabeza tapada, la extensión del campo como el único objeto en el campo visual hasta el horizonte. La imagen de la “caña quemada” enfatiza la obscuridad de la perspectiva, reproduciendo el tono que recorre el poemario. Su trabajo limita sus capacidades de elaborar una cosmovisión propia, ya que ni siquiera puede ver todo el alcance del campo, mucho menos lo que hay más allá de este ambiente creado por el monocultivo. El monocultivo impone una monotonía opresiva sobre el acto laboral e impide su capacidad de pensar. Como hay que dedicar toda su energía al trabajo físico en el campo, no le queda la fuerza para encender los procesos del pensamiento crítico. Además, como el verbo carburar alude a las funciones de una máquina, el paralelismo entre los verbos pensar y carburar sugieren un proceso de deshumanización.

El siguiente poema, “Maguito,” retrata la experiencia de un “niño cortador” para demostrar que este proceso de deshumanización se extiende a los miembros más jóvenes de esta comunidad (58, 61):

Tiene si acaso
como siete primaveras
pero ya sabe
qué es ser cortador,
sus manitas callos
ya tienen
ya sabe,
como se siente el frío de diciembre
el calor de abril
la deshidratación,
culpa él no tiene
él nada sabe
piensa que así esta vida
que eso es ser niño,
que así se es.
...
Él no sabe de cariño
no sabe de tener amigos
sus amigos, son ya adultos
él no sabe de escuela

él no sabe del mundo que lo rodea
 él solo sabe de cortar caña
 de apurarse para hacer bultos,
 para hacer dinero
 para que le compren
 su ropita nueva;
 para que coman sus hermanitos
 cree que eso es la vida. (57-58)

Como el protagonista de “¿Por qué no pienso?,” el niño no conoce la vida fuera del cañaveral. Así, hasta sus sueños están confinados a lo que conoce, la vida del trabajo diario. La repetición de “no sabe” enfatiza la ignorancia, contrastando con la siguiente sección del poema que alude a los pensamientos del niño para sugerir el anhelo de conocer una vida alternativa:

Como quisiera
 que esto,
 fuera un sueño que el viento sopla
 se lo llevará
 tal vez, así pensaría
 esa cabecita, tan pequeña
 como un cuatecomate? (57)

Esta pregunta sobre los pensamientos del niño encuentra una respuesta en el poema que le sigue, “El deseo.”

“El deseo” está narrado en primera persona por un niño. La reaparición de los versos “como quisiera / que todo fuera un sueño” en este poema confirma que el Maguito es el narrador.

El poema contrasta la vida del “niño cortador” con la de otros niños que pueden asistir a la escuela:

Entre angostos y pedregosos
 caminos paso,
 para irme a trabajar,
 mientras ellos caminan en caminos iluminados
 para irse a educar. (63)

Un análisis de estos versos escritos en náhuatl revela que este pasaje se refiere tanto a las oportunidades educativas como las oportunidades de la vida en un sentido más amplio: “Yehuajme ixnenemimej / pan octlimejtlahuilti” (62). “Ixnenemimej” se compone de dos raíces, “ixtli” y “nehnemi.” El verbo *nehnemi* no solo significa caminar, sino que también puede expresar el acto de pensar y/o aprender por la experiencia vivida (Coon, “El rescoldo” 186). *Ixtli* puede significar “faz, rostro o, por extensión, ojo” y se puede agregar a verbos de cognición para enfatizar el conocimiento ganado por la experiencia vivida (Karttunen 121). “Octlimejtlahuilti” se compone de las dos raíces “octli,” camino, y “tlahuiltia,” un verbo causativo que expresa que algún agente alumbró a otro (Karttunen 270). El concepto del *octli/ojtlí/ohltli* se refiere a un camino en particular, pero también tiene una interpretación más figurativa como la forma de vivir. Entonces, la versión de estos versos implica que “ellos” tienen el apoyo de otros agentes que les alumbran el camino, que les guían por una vida de aprendizaje basada en la experiencia. Más que el conocimiento de la lectoescritura, “ellos” tendrán la oportunidad de experimentar y conocer más allá de los confines del cañaveral. En cambio, el narrador se quedará limitado a las experiencias de una vida peligrosa y difícil en los caminos “angostos y pedregosos” del cañaveral por el resto de su vida.

Su deseo, como indica el título del poema, es salir del cañaveral y asistir a la escuela para aprender. Aunque los datos sobre los trabajadores migrantes que son niños no son amplios ni precisos, Pacheco-Ladrón et al. resumen las siguientes estadísticas para extrapolar un panorama del estado del acceso a la educación para los niños que son trabajadores migrantes y originarios de comunidades indígenas:

No se cuenta con estimaciones sistemáticas del número de niños y niñas indígenas migrantes que se movilizan en el país, aunque para 2010, según los datos de la Encuesta Nacional de Jornaleros Agrícolas (SEDESOL, 2010), se estimaba la cantidad de 727 527 niñas, niños y jóvenes mestizos e indígenas menores de 17 años en los campos agrícolas en México. De acuerdo con esta encuesta, los jornaleros agrícolas migrantes provenientes de pueblos indígenas del sur del país hablaban las siguientes lenguas: náhuatl (34.6%), mixteco (14.8%), zapoteco (7.2%), tzeltal (5.5%), tlapaneco (4.6%), tsotsil (2.1%), maya (0.4%) y tojolabal (0.4%) (SEDESOL, 2010)...En 2013, según datos de la Encuesta Nacional de Ocupación y Empleo (ENOE), se contabilizaban 29.337.620 niños y niñas de entre 5 y 17 años de edad, de los cuales 2.119.363 no asistían a la escuela, en tanto que 773.300 registraban una ocupación en el sector agropecuario. (93)

Estos datos sugieren que la voz narrativa de “El deseo” representa una población considerable.

El niño narrador ya ha aceptado que no tendrá la oportunidad de asistir a la escuela:

Pero este sueño
no se hará realidad,
porque mi padre
es del campo
y al campo lábrate. (65)

Se ha dado cuenta que hay un ciclo en que una clase obrera sin posibilidad de movilidad socioeconómica es perpetuada por las generaciones. Además, ubica la transmisión del conocimiento agrícola entre las generaciones en una posición inferior al conocimiento de la lectoescritura:

Mi papa me enseña
a labrar la tierra,
ellos el maestro
a escribir les enseña. (63)

Esta ubicación del conocimiento agrícola como una desventaja demuestra la desvaloración resultante de la transición de un sistema mesoamericano de labor agrícola al sistema de labor agroindustrial del capitalismo neoliberal.

Esta representación de la transmisión del conocimiento agrícola contrasta con la de otros autores nahuas contemporáneos que la escenifican dentro del contexto de la agricultura milpera. Por ejemplo, Román Güemes recurre a los orígenes mito-históricos de este conocimiento ecológico para celebrar y elogiar la transmisión generacional del trabajo en la milpa como un “acto sacramental” (Güemes, “Hoy le canto” 20).³ En contraste, Zapoteco escenifica el trabajo agrícola desarraigado de las tierras ancestrales al contexto de un campo agroindustrial. En vez de un ciclo celebrado de conocimientos ecológicos valorados, ahora la transmisión del trabajo agrícola de padre a hijo se presenta como una trampa. El cambio del sistema de los derechos y manejo de la tierra ha invertido el valor del trabajo y el conocimiento del campesino indígena.

³ Véase el capítulo 1 de esta tesis para más análisis de la representación del conocimiento agrícola en la obra de Román Güemes.

Lo que antes se concebía como un regalo, producto de la interacción recíproca entre tierra y cultivador, se convierte ahora en una vía de explotación de los dos.⁴

Dada esta representación de la imposibilidad de escaparse de los límites físicos y psicológicos del trabajo en el cañaveral, las cuestiones de la revitalización lingüística, literaria y/o cultural se relegan a una posición secundaria. Apoya la preocupación declarada del autor de priorizar los asuntos de la justicia social en sus obras más que celebrar las tradiciones culturales y lingüísticas. Según su escenificación de la vida en el cañaveral, el trabajo, una necesidad para la sobrevivencia inmediata, ocupa todo el tiempo y energía de la gente. Así, sugiere que el sistema de labor opresivo impide las aspiraciones de revitalización lingüística y cultural. De esta manera, posiciona la reforma al sistema laboral de las comunidades indígenas en el primer plano como un antecedente requerido para la sobrevivencia de las culturas y lenguas ancestrales.

Sin embargo, los poemas revelan cómo la pérdida del conocimiento cultural originalmente arraigado en el sistema de trabajo agrícola interfiere con las comunicaciones entre el trabajador y su medioambiente. En vez de un intercambio entre cultivador y tierra, en el poema “Maguito” la voz de la tierra se opone al trabajo del niño.

⁴ Laurie Ann Whitt explica que el sistema de conocimientos ecológicos tradicionales predominante entre las comunidades indígenas concibe el trabajo agrícola como el intercambio de regalos entre el medioambiente y el cultivador, lo cual implica una relación ética inalienable entre el dador y el receptor. Sandstrom confirma esta conceptualización entre la comunidad nahua: “To give a gift is to obligate the receiver” (“Ritual Economy” 103). Por otra parte, Jason W. Moore postula que el sistema capitalista concibe el medioambiente como una inagotable fuente de regalos gratuitos para la extracción sin responsabilidad de reciprocidad. Véase el capítulo 1 de esta tesis para una discusión más a fondo de este tema.

Pobre maguito
 pobre niño
 llora el lodo
 llora la tierra
 lloran las piedras
 porque él no juega
 con ellas. (58)

No obstante, el niño no es capaz de comunicarse con los elementos de la tierra: “para él no existen / para él no viven solo existen.” (58) Esta reformulación que señala la distinción entre “existir” y “vivir” alude a un contraste entre la materialidad y la espiritualidad de la tierra. Clarifica que, según la percepción del niño, los elementos de la tierra existen como objetos, pero no viven en un sentido de animación. Así, indica que el niño no practica la religión nahua panteísta en que todos los componentes del medioambiente son animados y poseen una fuerza vital, *chichahualistli*, “the life force that unites all beings” (Tiedje, “Politics” 125). Alfredo Paulo Maya profundiza un análisis del *chichahualistli* entre las comunidades nahuas de Guerrero y Morelos, explicando que cada elemento del entorno ambiental posee esta fuerza:

La “fuerza” no es una cualidad exclusiva de los hombres, ya que en el principio de recepción y otorgamiento, en la que se nutren y fortalecen las relaciones, también pueden verse involucrados los elementos de la naturaleza como la tierra, los “aires,” las piedras, los manantiales, las nubes, el viento, las cuevas y los cerros, las plantas y los animales, así como también las imágenes religiosas, las cruces y los estandartes. (119)

Sin embargo, el niño no percibe esta fuerza vital en la tierra que labra. En contraste con la espiritualidad, los versos enfatizan el aspecto material del trabajo:

el machete, su ánfora
 y su mochila, en la que lleva su lima,
 en vez de lápices
 para rayar el machete,
 su pañuelo para cubrirse
 del sol y el tizne
 y unos trapos
 para cubrir sus muñecas
 de esas manos
 que abrazaran la ardiente o fría caña. (58)

Esta enumeración enfatiza el contacto físico entre el niño y sus herramientas, su pañuelo y la caña que carga en “sus manitas [con] callos,” una relación basado en el único fin de cosechar un objeto, un cultivo como una comodidad (57). La desconexión entre el lodo, la tierra y las piedras que lloran por este niño que no los percibe más que por sus características físicas representa la pérdida del conocimiento cultural y religioso, puesto que antes se arraigaba en los ciclos del trabajo agrícola. Dicho conocimiento no se ha transmitido al niño; por lo tanto, las futuras generaciones lo perderán. Cultivar la tierra tradicionalmente ha sido un acto espiritual, pero en el ambiente del cañaveral el trabajo se ha divorciado del contexto social/espiritual por la reproducción monótona del ciclo agroindustrial (López Austin 392-393).

Este cambio de perspectiva sobre el ambiente, desde los seres vivientes hacia objetos que “no viven solo existen,” refleja los cambios religiosos masivos que acompañaron la crisis económica y la re-estructuración del sistema laboral de las comunidades nahuas que comenzaron en los años 1980 (58). Por ejemplo, Sandstrom postula que las altas tasas de conversión al

protestantismo y el movimiento profético de Amalia Bautista (1993-1994) son resultados del desplazamiento del sistema agrícola milpero tradicional por el trabajo jornalero en los campos agroindustriales: “It is clear that the older system, based on exchanges with spirit entities closely associated with the milpa horticultural system of production no longer serves those who are increasingly influenced by the capitalist–industrial–agribusiness system originating in Europe and North America” (Sandstrom, “Ritual Economy” 116). “Maguito” ejemplifica esta tendencia en que el cambio del sistema laboral tiene como secuela la interrupción del aspecto religioso del cultivo de la tierra entre la comunidad nahua.

Al interrumpir el intercambio espiritual, se cohibe el sentido de escuchar. Así, una meta recurrente en el poemario es exponer cómo el trabajo jornalero en el cañaveral limita las facultades de percepción: la obstrucción de la visión, del oído y de las comunicaciones entre el humano y su medioambiente. Sin embargo, *Cantos en el cañaveral* expresa una multitud de voces en los cantos de diversos elementos en el medioambiente para reestablecer esta comunicación por medio de la expresión poética. La diversidad de voces escenifica una “ecología acústica” parecida a la que Luis Cárcamo-Huechante propone en su análisis de la poesía mapuche, “where animal, human, physical, and spiritual planes of sonic activity intersect and engage with one another,” pero la que la gente que trabaja esta tierra en el cañaveral no logra percibir (109). Como el medio de la poesía se asocia con la voz de la naturaleza, es posible volver a encontrar estas voces por el trabajo del poeta (Palmer 147). Sin embargo, es un trabajo oneroso para el escritor:

El poeta
muere de hambre,
muere en la locura

del saber,
muere,
por la conciencia de todos. (97)

La versión en náhuatl del último verso de esta estrofa, “inon tekiyolomasehualtin on nochimej” revela otro comentario sobre el trabajo que la traducción en español de “conciencia” no capta plenamente (96). La palabra “tekiyolomasehualtin” se compone de tres raíces, “tektil,” trabajo, “yolotl,” corazón y “masehualli,” una persona de la comunidad nahua. Entonces, esta palabra une el trabajo intelectual y agrícola según la filosofía nahua. “Yoltlallamiqiliztli,” la filosofía o conocimiento del corazón, valora la inteligencia afectiva basada en la experiencia vivida (Coon, “Ixtlamatiliztli” 217). Mientras que la poesía de Zapoteco demuestra cómo se ha perdido la conexión intelectual y afectiva en el trabajo en el cañaveral, revela que su propio trabajo como poeta es revitalizar la conciencia nahua que une lo espiritual, lo intelectual y lo corporal en el acto laboral, “tekiyolomasehualtin” (96). Maneja el cargo sobre “la conciencia de todos” al transmitir los *Cantos en el cañaveral* por su lenguaje poético que logra captar y reunir las voces de los elementos diversos del entorno ambiental del cañaveral.

El intercambio de voces transmitidas a lo largo del poemario permite que los elementos no-humanos compartan su evaluación sobre el trabajo que toma lugar en esta tierra. Recalca las transformaciones ambientales, que han convertido el lugar de origen de las comunidades indígenas en un sitio que reproduce el poder colonial. El poema “Canto del corazón indio” establece la continuidad de la presencia indígena en sus tierras ancestrales:

Han pasado años
han pasado siglos,
han pasado xiumopilli

y seguimos aquí
 aquí dónde la tierra está
 aquí donde la tierra vive
 seguimos siendo nosotros. (67)

Mientras este canto tiene un punto de origen interior, el corazón, otro poema, “Voces del cañaveral,” revela que el ambiente exterior está dominado por el grito retumbante del cañaveral:

Se oye el grito
 de la voz del cañaveral,
 retumba en el valle
 como el ventarrón
 como el trueno (79)

El alcance de este grito es extenso: “grita el cielo / grita el mundo” (79). Manifiesta una ocupación acústica del espacio que lo permea sin barreras, un “acoustic colonialism” en términos de Cárcamo-Huechante (103). El grito remarca el impacto perdurable del sistema de labor colonial ejercido en el cañaveral, “herencia del español conquistador / del español benefactor” (79). La descripción irónica del “benefactor” agrega un tono de sátira cáustica que contesta la presencia perdurable del conquistador. La fuerza explotadora del colonizador sobre la tierra convierte el paisaje ancestral en un lugar oscuro, “como el polvo,” que impone la opresión colonial sobre sus trabajadores (79). El sistema de labor agroindustrial perpetúa el sistema de labor colonial. Reproduce el poder colonial en el paisaje. La tierra misma llega a ser una fuerza de opresión.

El grito del cañaveral opaca las voces de los individuos en este espacio: “una sola, es la que grita / una sola es la voz del cañaveral” (81). Sin embargo, la interpretación del grito gira con

una referencia histórica a la toma de armas del líder revolucionario Emiliano Zapata. El grito se convierte en la voz de las masas guiadas por este líder revolucionario “allá en el sur” (81). El poema termina con un llamado a superar la voz dominante del cañaveral:

Hijos del sur
 cuidad y guardad,
 el sagrado mandamiento
 del libertador del sur,
 ¡no más tierra en uno! (81)

Manda que las voces polifacéticas de los múltiples “hijos” desplacen el grito singular del cañaveral, a interrumpir la dominación del poder colonial.

Además de la voz de la tierra del cañaveral, se escuchan las voces de las tierras ancestrales para exponer los efectos de la migración en el lugar de origen de los jornaleros. Zapoteco Sideño coloca a estas voces de las comunidades originarias en una fuerte oposición a la migración. El poema “Un pueblo llora / Se altepetl shuca” comunica la voz del pueblo “Topiltepetl,” un topónimo en náhuatl que se traduce a “nuestro pequeño cerro” e indica la presencia histórica de una comunidad nahua. La voz poética ofrece un lamento sombrío en reacción a la migración de la gente de su comunidad, sus “hijos.”

Qué pecado habré hecho,
 que es lo que habrá pasado,
 para que esto,
 me esté pasando,
 no puedo hacer nada,
 miro como se me van,

como hojas que vuelan,
 por el soplo del aire,
 nada puedo hacer. (103)

De manera similar, el poema “El llanto de la montaña” vocea las reflexiones de la tierra que es un sujeto retratado como testigo frente a la migración, pero frustrado por su inhabilidad de intervenir: “no sabe cómo ayudar” (77). La voz de la madre tierra denuncia el trabajo migratorio y la violencia doméstica, dos fenómenos presentados en una relación de causa y efecto. “Ahora, / llora en lo alto de las montañas, / ya no es como el inicio / ya el quetzal no brilla” (76). Estos llantos son de una mujer humana que es madre y víctima de la violencia doméstica, y también de la madre tierra que atestigua esta violencia. Una serie de metáforas retrata la disolución del apoyo de la familia que ocurre cuando el hombre emigra. No sustenta a sus hijos, “el pájaro no trae gusano / para los polluelos” (76). Se han adoptado los hábitos de tomar alcohol y fumar marihuana “Ahora, / toma el néctar del maguey, / toma la hierba del dios del olvido” (76). Cuando viaja, “se pierde de este mundo, / nada sabe” ... “vive en las nubes” (76-77). Enfatiza que la desconexión con la tierra física, sus tierras ancestrales, tiene como consecuencia la pérdida del conocimiento. El hecho de que este poema sólo aparece en español, sin una versión en náhuatl, también puede aludir a la pérdida de la lengua materna que puede resultar de la migración. Cuando viaja para trabajar en otras tierras, pierde la conexión con las tierras ancestrales que también la arraigan a su familia. Cuando vuelve, se ha olvidado de cómo vivir con su familia y recurre a la violencia doméstica:

Cuando baja a su casa
 ya no conoce
 ya no piensa

golpea a su mujer
golpea a los polluelos,
llora la casa,
llora la tierra,
su hijo se muere
y no sabe cómo ayudar (77)

Mientras la madre tierra llora porque no sabe cómo intervenir, manda animales, “sus hijos,” para ofrecer formas de sustento:

La hormiga trae semillas,
las abejas miel,
los pájaros maíz,
el tejón frijol
todos ayudan
a pagar ese llanto en la montaña (77)

La tierra, como agente consciente, intenta ayudar a reestablecer la agricultura local. Sugiere que el retorno al sistema de sustento local es una solución a los problemas de la violencia doméstica, el alcoholismo y el uso de drogas. Asimismo, Zapoteco Sideño argumenta que la migración y el abandono de la agricultura tradicional tienen como consecuencia la disolución de la cohesión familiar y el fomento de la violencia doméstica.

El infierno del paraíso (2005) es la primera de dos novelas de Crispín Amador Ramírez, escritor que también ha trabajado como profesor y obrero. Ramírez tiene cierta fama dentro del ámbito literario por ser el primer y único novelista que publica en lengua náhuatl hasta el momento. Escribir una novela en una lengua amerindia tiene un carácter inherentemente

intercultural, considerando que, a diferencia de la poesía, el teatro y el cuento, la novela no tiene antecedentes en la literatura precolombina. Como señala Arturo Arias, “su entrada y su circulación como producto cultural en ámbitos indígenas es exclusivamente de corte occidental” (156). En cuanto a la escritura narrativa entre las comunidades indígenas de Latinoamérica, se destaca la presencia del género testimonial. Sin embargo, hay antecedentes importantes de novelistas indígenas de Mesoamérica.

En México, el novelista, periodista, profesor y diplomático mexicano Ignacio Altamirano (1834-1893) era originario de la comunidad nahua de Tixtla, Guerrero, aunque publicaba exclusivamente en español (Conway 35). Al enfatizar el realismo de la novela, los textos de Altamirano sugieren la meta de retratar a las comunidades indígenas de una manera fiel y auténtica. Este realismo contesta las representaciones más unidimensionales de los indígenas en las publicaciones de los intelectuales del siglo XIX. Sin embargo, se destacan las limitaciones ideológicas y estructurales de la narrativa de este siglo, las cuales problematizan la representación realista del sujeto indígena en las novelas de Altamirano (Conway 35).

Varios autores indígenas más contemporáneos han experimentado con estrategias para desafiar los límites del género de la novela. Luis de Lión (maya cakchiquel) se considera el primer novelista indígena de Guatemala con su publicación *El tiempo principia en Xibalbá* (1972). Esta novela marca un punto de reivindicación de la voz indígena en la novela mesoamericana. Propone una interpretación más flexible de la identidad indígena, explorando el espacio de la tensión entre lo indígena y lo ladino como un sitio de negociación (Palacios 582). Más recientemente, los novelistas indígenas de Mesoamérica siguen utilizando la novela como un sitio de negociación al reinterpretar el género en los contextos de sus respectivas comunidades. Javier Castellanos, ganador del Premio Nezahualcóyotl de 2002 con su novela

Gaa ka chhaka ka ki (Relación de hazañas del hijo del Relámpago), adapta las leyendas de la tradición oral zapoteca al género de la novela, reivindicando así el conocimiento tradicional con un enfoque en los mitos. Por otra parte, Marisol Ceh Moo (maya yuakek), la primera mujer indígena en publicar una novela en Guatemala, escenifica el género de la novela policíaca en el contexto de una comunidad maya en *X-Teya, u puxsi 'ik'al ko'olel* (2009). La adopción de este género tan fuertemente arraigado en la historia cultural de la novela contemporánea occidental señala la necesidad de re-examinar la distinción binaria entre la literatura indígena y el resto de la producción literaria escrita en español (Aguilar Gil 157). Representa una nueva dirección en la narrativa indígena que se distingue del enfoque en el testimonio.

A partir de los 1990, surge otro camino experimental en la narrativa indígena que parece ser un paso intermediario entre el testimonio y la novela, la “testinovela.” Este término fue acuñado por Mario Roberto Morales, autor guatemalteco, con su narrativa *Señores bajo los árboles* (1994): “la testinovela es un tipo específico de novela que se estructura a base de testimonios y que constituye una creación colectiva en la que el escritor profesional actúa como facilitador y ordenador -- deliberado e interesado -- de las voces y de sus verdades” (9). El novelista maya q'anjob'al, Gaspar Pedro González, ha adoptado este género para categorizar su obra narrativa, *La otra cara: La vida de un maya* (1992). Sin embargo, se nota que este autor representa el género de una manera sutilmente diferente de Morales. En su análisis de este texto, Henry Thurston-Griswold, elabora por qué se considera una testinovela: “cumple una función testimonial al dar a conocer la cultura maya y denunciar la explotación sufrida por el pueblo maya...no se ha limitado a una narración verídica de hechos vividos y observados, sino que también se ha servido de la imaginación artística a fin de novelar la verdad poética de los mayas” (685-86). De modo que Gaspar Pedro González ofrece una reinterpretación del género de la

testinovela como una obra en que el autor es miembro de la comunidad que retrata y que construye una narrativa de función informativa basada en las experiencias de su pueblo. A diferencia del testimonio tradicional, no implica la participación de un “facilitador y ordenador,” lo que significa que el contenido proviene directamente de un miembro de la comunidad que representa.

Según estos criterios, *El infierno del paraíso* también se aproxima el género de una testinovela. La voz narrativa se desliza entre la primera y tercera persona fluidamente sin indicaciones textuales. Este estilo narrativo vacila entre las fronteras del género testimonial y la novela, mientras que borra la distinción entre autor y narrador ficticio. Estas rupturas espontáneas entre perspectivas dejan vislumbrar un yo que se asoma por los huecos de la voz omnisciente de la narrativa dominante. Señalan una identidad fracturada, la voz de un testigo que intenta articular su historia e identidad personal desde una posición de anonimato como mano de obra deshumanizada, un personaje minúsculo en la trayectoria de la narrativa hegemónica del sistema laboral capitalista.

La trama retrata la cultura e identidad individual y comunal nahua en un proceso de cambio frente a la incursión en el régimen laboral del jornalero temporal. Mientras los versos de Zapoteco ofrecen una crítica directa y bastante unilateral de la estructura de poder colonial en que se basa el sistema del trabajo en el cañaveral, la prosa narrativa de Crispín Amador Ramírez ofrece una crítica más compleja y matizada. El estilo narrativo franco y conciso, sin detalles embellecidos, provoca que el lector interprete y reconstruya las reacciones críticas y emocionales de los personajes frente a las experiencias vividas retratadas: “La descripción de las acciones deja el mayor espacio posible abierto en su centro, de manera que no se convierta la discursividad en una afirmación sino en una sugerencia, una invitación al lector a colaborar en la

construcción de lo representado [...] El texto se vive bajo la superficie y entre líneas” (Arias 163-164). Se solicita esta participación particularmente por medio de una serie de diálogos entre el protagonista Mundo y su amigo Nabor a lo largo de los años, los cuales son frecuentes, pero escasos en sus descripciones. Sin embargo, la trayectoria de estas conversaciones, las reflexiones personales de Mundo y la narración de la trama demuestran cómo los ires y venires del trabajo migrante afectan sus identidades individuales y las dinámicas de las interacciones con sus familias y su comunidad.

La novela comienza justo antes del primer viaje de Mundo. Desde las primeras palabras de la novela, escuchamos un suspiro de autorreflexión por parte del protagonista, Mundo, que asienta el tono del libro: “Uff, qué cansancio” (8). La narración omnisciente interviene para resaltar una escena austera de su trabajo en su comunidad nahua, “Un día como los de siempre, ganarse la vida en el escaso trabajo escardando temporalmente, ayudando en lo ajeno para ganar algo y llevarlo a sus dos hijos y esposa que lo esperaban a diario en aquella casa de varas y techo de zacate” (8). Esta introducción claramente establece las dos razones principales que hacen que la migración sea necesaria: “pero la vida, por las circunstancias del clima y tenencia de la tierra, no le era nada favorable” (8). Como Mundo le explica a su esposa, el cambio climático exagera la incertidumbre de la sostenibilidad de la agricultura: “las milpas se están secando y la que tenemos es única, qué vamos a comer, aunque vemos esas tierras grandes de pastos con ganado, son de los ricos, ellos tienen trabajo pero pagan lo que quieren” (12). Así Mundo comenta cómo la ganaderización de las tierras huastecas ha resultado en la desertificación y la privación de los derechos a la tierra.

Este proceso de ganaderización se inició a finales de los años 1950 e implicó el reemplazo de la agricultura milpera en tierras comunales por los pastizales privados cercados

(Lazos y Paré 96). De hecho, numerosos estudios antropológicos han citado la ganaderización como un factor principal de la individualización de la tierra y la colindante disolución de economías comunales locales en las comunidades nahuas, entre ellos los trabajos de Chevalier y Buckles, Lazos y Paré y Ávila Méndez. La conversación entre Mundo y su esposa hace referencia a esta diferenciación socioeconómica entre los ganaderos y los jornaleros que se ven obligados a trabajar para ellos de una manera irregular y poco fiable. Además, grandes áreas de tierra se han retirado de la rotación de la agricultura milpera, lo que empeora la incertidumbre de la agricultura de subsistencia.

Esta incertidumbre conduce a Mundo y a Nabor a buscar trabajo jornalero cortando caña de azúcar porque “paga regular” (10). Una conversación entre los amigos recalca que el motivo de su viaje es la incertidumbre frente al cambio climático:

Nabor: “No llueve y las milpas se están secando, cómo está la tuya.”

Mundo: “Ya se secó y casi nadie trabaja, ya no sé qué hacer, no tengo maíz ni frijol, me estoy preocupando no sé qué va a pasar con nosotros...”

Nabor: “Habías de ir a trabajar conmigo, en la zafra pagan regular...el trabajo es pesado, pero te acostumbras, no hay de otra.” (8-10)

Aunque el trabajo es difícil, la certeza de un pago regular causa un sentido de obligación. Parece ser la única opción para mantener a la familia. Sin embargo, porque el trabajo en el cañaveral es la única opción, están obligados a aceptar las condiciones difíciles de este trabajo. Así, el texto demuestra que esta falta de alternativas es la razón por la que los trabajadores migrantes son propensos a tolerar la explotación que se representa a lo largo de la novela.

Mientras retrata las condiciones de vida en el cañaveral, la narración en tercera persona omnisciente cambia abruptamente a primera persona en la escena final del primer día de trabajo.

En esta escena, la voz narrativa comparte su reacción en primera persona cuando se ve obligado a tomar café con sal, una bebida asquerosa que es necesaria para prevenir la deshidratación y poder seguir trabajando al día siguiente: “Lo tomé con asco pero pronto me sentí bien, tendí un costal sin saber de quién era y me acosté, no supe pero al despertar me dolía todo el cuerpo, ya todos corrían nuevamente como el día anterior, no quería levantarme, con dificultad volví al surco, casi al mediodía los dolores habían desaparecido” (20). Este párrafo breve narrado en primera persona marca el comienzo de una transformación. El café con sal es un tipo de combustible, tan negro como el petróleo y además con un sabor que provoca el rechazo por parte del sentido gustativo. Aunque el líquido es repugnante para sus sentidos de percepción, Mundo lo acepta porque le permite seguir trabajando bajo condiciones casi intolerables para el cuerpo. Después de tragar este energético, sí logra acostumbrarse a estas condiciones. Es más, eventualmente deja de sentir el dolor físico causado por el acto laboral. Entonces, como en los versos de Zapoteco en *Cantos en el cañaveral*, se ve un proceso en que el trabajo atenúa los sentidos de percepción.

Mientras Mundo se va acostumbrando al trabajo, su cuerpo se deshumaniza, transformándose en objeto: “...ya la ropa era parte de él, de su carne, el machete igual” (20-21). Así se expone un procedimiento gradual de desobjetivación en que el protagonista experimenta el atrofiamiento de sus sentidos y necesidades humanas para poder lograr un sólo propósito, el de cortar la caña. Se acerca al estatus de una máquina.

Este proceso de cosificación se agudiza más en el destino de su siguiente migración laboral donde Mundo y Nabor cosechan duraznos. Después del día laboral, no pueden salir de los confines del área de las acomodaciones, y se dan cuenta de que son como prisioneros en el campamento. Mundo nota que los supervisores del trabajo “más parecían guardias...se ven muy

enojones” (40). Estos guardias recalcan que los jornaleros solamente están allí por un propósito, como mano de obra. Cuando algunos hombres sobrepasan las fronteras definidas del campamento para visitar el río cercano para pescar, son golpeados por los guardias hasta el borde de la muerte. Después del asesinato, la respuesta amenazante de los guardias revela que los jornaleros están relegados a una posición dispensable y subhumana: “Hijos de la chingada, otro que desobedezca lo que hemos indicado, así le irá, aquí han venido a trabajar, no a pasear, oyeron bien, que nadie salga, sólo dedíquense a lo que han venido, pendejos” (46). Como ejemplifican estas condiciones, la vida de los jornaleros no tiene más valor que su contribución al sistema económico, “a lo que han venido” (46). Así se encuentra otro paralelo con el poemario de Zapoteco, el cañaveral se convierte en una trampa donde se perpetúa un ciclo de deshumanización para poder seguir cumpliendo con la demanda por mano de obra dispensable del ciclo agrícola de la cosecha.

Mientras se atestigua el proceso gradual de deshumanización en los sitios del trabajo migrante, también se expone una serie de cambios en el nivel familiar e individual con cada regreso a la comunidad. Tras su primer regreso del trabajo en la zafra, Mundo marca una ruptura en la temporalidad entre el cañaveral y su comunidad natal: “Mundo entró a ese pueblo donde parece que el tiempo se había detenido” (24). Sin embargo, Laura indica el paso del tiempo al enumerar las dificultades que ocurrieron durante la ausencia de su esposo: “Al comer, Laura le contó lo que había sucedido en su ausencia, la milpa se secó, se acabó el agua, unos vecinos agarraron a un ladrón que quería robar en una casa” (26). Así, su comunidad no se encuentra fuera del paso del tiempo cronológico, sino excluido de la conceptualización del tiempo según el sistema económico moderno del capitalismo neoliberal.

Mundo y Nabor operan dentro de la cronología del “progreso” moderno durante su estancia en el cañaveral, y lo llevan a su comunidad con la introducción del capital ganado. La novela expone las secuelas de la introducción del salario y los valores del sistema económico neoliberal principalmente como la disolución de la unidad familiar, la identidad nahua individual y la comunitaria. Se revela esta disolución de la familia en la exposición de los motivos de cada viaje.

El motivo del primer viaje es la necesidad de proveer una vida más estable para su familia. Como explica Mundo: “ya no sé qué hacer, no tengo maíz ni frijol, me estoy preocupando no sé qué va a pasar con nosotros...” (8). Sin embargo, desde el primer viaje en camión hacia el cañaveral, se prefigura que el trabajo migrante causará una disyuntiva entre los protagonistas y sus familias. Al observar por primera vez imágenes de los cañaverales que pasan veloces tras la ventana del camión, Mundo “...pudo ver grandes extensiones de cañaverales que le parecían no tener fin, le entró una gran emoción y por un rato se olvidó de Laura y sus hijos” (16). Así, en esta escena del primer viaje de Mundo, Ramírez emplea la velocidad del camión y la amplitud vasta del cañaveral para escenificar la visión del progreso moderno, de movimiento lineal y siempre hacia la expansión, en el contexto de los campos agroindustriales en que Mundo se ha metido. Sandstrom señala como, “there are no indigenous people today who have escaped the impact of modernizing Mexico,” y hay que considerar la relación entre la identidad indígena y la modernidad “along a continuum” (“Blood sacrifice” 153). En esta escena Mundo se precipita hacia una perspectiva de la modernidad económica a un paso vertiginoso que tiene el efecto de alejarlo de su familia no sólo física sino también conceptualmente. Al experimentar esta nueva perspectiva, se desplaza el punto de vista desde su comunidad de origen, representado por el olvido momentáneo de su familia. Entonces, se crea otra vez el leitmotivo de la

obstrucción de la vista. La escena borrosa y sin fin del cañaveral ocupa todo el campo visual de Mundo y, así, excluye a su familia así como la perspectiva de su cosmovisión original, de su sentido de percepción.

El motivo del segundo viaje sigue siendo mantener a su familia, pero hay un cambio fundamental desde el primer viaje. En vez de maíz y frijol, productos de las milpas locales, el objetivo es comprar productos comerciales, como lo demuestran las reflexiones de Laura justo antes de la partida de su esposo por segunda vez: “el niño más grande iría a la escuela al siguiente año y demás cosas necesarias que les harían falta, ahora ya les había comprado ropa, un petate más, dos platos y dos jarros; ella había cocinado con aceite los frijoles y hasta refrescos Titán compró un día por la tarde; ella estaba sintiendo el cambio” (34). Así, al entrar en la economía globalizada, las “cosas necesarias” incluyen productos hechos fuera de la comunidad, como el refresco, marcando un alejamiento del mercado local. Mientras esta incorporación de productos comercializados en la economía doméstica motiva a Mundo a seguir viajando para ganar dinero para su familia, en el caso de Nabor se observa una inversión en el motivo de sus viajes. De querer mantener a su familia, pasa a desear escaparse de ella.

En vez de proveer una solución a la incertidumbre de la subsistencia, en el caso de la familia de Nabor, el dinero ganado como jornalero causa más inseguridad por los problemas que conlleva. Nabor, que ya había viajado para trabajar antes del comienzo de la narración y es él quien introduce a Mundo a la vida de un jornalero, “evoca el rompimiento con la tierra y con la tradición, el sujeto desplazado, huérfano por la pérdida de sus raíces, vulnerable de caer en prácticas dañinas para la salud física y mental, el alienado de ‘su’ mundo, que camina con Mundo pero no es él” (Arias 163). Mientras su familia avanza económicamente según los estándares del capitalismo, su condición social y física se deteriora. Nabor representa los valores

capitalistas de un emprendedor al invertir su dinero en establecer una tienda en su comunidad y lograr avanzar junto con su familia su estatus económico. Sin embargo, el efecto de este aumento en su poder propietario y adquisitivo abre el paso al alcoholismo, la violencia doméstica y el egoísmo, los cuales deterioran las relaciones familiares y comunitarias. En una diatriba borracha después de una pelea con su esposa, Nabor le explica a Mundo cómo el poder económico ha cambiado la personalidad de su mujer, "...vio más dinero, se volvió bien orgullosa y presumida la chingada, a veces hasta me da vergüenza cómo les habla a las personas porque sólo se va en presumir, aquí en la tienda a veces les contesta mal a los que de plano no tienen y quieren algo fiado, los que están como estuvimos alguna vez..." (54). Mundo asienta que la esposa de Nabor ha ganado una reputación irrespetuosa en su comunidad: "Sí, mucha gente dice eso de tu mujer" (54). Se recalca la gravedad de este cambio en la personalidad de la esposa si se considera que el respeto, *tlatlepanitalistli*, es el atributo más importante de un ser humano según la cosmovisión nahua (Sandstrom, "Blood Sacrifice" 164). Además, Nabor culpa su alcoholismo y actos de violencia contra su mujer por la vergüenza que siente por su presunción y mala reputación.

De modo que Nabor empieza a buscar el trabajo migrante no para ganar dinero, sino para escaparse de los problemas que le ha causado su familia: "...estoy pensando en ir otra vez al contrato para ya no estar peleando con aquella" (56). Más tarde, cuando se está acercando el final de su contrato en un campo de jornaleros, Nabor declara que no quiere volver a su hogar: "La verdad, no quiero llegar a mi casa, la pinchi vieja sólo me da problemas, ya ves este infierno de peligro en que estamos, para qué llevar algo y así me trate, no se vale" (102). Entonces, el motivo de la labor ha cumplido una inversión total: lo que originalmente servía para asegurar el bienestar de la familia terminó siendo una estrategia para alejarse de ella. De esta manera

Ramírez indica que el trabajo migrante une la causa de la disolución de la unidad familiar y la vía de su perpetuación.

Así Ramírez ha retratado al trabajo migrante como un ciclo engañoso, que parece ofrecer una solución pero que causa más problemas de los que pretende resolver. Mientras se busca asegurar la sobrevivencia inmediata de la familia, resulta en su desintegración. Sugiere que la educación puede presentar una salida alternativa a este ciclo, pero de una manera crítica que demuestra cómo la perspectiva de los educadores dominantes que vienen de fuera de la comunidad no toma en cuenta las necesidades verdaderas de la comunidad.

Frente a las noticias de que su esposo va a volver a viajar para trabajar, Laura reflexiona sobre su esperanza en la educación como una vía de empoderamiento para su familia en el futuro: “interiorizando una realidad de quedarse sola por un tiempo con la esperanza de poder hacer algo más, ahora que el mayor iría a la escuela en quien depositaba la confianza y no quedara como ellos, sin estudios para defenderse en la vida y así los ricos no los tuvieran siempre como trabajadores y sin poder reclamar nada a su favor” (36). Sin embargo, este monólogo interior tiene un toque de ironía dado su ubicación en la novela, que viene poco después de una experiencia de conflicto entre Mundo, los *ueues* (los mayores respetados de la comunidad) y un grupo de estudiantes que visitan la comunidad.

Presenta esta crítica al escenificar un encuentro entre las autoridades de la comunidad nahua originaria de Mundo y un grupo de estudiantes que ha venido a investigar el sistema de trabajo local tradicional, es decir, el sistema que Mundo tuvo que abandonar ante la inhabilidad de proveer una subsistencia fiable para su familia. Una estudiante, “la muchacha más alta de pelo largo y rubio, traía pantalón y se veía muy elegante,” explica el propósito de la visita (28): “Señores estamos aquí para hacer un trabajo de nuestra escuela, esto consiste en platicar con

ustedes sobre cómo trabajan y se organizan, ya vimos que tienen sus costumbres vivas, su lengua, ropa, comida y esto es muy bonito” (28). Otro estudiante reitera esta misión y termina con algunos consejos, “Nos hemos encontrado con algo muy bonito, no pierdan su lengua, enséñenles a sus hijos el valor de sus costumbres, ellos los deben practicar también porque esto los identifica como tales, mexicanos de origen...” (28). La repetición de las palabras “bonito” y “costumbres,” sin especificidades, retrata una representación superficial e idealizada de la comunidad. La narración de los pensamientos de Mundo recalca la discrepancia entre las opiniones y consejos de los estudiantes y la experiencia vivida de Mundo:

Usaban palabras que nunca había escuchado, se me vino a la mente todo aquello que vi en el corte de la caña, ese sufrimiento, cómo dejé a mis hijos, por ellos tuve que hacerlo, cómo podía enseñarles eso a mis hijos si tengo que salir a trabajar porque las tierras no eran nuestras, si el clima no nos ayudaba, hasta parece que dios se había olvidado de nosotros, mi ropa hecha trizas y mis manos deshechas. (28)

Procede a vocear esta crítica al grupo:

Permítanme hermanos, jóvenes, ustedes nos dicen que no dejemos nuestras costumbres y que les enseñemos a nuestros hijos, pero nosotros a veces no tenemos tiempo para pensar en eso, miren las tierras, esas que tienen pasto son de los ricos, nosotros sólo tenemos los cerros para sembrar, ahorita miro mis manos, están deshechas porque vengo del corte de caña, encuentro que la milpa se secó, qué van a comer mis hijos, ya estoy pensando cuando me voy otra vez para que mi familia coma, es difícil lo que proponen, quédense a vivir con nosotros, coman y beban lo que nosotros, verán que no es fácil decir a hacer...” (28-29)

Al dirigirse a los estudiantes como jóvenes, señala su falta de experiencia. Por otro lado, el énfasis temporal, “ahorita,” y las referencias repetidas a sus manos “deshechas” resalta su

experiencia de una manera inmediata y material. Confronta la ignorancia sobre la realidad actual que demuestran los consejos de los estudiantes, que se basan en una referencia histórica a los “mexicanos de origen.” Este consejo sobre la necesidad de continuar la cultura romantizada de la historia ignora la realidad socioeconómica actual de la comunidad. Mundo les explica que ahora los “mexicanos de origen” no tienen acceso a sus tierras originarias. Mientras los alumnos quieren estudiar el trabajo tradicional, Mundo se encuentra obligado a abandonar su milpa. Este destierro ha afectado a su comunidad hasta la fundación cultural con una ausencia del padre que crea una brecha lingüística y cultural entre las generaciones. Así, critica las preocupaciones que se enfocan en aspectos culturales de las comunidades indígenas sin dirigirse a los asuntos sociopolíticos, principalmente la cuestión de los derechos a la tierra. Entonces, las esperanzas de Laura para su hijo en la escuela demuestran que la educación sí se valora en la comunidad. Por otra parte, las críticas que Mundo comparte con los estudiantes fuereños demuestran la necesidad de tomar un acercamiento a los proyectos de preservación cultural y lingüística que también toman en cuenta las cuestiones socioeconómicas y políticas que afectan la realidad actual de las comunidades indígenas, y su crítica se enfoca en la fundamental cuestión del acceso a la tierra.

Además, la confrontación con los estudiantes revela que Mundo se da cuenta de las consecuencias de largo plazo de su alejamiento de su comunidad, cultura e hijos. Mundo desarrolla un sentido de desarraigo que se aumenta gradualmente mientras avanza la trama. Subirse al camión de trabajo representa una ruptura con la percepción espacial, como revela la descripción de la partida hacia el huerto de duraznos, “arrancaron con rumbo desconocido,” y los comentarios al llegar a la selva, “-Dónde estamos’ – ‘Quién sabe’” (38, 60). Al llegar a este tercer y último sitio de trabajo, una selva nunca nombrada, Mundo se enferma del estómago. Su incomodidad corporal paralela su desorientación espacial: “él, incómodo, seguía acostado

escuchando unos ruidos extraños y fue cuando dedujo que estaban en la selva...localizó la estrella de la mañana y por la ubicación dedujo que eran como las tres de la mañana y se encontraban no en el sur, sino al sureste, muy lejos de su pueblo natal” (68). Este sentimiento de confusión en la profundidad de una selva desconocida corre paralela a la crisis de identidad que experimentan los protagonistas mientras navegan las tribulaciones del trabajo migrante en sitios cada vez más salvajes y lejanos de su pueblo natal. De esta manera, la desorientación geográfica y la pérdida de identidad se complementan y se aumentan en su intensidad y consecuencias con el progreso de la novela.

Este sentido de extrañamiento también se representa en el aumento de la hostilidad de las nuevas especies de animales con las que Mundo se encuentra. Se retrata la tierra originaria de Mundo en términos de una armonía entre el ser humano y el ecosistema local. La descripción del primer regreso de Mundo a su pueblo crea una escena de orden y paz, “Mundo entró a ese pueblo donde parece que el tiempo se había detenido, las mismas casas, los puercos y los perros, al fin apareció antes sus ojos...” (24). En esta escena de animales domesticados y casas que han estado desde tiempos ancestrales, un paisaje tan ordenado y fiable que hasta el paso del tiempo linear parece detenerse, escenifica una noción cíclica de sostenibilidad idealizada.

En los primeros dos sitios de trabajo, el cañaveral y el duraznal, se retratan dos sitios de producción capitalista. Como las líneas rectas de los monocultivos de caña y durazno que se extienden hacia el horizonte, es una escena de orden de otro tipo, de la visión de control del hombre sobre la naturaleza que avanza linealmente hacia adelante con el progreso moderno. Como en el duraznal, los jornaleros están atrapados en el campamento por las amenazas de los supervisores que los vigilaban como las guardias de una prisión. Aunque Mundo escucha advertencias sobre los cascabeles que se esconden en los campos, en realidad la violencia

proviene de los supervisores. Los guardias que mataron a los dos jornaleros mintieron para explicar la causa de estas muertes por la mordida de cascabeles, pero Mundo y los demás jornaleros sabían que los asesinatos sirvieron para ejercer el máximo control sobre el movimiento de los jornaleros. Entonces, estos dos sitios representan ambientes aparentemente bajo el control absoluto del orden capitalista.

En contraste, en el campamento en la selva, la amenaza de los animales salvajes sirve para confinar a los trabajadores, como les advierte la bienvenida del capataz del campamento: “Señores, están en un lugar muy peligroso...recomiendo mejor que no salgan, aquí no entran los animales porque ya está desmontado, pero entrando a la selva hay animales que ni conocen...” (82). Aquí, la tierra y sus animales mantienen su poder sobre los humanos. Es un lugar selvático sin nombre, simplemente “un lugar muy peligroso.” Todavía no ha sido domado por los esfuerzos de transformarlo en un sitio de producción capitalista, y la tierra se resiste a la presencia de los jornaleros que han llegado con este propósito. Los comentarios del capataz, y el hecho que nunca se sabe el nombre de la selva a lo largo de la novela, revelan que el nombre del sitio no es importante, como no hay ninguna intención de llegar a conocer la tierra. La naturaleza de la presencia humana allí es temporal y unilateral, de talar y quemar el bosque, de convertir el paisaje salvaje e incontrolable en unidades medibles de valor económico: la madera y la tierra de pasto.

La tierra se opone a esta transformación con una lucha activa. Mundo reflexiona sobre la agencia de la tierra contra la presencia de los humanos al atestiguar cómo un cocodrilo ataca a un trabajador: “eso me puso a pensar hasta dónde era el poder de la selva con sus animales” (106). La hostilidad representada por el ataque del cocodrilo proviene de la oposición al trabajo, que tiene el fin de deforestar la selva. Después de terminar de talar un área, cuando los jornaleros se

parten para quemar esta zona, el capataz les advierte que las serpientes atacan para luchar contra de la destrucción de su hábitat: “Señores, ahora van a quemar los montones que ya estén secos, estos se encuentran más o menos a cincuenta metros a la redonda, tengan cuidado porque al quemarse saldrán serpientes y salen bravas” (98). Después, Mundo escucha los sonidos de la selva como gritos afligidos: “por las noches, acostado, trataba de distinguir los diferentes rugidos, en una ocasión escuché como a la media noche un grito como de persona ronca, pero era en la selva, un grito muy fuerte no creo que haya persona igual, en el almuerzo algunos comentaron; para entonces ya habíamos talado un terreno grande” (10). Mundo percibe la voz de la selva como de una persona enferma, que sufre y articula su oposición al trabajo de deforestación. Esta voz y los comentarios sobre los ataques de los animales demuestran un reconocimiento de la agencia de la selva, la cual lucha contra los migrantes.

Un episodio en la selva que narra una operación de colaboración entre una bandada de monos enfatiza la consciencia y agencia de los animales de la selva. Nabor provoca el incidente cuando intenta capturar a un mono para llevarlo al campamento como un trofeo, pero el mono lo resiste violentamente. Un conjunto de varios hombres logra atar al mono y lo llevan como preso al campamento para pasar la noche. La manada de monos responde con una operación nocturna para rescatar a su compañero, encabezado por el líder que:

...tomó una rama de buen grosor, la quebró apoyándose en la cabeza e hizo un trozo tomando una posición de golpear...dio otro rugido más fuerte y los otros se acercaron seguros sin mirarnos, desataron a su compañero, hicieron rollo el lazo y se lo llevaron, caminaron dándonos la espalda mientras el jefe nos miraba, él se retiró hacia atrás de frente nunca nos dio la espalda... (112-114)

Mundo reacciona a la demostración con asombro: “No pensé que fueran así, pensé que eran animales, éstos sí son organizados” (114). Reconoce una humanidad en los monos. La mirada fija del jefe de los monos sirve para reflejar la mirada del otro y exigir este reconocimiento de su consciencia. Mientras la trama dominante de la novela demuestra cómo el sistema de labor le niega la humanidad a los trabajadores migrantes, esta escena ofrece un reposicionamiento de la cuestión del otro que conjura el debate histórico del otro indígena. Al reconocer a los monos como seres “organizados,” conscientes y con cualidades humanas, Mundo y los jornaleros son agentes de destrucción y violencia contra estos seres. Ahora, se ha asumido simultáneamente los papeles de opresor y oprimido, una contradicción que fractura su identidad.

Se observa la progresión del fraccionamiento de las identidades de Mundo y Nabor a lo largo de la novela, la cual culmina con las reflexiones finales que Mundo narra al partir de su trabajo en la selva. Mundo comienza con un monólogo interior en primera persona mientras sale para tomar el autobús de regreso, “...dejando atrás aquel inmenso terreno talado, donde quedaba parte de nuestras vidas, amarguras, dolores, esperanzas, nostalgias, berrinches y todo lo que vivimos en esa selva a la que quizá debemos pedir perdón por haber interrumpido la quietud que habían antes de nosotros” (130). La imagen de “aquel inmenso terreno talado” representa un hueco no sólo en la “quietud” de la selva, sino también en la identidad de Mundo. Este espacio “donde quedaba parte de nuestras vidas” sirve como una representación espacial del escenario donde Mundo perdió parte de su identidad como *macehualli*, miembro de la comunidad nahua. La narración transmite esta ruptura con el cambio abrupto a la voz narrativa en tercera persona en el mismo párrafo, “...esos hombres que venían de una lucha contra la propia naturaleza a intereses de algunos, ajenos de los que allá sufrieron, de los que allá dejaron parte de su vida” (130). Este cambio de perspectiva narrativa, además del tono impersonal de “esos hombres,”

sugiere una ruptura total entre Mundo y su identidad original. La “lucha contra la propia naturaleza” refiere a la naturaleza de la tierra selvática, pero también la naturaleza propia de Mundo y los compañeros. Faltarle al respeto a la tierra es una acción que contradice los valores fundamentales de la identidad nahua (Sandstrom, “Ritual economy” 102). Al reconocer que todos sus esfuerzos en el trabajo contrarían sus propios intereses, Mundo reconoce que ha estado trabajando hacia la autodestrucción. Ha llegado al punto en que ya no se identifica consigo mismo, y es capaz de referirse a sí mismo como uno de “esos hombres.” Puesto que la identificación como *macehualli* proviene de los actos laborales que crean redes socioeconómicas, Ramírez demuestra que el trabajo migratorio que sólo sirve intereses ajenos es un acto destructivo contra la identidad nahua (Taggart 203).

Mientras Mundo revela la crisis de identidad por medio de sus reflexiones personales, en el caso de Nabor se manifiesta en el deterioro de su salud, el que lo lleva a la muerte. Durante sus viajes, los dos amigos se dejan enredar en los vicios que abundan en los campamentos, particularmente en cuanto a relaciones sexuales con mujeres desconocidas. Usan nombres falsos, y en un episodio Mundo le miente sobre el destino de su contrato laboral a una mujer que quedó embarazada de él. Asimismo, como Nabor ha perdido el motivo de trabajar para abastecer a su familia, no vacila en gastar el salario ganado en el alcohol y las prostitutas proveídas por los supervisores del campamento en la selva, comentando, “...qué carajo si en mi casa ya no ven mi sufrimiento y sí llevo o no, no les interesa” (122). Al final, contrae una enfermedad venérea que, el doctor explica, amenaza no sólo su vida, sino la de toda la comunidad por ser “una enfermedad muy contagiosa y delicada” (136).

Un análisis de la enfermedad de Nabor según las creencias nahuas sobre la salud y el respeto revela que la tragedia de este personaje sirve para criticar cómo la dinámica social de los

campamentos de jornaleros hace daño al bienestar de las comunidades originarias. Los vicios en que participan Mundo y Nabor representan faltas de respeto hacia sus familias y comunidades. Según la cosmovisión nahua, los actos que faltan el respeto, *axtlatlepanita*, son la raíz de la mayoría de las enfermedades (Sandstrom, “Blood Sacrifice” 165). Es más, la falta de respeto puede provocar un ataque espiritual que se manifiesta por medio de enfermedades físicas, no sólo en el individuo sino en toda la comunidad (Sandstrom, “Blood Sacrifice” 165). La conexión entre el respeto y la salud no se limita a las relaciones sociales entre humanos, sino que se extiende por las redes del ecosistema terrenal y espiritual local:

Nahua concepts of health and illness integrate various dimensions of a complex matrix of inter-relations [between] humans and their environment. In fact, Nahua medical beliefs and practices are brought directly into the realm of the environment. Health not only implies wellbeing of an individual at a bodily level but includes the familial, social, and cosmic relationships with animals, plants, and non-human persons, including environmental health. (Tiedje, “Politics” 124)

Entonces, los factores que provocaron la enfermedad de Nabor incluyen los actos de indiscreción social tanto como el trabajo que, como Mundo remarca, también es un acto de *axtlatlepanita* como “una lucha contra la propia naturaleza” (130). En la última frase del libro, Mundo declara plenamente que el trabajo migrante es la causa de la muerte de su amigo, “en mis manos terminó la vida de ese hombre grande que por mucho que luchó, acabó por donde luchó, el campo de los migrantes agrícolas” (142). Así, con una recuperación final de la voz en primera persona, la novela concluye con un retrato sombrío del trabajo migratorio, como fenómeno destructivo para la tierra, las comunidades originarias nahuas y hasta la vida humana individual.

Además, terminar la acción con una escena de muerte alude a las referencias a lo divino en el título, *El infierno del paraíso*. A diferencia del cuerpo de la novela bilingüe, este título no tiene una versión en náhuatl. Un análisis de estos términos, “infierno” y “paraíso,” en la versión del texto en náhuatl demuestra que en muchos casos la traducción se alinea con el mismo significado de las palabras en español, pero los lleva al ámbito terrenal. Por ejemplo, se encuentra el préstamo del término “infierno” en la versión en náhuatl del siguiente comentario de Mundo a Nabor, “Hermano, es cierto que tú y yo juntos pasamos por el infierno para traer algo a la casa” / “No ikni, nelia ta ua na ti nemito kampa saniyki se *infierno* pampa tik nejkej ti ualikiasej se kantlajki to cha” (54, 55, énfasis original). Se refiere repetidamente a los sitios del trabajo migrante como “el infierno,” indicando que estos espacios terrenales que conllevan las mismas características horribles del término prestado directamente del español.

No se encuentra ningún préstamo del término “paraíso,” pero, igual que “infierno,” siempre se usa para referirse a un espacio terrenal, un sitio específico de trabajo. De hecho, las únicas dos veces que esta palabra se encuentra en el cuerpo de la novela en español, la raíz de su término correspondiente en náhuatl es “tlalli,” que generalmente se define como “tierra.” Esta palabra aparece por primera vez en la descripción del duraznal cuando Mundo reacciona con asombro y deleite al ver las filas sin fin de durazneros por primera vez, “Qué bonito será tener un terreno así, con este aroma parece ser el paraíso que dios hizo para sus hijos” / “Kualtsi eliskia se ki piás se tlali ijkino, ika ni i ijiyo mo machilia kejuak nopa tlali teln toteotsi kin chiuili i koneua” (42, 43). La mayoría de la versión en náhuatl expresa el mismo significado que la frase en español, con la excepción de que se usa la palabra “tlali” para ambos términos “terreno” y “paraíso.” Entonces, como la interpretación del término “infierno,” el texto ofrece una interpretación del paraíso como un lugar terrenal. Cabe notar el optimismo en la escena con que

Mundo percibe el duraznal antes de empezar su trabajo allí, “el trabajo no será tan difícil como en la zafra, dios me ha de haber puesto aquí, ya vio que sufrí tanto en los trabajos de los ricos de mi pueblo” (42). Sin embargo, este optimismo no perdura cuando Mundo se encuentra con la realidad de su trabajo en la cosecha, y se refiere a este mismo sitio como “el infierno.” Así, el régimen laboral impuesto sobre estos terrenos por el sistema agroindustrial ha convertido el paraíso, la tierra “que dios hizo para sus hijos,” en el infierno.

Mundo, como el mundo, se encuentra en el medio, como sitio de transmutación entre el infierno y el paraíso. Arias recalca que el nombre del protagonista se interpreta como una metáfora de la relación entre el trabajador y la tierra que trabaja: “Mundo es el mundo, valga la redundancia, pero entendido como un reconocimiento de la tierra como fuente de la subsistencia humana. Mundo es la tierra, es tierra, la tierra de origen, fusionando personaje y paisaje, ambas topografías cambiantes” (163). Así, el trabajo cambia tanto el paisaje como el personaje del paraíso al infierno. Mundo es el mediador y el sitio de transformación interior y exterior. La trama expone cómo el sistema laboral lleva a cabo cambios drásticos en la tierra como “aquel inmenso terreno talado” que dejan en la selva, así como la fractura de la identidad individual que Mundo experimenta.

Nabor ofrece otra traducción del término “infierno” como “tlamasejkayotl.” Este término se compone de la raíz verbal “tlamacehua,” hacer penitencia, y el sufijo “-kayotl” que convierte la raíz verbal en un sustantivo. Nabor emplea este término en náhuatl las dos veces en que usa la palabra “infierno” en español para describir la selva donde trabajan. Primero, comenta su frustración a Mundo: “ya ves este infierno de peligro en que estamos” / “tik ita ni tlamasejkayotl kampa ti itstokej” (102, 103). Finalmente, emplea este término en sus últimas palabras que logra suspirar antes de fallecer, “ahora ya sabes dónde hay trabajo y cómo es la gente extraña, avísale a

Cata que me fui a ese viaje, a ese paraíso donde anduvimos y donde vivimos el infierno a veces, allá nos...” / “ama ti matki konke onka tekintl ua kenijkatsa maseualmej tlen amo tech ixmatij, xik iljui Cata ni yajki ni paxaloto, nopa toteotsi i tlalyekyo kampa uejka ti nenkej ua kampa tipantikej tlamasejkayok kemantika, nepa ti mo...” (142, 143). En esta última frase del amigo del protagonista, otra vez tanto el paraíso como el infierno es un lugar terrenal. El término “paraíso” aparece como “toteotsi i tlalyekyo,” literalmente la tierra hermosa de nuestro dios. El sitio de trabajo, antes un terreno divino, es ahora el infierno interpretado como *tlamasejkayotl*, lugar de hacer penitencia. El acto laboral es un acto de penitencia, y el lugar del castigo divino se encuentra en la tierra.

Si el trabajo migratorio es un acto de penitencia, ¿a qué se debe el castigo? Desde el principio de la novela, se establece claramente que las razones que les obligan a Mundo y Nabor a buscar trabajo como jornaleros están fuera de su control personal: el cambio climático y la falta de acceso a la tierra. Esta penitencia que Mundo, el hombre y la tierra, tiene que pagar es el precio del progreso del sistema agroindustrial globalizado en que trabaja. Mundo, u otro jornalero sin nombre, tienen que trabajar en el infierno para que los frutos del paraíso puedan ser vendidos y gozados a la escala global a beneficio del sistema capitalista neoliberal. De esta manera, su historia da testimonio y nombre al sufrimiento de los desplazados, la mano de obra que posibilita la economía global de la agroindustria neoliberal.

Crispín Amador Ramírez y Gustavo Zapoteco Sideño, han utilizado publicaciones literarias para articular críticas sumamente negativas del trabajo migratorio dentro del sistema agroindustrial. Mientras las diferencias estilísticas entre el género de la poesía y la novela permiten estrategias discursivas diferentes, el mensaje de las dos obras es bastante similar al retratar los efectos de la migración con un carácter unánimemente perjudicial. Se encuentran

varios argumentos parecidos en las dos obras. Entre ellos, la representación de la plantación como una trampa y la labor como un mecanismo de atenuar los sentidos de percepción para imponer una ignorancia que perpetúa la posición marginada de los jornaleros a través de las generaciones. Además, las dos obras articulan una crítica del activismo orientado a la educación y la revitalización lingüística y cultural al mostrar que los trabajadores no tienen acceso a estos proyectos mientras el trabajo ocupa todo su tiempo y energía. Al vocear estas críticas por el medio literario, los autores transmiten un mensaje de activismo que prioriza la resolución de las cuestiones del acceso a la tierra y la justicia económica para las comunidades campesinas indígenas.

CAPÍTULO 3

“MI PALABRA TIENE CUERPO:” ECOLOGÍA ACÚSTICA Y LA MATERIALIDAD
DE LA PALABRA NAHUA EN LA POESÍA DE NATALIO HERNÁNDEZ Y JUAN
HERNÁNDEZ RAMÍREZ

Los poetas nahuas Natalio Hernández y Juan Hernández Ramírez son dos forjadores del movimiento *yancuic tlahtolli*, “nuevas palabras” o el movimiento contemporáneo de la revitalización lingüística y literaria nahua. Los dos autores comenzaron su vida profesional en el ámbito educativo como profesores en el programa de maestros bilingües de la Secretaría de Educación Pública que comenzó en 1964. Aunque estos maestros se encontraron con muchas frustraciones en el paradigma hegemónico de educación monolingüe y monocultural, el programa creó un foro para maestros indígenas de identidades étnicas y lingüísticas diversas para colaborar y enfrentar los retos de sus comunidades. De ahí, durante los 1970 surgieron varias organizaciones de maestros y profesionistas indígenas que abogan por una educación indígena bilingüe y bicultural. Natalio Hernández describe este periodo de colaboración como un paso adelante para el agenciamiento indígena contemporáneo: “Con el nacimiento de las organizaciones indígenas, los ‘nuevos intelectuales indios’ tomaron la palabra; ya no más intermediarios, sean éstos investigadores, políticos o funcionarios del Estado. Desean ser ellos mismos los gestores y protagonistas de su propio proceso histórico” (*Memoria y destino*, 27).

Como manifestación de esta nueva generación de intelectuales indígenas, los dos maestros bilingües encontraron en la literatura un espacio para opinar. En su ensayo “Escribo para no morir,” Natalio Hernández recalca la urgencia del diálogo sobre las cuestiones que

afectan su comunidad. Asimismo, en el ensayo “En busca del diálogo” reitera su interpretación de la literatura como herramienta para entablar la conversación que permita a las comunidades indígenas acceso al discurso sociopolítico: “La palabra, la fuerza de la palabra, o, mejor aún, el arte de la palabra debe ser el instrumento fundamental para la construcción del diálogo entre pueblos indígenas, estado y sociedad” (*Memoria y destino*, 192). Tomando en cuenta esta meta del diálogo intercultural, Natalio Hernández publica sus textos en forma bilingüe: “me convencí de la necesidad de presentar mis poemas en forma bilingüe, español-náhuatl, para que pudieran ser leídos por otras personas. Sólo de esta manera podría transmitir mis preocupaciones, mis angustias y, también, mis anhelos y esperanzas. Sobre todo, me permitía compartir con otras personas el universo simbólico y cultural contenido en mi lengua” (*El despertar*, 60). Destaca que la representación de la cosmovisión nahua sobre la tierra es un objetivo principal de este diálogo intercultural por medio de la literatura, citando el derecho a la tierra como el requisito necesario para la autonomía de la identidad indígena: “Es necesario considerar y reconocer que los derechos de los pueblos indios se sustentan fundamentalmente en el derecho a la tierra, que constituye la base material y espiritual de su existencia” (*Memoria y destino*, 16). Asimismo, Juan Hernández Ramírez también señala la primacía de la cuestión de la tierra en sus publicaciones. Este autor comenta que su poesía tiene la meta de fomentar el respeto a la tierra. Postula que hay que reconocer que cada elemento de la tierra tiene su propia y única melodía, y su escritura intenta retratar este lenguaje de la tierra: “Hernández seeks to transmute that textual landscape into his poetry” (Hernández, *Chikome xochitl* 13). De esta manera, los dos autores usan el espacio literario para crear un espacio en la revitalización lingüística-cultural y el empoderamiento de las comunidades indígenas en que el activismo lingüístico, cultural y ambiental son causas inextricablemente vinculadas.

El concepto del pueblo elucidada este acercamiento al activismo indígena que une las cuestiones lingüísticas, culturales y ambientales. Holm, Pearson y Chavis proponen el término “peoplehood” como un modelo para la extensión de la soberanía de los pueblos indígenas. Definen “peoplehood” como una matriz de cuatro componentes entrelazados: lenguaje, historia sagrada, lugar/territorio y ciclo ceremonial (13). Según esta matriz, el perjuicio de un componente es dañino para el pueblo como totalidad. De manera similar, la poesía de Natalio Hernández y Juan Hernández Ramírez ofrece una reflexión sobre el poder de la lengua nahua como elemento imprescindible de este esquema que manifiesta la constitución dinámica y continua de su pueblo, incluyendo la historia y la tierra como parte de la composición étnica.

Los autores escenifican una interpretación del concepto de ambiente como una red de reciprocidad creativa y sustentadora entre la lengua nahua, la vida cultural y el entorno geobiológico. En este esquema, el ambiente mismo crea las palabras y las palabras también tienen el poder de formar e impactar en el ambiente físico. Estos dos componentes sostienen las prácticas de la vida biológica y cultural de los habitantes del entorno, mientras que los humanos deben seguir hablando la lengua nahua y practicando las interacciones tradicionales con el ambiente para asegurar la sobrevivencia lingüística y cultural y así mantener el equilibrio ecológico. Los poemas enfatizan el poder creativo de la lengua como una fuerza capaz de efectuar cambio en un sentido material y abstracto, el cultivo de la tierra y de la palabra, para dirigirse a los problemas socioculturales y ambientales.

El espacio de la poesía les permite explorar el objetivo de reconectarse con la energía creativa que conlleva la lengua nahua, la cual pone al humano en diálogo con todos los elementos del entorno ambiental. La conceptualización de un discurso poético que conecta el humano con el diálogo del universo se articula en el término *mamâhtâwisiwin*. Esta palabra se

refiere a la poética del pueblo cree, en el que recitar/componer poesía es el “process of tapping into the Great Mystery” (McLeod 109). Además, al reconocer una poética en la participación acústica de cada sonido del entorno ambiental, escenifica una colaboración e intercambio, una “ecología acústica” que Luis Cárcamo-Huechante propone en su análisis de la poesía mapuche, “where animal, human, physical, and spiritual planes of sonic activity intersect and engage with one another” (109). Este énfasis en el intercambio de energía entre el poeta y la tierra de la poética nahua se basa en un principio fundamental de la cosmovisión nahua, que todos los elementos del universo intercambian energía creativa. Esta energía se manifiesta en las tres variantes de fuerza vital: tonalli, yolia y chichahualiztli. La poesía de Natalio Hernández y Juan Hernández Ramírez escenifica manifestaciones de estas fuerzas vitales para articular una teoría de cómo se entreteje la lengua nahua con la poesía, la tierra y la historia. Su obra poética establece la lengua nahua como una entidad material forjada por las mismas fuerzas creativas que producen el ambiente físico de la tierra. Resalta la expresión de la energía creativa del lenguaje entre todos los elementos del entorno geobiológico, no sólo para la comunicación humana. Demuestra que el acto del habla es una vía para internalizar las expresiones de la energía de la tierra en el cuerpo humano. Asimismo, escenifica el acto de componer poesía como un intercambio recíproco entre el poeta y la tierra. El poeta, a través de la acción de escribir, tiene el poder de regenerar las conexiones que se han perdido entre la comunidad nahua y la tierra debido a los procesos de la colonización. Al demostrar la inmutabilidad, y por tanto la intraducibilidad, del aspecto material de la forma lingüística, se recalca la urgencia de revitalizar la lengua para poder mantener la identidad nahua. Explorar la tierra a través de este entendimiento/ conceptualización de las formas lingüísticas del náhuatl posibilita el

redescubrimiento de la historia de la comunidad, ya que tanto el record textual como el legado histórico están resguardados en los paisajes sagrados de las tierras ancestrales.

La representación de una relación de intercambio de poder creativo entre la palabra y el ambiente explica este énfasis en el nexo inalterable entre la palabra en lengua nahua y su contexto material. Las primeras dos secciones del poemario *Totomej intlajtol / La lengua de los pájaros* (2008) de Juan Hernández tratan las cuestiones de origen, tanto de la tierra como de los seres humanos. Su obra comienza dialogando con las leyendas tradicionales más conocidas en la sección “Inin tonatij yolistli / Los soles de la vida,” que ofrece una narración poética de los mitos de creación de la comunidad nahua- los ciclos de creación y destrucción según la mitología de los cinco soles. La siguiente sección, “Itstetl coyolij / Cascabeles de obsidiana,” agrega una nueva interpretación de los mitos de creación al enfocarse en el papel de la palabra como fuerza creativa. Este título señala la calidad acústica, el sonido del cascabel, con la base geológica del entorno geobiológico, representado por la obsidiana. Por ser una piedra ígnea, la obsidiana es un testamento material del carácter mutable de la fundación de la tierra. Así, prefigura el análisis de los procesos geológicos que producen el substrato lítico de la tierra, para luego incorporar el forjamiento de la palabra en estos procesos de intercambio de energía creativa. La misma fuerza que genera la actividad geológica forja la obsidiana y también la palabra. Tal y como lo expresa el nombre de la lengua mapuzugun, traducido literalmente como “la lengua de la tierra,” Juan Hernández demuestra que la tierra es también la fuente de origen de la lengua nahua.

En el poema “In tlajtoli / La palabra,” Juan Hernández expande la representación de la tierra como el sitio de la fuerza generativa de la lengua. Más allá de los procesos geológicos, escenifica una red de co-creación entre la palabra y todos los componentes del ambiente, incluso

los seres humanos (47). Ubica el punto de origen de la palabra en los diversos componentes del ambiente geobiológico:

Brota la semilla,

se esparce,

es luz,

polvo mágico,

aleteo de mariposas.

La palabra

ha crecido en la hoguera

de los ríos y de los montes.

Desparrama cantos

de colibríes

y girasoles con pétalos

de obsidiana.⁵

⁵ Keuponi xinachtli,

momoyaua,

eli tlauli,

tlalpotektli,

papalopatlantli.

Tlajtoli

Moskaltijtok ipan tlixauantli

tlen ateno, tlen kuayojkamitl.

Kimoyaua kuikatl

Al enumerar los diversos contribuidores a la creación de su lengua, humanos y no-humanos, biológicos y geológicos, propone una “conception of the speech act as a composition of earthly, material forces, implicit in which are speakers of the past and present- all the actors involved in the development of language” (Cooke 159). Menciona varios elementos del ambiente que producen sus sonidos según escalas temporales y auditivas muy variables y según la perspectiva de cada “productor,” desde el balbuceo constante del río corriente, el crujir lento del movimiento tectónico de la montaña, la vibración frenética del vuelo del colibrí o el suave y sutil aleteo de la mariposa y el desdoblar del pétalo del girasol. La acumulación entretejida de todos estos sonidos genera una “hoguera” de energía creativa que es capaz de generar la palabra.⁶ Dialoga con otras investigaciones de la palabra como manifestación de energía entre literaturas indígenas, “a notion of the word as an expressive energy, which, like other energies, travels through, and often without, matter” (Cooke 164).

Además, el poema de Juan Hernández también dialoga con investigaciones científicas contemporáneas. Deborah Bird Rose y Stuart Cooke han señalado las conexiones entre las conceptualizaciones de varias comunidades indígenas sobre la conectividad material y teorías recientes de la ciencia occidental hegemónica contemporánea. Como evidencia, Cooke cita las conclusiones de Nigel Goldenfeld y Carl Woese, quienes buscan revolucionar el entendimiento biológico sobre la conectividad entre seres:

uitsitsilmej

juan malakaxochitl

tlen ixochipetlayo itstetl. (47)

⁶ Se indaga más sobre el concepto del fuego como generador del lenguaje y la literatura, y las conexiones materiales entre el fuego y el acto de escribir, en el segundo capítulo de esta tesis.

It seems that there is a continuity of energy flux, communication, informational transfer from the genome up through the cells, community virosphere, and environment. If the interactions are strong, and collective effects dominant, then an organism cannot even be considered in isolation. Indeed, we would go so far as to suggest that a defining characteristic of life is the strong dependency on flux from the environment. (369)

Esta teoría de “energy flux” comparte principios con la conceptualización nahua del intercambio de la fuerza vital, chichahualiztli. Juan Hernández incluye la palabra nahua como producto de y participante en este intercambio energético. La palabra se manifiesta en los procesos de formación continua del ambiente, como articula el poema “La lengua de los pájaros:”

Mi lengua vive en los pájaros
 y en los manantiales canta
 mi palabra está en la noche
 para hablar
 de la luna vestida de agua.⁷ (41)

Como el canto continuo de un manantial, Juan Hernández enfatiza una poética de formación continua. Postula una perspectiva liberadora de la formación constante de una lengua originaria en una tierra colonizada. Aún en tiempos en que la colonización impone la oscuridad, “mi palabra está en la noche,” la lengua es un ancla fluido en moción perpetua, arraigado al paisaje

⁷ Ipan totomej yoltok notlajtōl,

ipan ayoliamitl kuika.

Youaltipaj eltok notlajtōl

inik tlajtōs

moatlakentijtok mestli. (39)

como el mar a “la luna vestida de agua.” Esta declaración respalda la observación de Ostria González que el lenguaje poético tiene la capacidad de generar seres: “Based on rhythms and images, poetry does not recognize differences between beings, but only the intensities, analogies, and contiguities.... Poetic language establishes the being through the image it creates” (126). Así, el acto de habla es una manera de interactuar con el ambiente desde un rol activo, con el poder de participar de una manera material. El autor es también un actor en la formación continua del entorno geobiológico, aunque también postula una representación multifacética de la autoría.

Al ubicar el origen del lenguaje y la poesía en el flujo dinámico del intercambio de energía creativa, se requiere una re-conceptualización de la idea de la autoría, tal y como observa Cooke: “In the wake of such science, the study of single organisms (such as poets) becomes highly problematical” (16). El entendimiento del ambiente como forjador de la palabra ofrece una nueva interpretación del concepto de la naturaleza como un texto, una perspectiva que les otorga agencia a los elementos no-humanos. Desde este punto de vista, la “naturaleza,” en el sentido de una parte del ambiente según la percepción de un lector humano, no es sólo un texto pasivo que llega a tener significado con la lectura de un agente humano. Raúl Zurita explica la participación de los diversos actores del ambiente en su prólogo al poemario mapuche *Se ha despertado el ave de mi corazón* de Lionel Lienlaf: “‘Se ha despertado el ave de mi corazón’ es así el canto que despierta, las palabras del corazón que emprenden su vuelo para que los hombres escuchen y con él los paisajes que ellos miran: las montañas, los ríos, la tierra. Todos hablan. La palabra no es un privilegio humano. En una poesía más sabia podemos escuchar el latido de las cosas, su alma” (Zurita 13). Después de retratar este “latido” de la hoguera energética manifestada en las palabras, Juan Hernández concluye el poema “La lengua de los pájaros” con

el papel activo del poeta: “yo canto el mundo / con la lengua de los pájaros” (42).⁸ Al reconocer que el humano no es el único ser que tiene una voz, abriéndose para la interpretación de la multiplicidad de sonidos del ambiente, incluso los cantos de los pájaros, como manifestaciones del lenguaje, el poeta puede participar en la autoría, la creación continua, del mundo.

Inversamente, el “entorno” ambiental también es el creador, el autor, del texto poético. Como consecuencia, la capacidad de definirse, de asignar el significado de este texto, pertenece al ambiente independientemente de la evaluación de un agente humano. De esta manera, Juan Hernández presenta una poética de “contrapuntual polyphonic style,” término acuñado por Benterrak en su análisis de la literatura oral aborígen de Australia (Benterrak, Muecke y Roe 72). Los miembros del entorno ambiental colaboran para crear la palabra, entendida como símbolo articulado para la propagación del conocimiento.

Así, esta conceptualización de la autoría se abre a una multiplicidad polífona de colaboradores del entorno ambiental, un ensamblaje en el léxico de Deleuze y Guattari: “A book is an assemblage [...] and as such is unattributable. It is a multiplicity” (4). Bruno Latour parte desde esta conceptualización de la autoría como ensamblaje para proponer su teoría del actor-red, que “allows us to shift our attention away from the pensive writer-figure as the author that sits in the center of the image to those things and their invisible forces that not only surround and comprise him, but that incessantly ‘act’ through him” (Trofimova 17). Para Juan Hernández, los diversos elementos del entorno ambiental “actúan” en el plano acústico, componiendo continuamente el lenguaje poético que el autor transmite en la página. Así, la poética nahua provee el medio para transformar el lenguaje omnipresente de la tierra a una forma escrita: “There is no in-formation, only trans-formation” (Latour, *Reassembling* 149). El mensaje se

⁸ “Tlaltipaktli na nijkuikilia / ika totomej intlajtōl” (40).

encuentra en los procesos de formación continua del entorno ambiental, y el lenguaje poético sirve para transformarlo, transmitiéndolo al ámbito de la comunicación humana.

El poeta crea el nexo entre el lenguaje de la tierra y la comunicación humana no solo por la articulación acústica del lenguaje, sino también por la internalización de la fuerza de la palabra en el cuerpo humano.

La palabra es real
 en boca de mi pueblo
 porque es jade
 que brota del corazón (48)⁹

Tanto como la hoguera que genera las palabras en los componentes geológicos del ambiente, los humanos también son una fuente de creación de las palabras. La metáfora en la que el jade brota del corazón humano internaliza la lengua de la tierra, uniendo el lenguaje y el cuerpo de una manera material: “the land is not merely an externality but, symbolically and sonorously, is internalized in language and subjectivity” (Cárcamo-Huechante 106). La piedra de jade se ubica como un punto específico para resguardar la energía creativa de la palabra. Así, estos versos usan la imagen del jade en el corazón para crear un paralelismo entre la fuerza llevada por la palabra y la fuerza vital, *yolia*, de una persona que puede permanecer en la tierra aún después de su muerte. Según la tradición funeraria de la cosmovisión nahua, se ubica una piedra verdosa, como el jade,

⁹ Melauak tlajtoli

ikamako no altepej

ipampa chalchiuitl

iyoltipaj yoli (47)

en el corazón del cadáver antes de enterrarlo para servir como un recipiente de su *yolia*. Furst resume esta práctica de esta manera:

According to Sahagún, in the Precolumbian era, several old priests had the duty of adding a stone to the body before it was cremated. The rock became the heart (*iniollo*), and its quality and value depended upon the person's status in life. Important people received precious green gems, while the common folk could only hope for greenish-colored stone or a chunk of obsidian. Priests gathered the body's cremated remains, added the stone heart, and placed them in a small bowl [...] The native peoples observed that the remains of the dead- and the green stone *yolia* buried with them- helped produce useful plants that benefited their living relatives. Adding a stone reactivates the defunct heart's animating and fertilizing power, so that the earth itself sprouts above the ashes, bones, and stone *yolia* [...] The belief in the physicality of the soul is widespread in the Americas, and the embodiment of the *tonalli* or *yolia* in stones represents the Mexica's adaptation of this common idea [...] The *yolia* was the physical heart, and a substitute green stone added to cremated human remains sustained vitality in the funerary bundle. Perhaps too, the precious gem gave the detached life force a place to return, anchoring the spirit in the grace and keeping it from haunting the living. Where a body or ashes were buried, the *yolia* manifests its animating power in thicker, heavier vegetation. The *tonalli* was created in the same way as precious gems were in ancient Mexico, and it could be projected into rocks. Both *tonalli* and *yolia* took the form of a stone and seem to be almost interchangeable. (Furst 54-55, 61, 74-75)

El contraste entre el jade duro, perdurable, frío y verde, y el corazón, con un punto de origen más visceral, caliente y carnal, sirve para reforzar el sentido de intercambio y transitoriedad de la vida

biológica cuya manifestación material vuelve al estrato geológico de la tierra. La referencia a esta práctica funeraria enfatiza el ciclo de intercambio de energías creativas entre el corazón y el jade, el cuerpo y la tierra. Juan Hernández incorpora el lenguaje a este intercambio. La palabra también es una manifestación de la *yolia* “porque es jade / que brota del corazón.”

La metáfora del brotar del jade desde el corazón condensa este ciclo de intercambio material a la escala temporal momentánea con la enunciación de la palabra poética en lengua náhuatl, “en boca de mi pueblo” (48). Aquí, el “pueblo” representa simultáneamente los humanos y la tierra del lugar de su comunidad: “The land is involved in the constitution of a people [...] The land and living entities which make it up are not apart from, but part of, the people” (Whitt et al. 7). En este sentido, “pueblo” articula un término identitario no solo de una comunidad humana sino de todos los elementos arraigados en un lugar geobiológico específico: “Country is multidimensional: it consists of people, animals, plants, Dreamings, underground, earth, soils, minerals and waters, surface water, and air” (Bird Rose, *Reports* 153). De esta manera, Juan Hernández describe un ciclo de co-creación en que la palabra sirve como mediador entre el humano y el medioambiente. Cada ser biológico pasa por los ciclos de creación (crecimiento) y destrucción (descomposición), brotando de y volviendo a la base material del ambiente local, mientras la palabra es el conductor, abstracto y simultáneamente material, que media esta continuidad. Su articulación sirve como el vínculo entre lo inmaterial y lo material, como la energía que pasa entre el corazón y el jade.

La palabra se entreteje entre estos ciclos temporales para guardar y transmitir el conocimiento creado por la interacción entre los diversos miembros del entorno geobiológico. Escenifica la continuidad entre el cuerpo humano y el cuerpo de la tierra para articular una conceptualización material del proceso de la escritura poética. El lenguaje poético de Juan

Hernández establece una manifestación material de la palabra: “mi palabra tiene cuerpo” (42). Asimismo, a lo largo de la primera sección del libro, también titulado “Tlatlatok tetl / Piedra incendiada,” los poemas están dirigidos a una entidad femenina que inspira su lenguaje poético, descrita en términos que entretejen los cuerpos de la mujer humana y el de la mujer-tierra: “Eres mujer-tierra-árbol” (35).¹⁰ Esta entidad tripartita representa la genealogía arraigada en la tierra de una manera que une la reproductividad del cuerpo femenino y su papel en la continuidad con los ciclos regenerativos de la tierra. Esta estructura triangular corrobora el argumento de Benterrak, Muecke y Roe en que proponen una interpretación metafórica del árbol en la literatura indígena que contrasta con representaciones occidentales del árbol genealógico:

If the tree is to be retained at all as a metaphor, it should perhaps be viewed from above; with roots and branches fanning out in all directions from the centre, their meeting-place. The tree is then like strands of life collecting together around a source of water; it is a turbulent multiplicity and life flows both ways along its strands, the roots having no more of ‘the origin’ about them than the leaves. (71-72)

Asimismo, el crecimiento multilateral del árbol que se expande en todas direcciones por sus raíces y ramas logra unir el ámbito de la biosfera con la base-sustrato de las tierras, reubicando el enfoque lineal de la genealogía hacia una conceptualización de la continuidad como una red. Esta interpretación del árbol dialoga con la asociación metafórica entre el árbol, el cuerpo humano y la transmisión de fuerza vital que es común en las culturas mayas:

The animating power is intimately connected to a Maya metaphor for the human body as a tree and to the ideal of what constitutes the completion of the adult role and the achievement of maturity [...] The human body is analogous to a plant that is rooted in the

¹⁰ “Ti siuatl-kuauitl-tlali” (34).

earth and grows upward, producing fruit, or offspring, from its branches. The seeds fall, and the new plants spring up beneath the old tree. (Furst 86)

Juan Hernández también enfatiza la genealogía de la transmisión de la fuerza vital por sus versos dedicadas a la “mujer-tierra árbol:” “Das vida / das vigor / Generas vida y movimiento / Floreces en primavera” (66).¹¹ La misma fuerza que genera la vida sobre la tierra también es la fuente de su poesía.

En el poema “Xikali/ Jícara” los cuerpos de la tierra y del ser humano esperan llenarse de palabras (Juan Hernández, *Piedra* 14-15). El poeta se dirige a la jícara como una representación de la tierra. Esta jícara es femenina no sólo por su género gramatical, sino también por la encarnación femenina de la tierra. En este poema, Juan Hernández emplea la metáfora de la jícara y el barro para expresar una relación colaborativa entre la tierra y el poeta quienes trabajan juntos para dar una forma física a la poesía. Esta poesía se manifiesta en palabras sobre la página y simultáneamente como elementos materiales del ambiente. El primer verso del poema, y del libro, articula una conceptualización material de las palabras: "eres árbol de poemas / jícara de palabras" (15).¹² El árbol de poemas crece de la tierra, enfatizando el arraigamiento del arte poético de su entorno ambiental. La jícara es un cuerpo recipiente dispuesto a recibir y/o derramar las palabras. El llenar y vaciar la jícara prefigura el intercambio entre dos cuerpos, el del poeta y el de la tierra, un intercambio de lenguaje que da fruto al poema.

¹¹ Tehuatzin tetechyolitia,

Tehuatzin titechyolchicahua;

Ticolinia olin yolistli

Xopantla timocochiotia. (65)

¹² “Ti xochikuikakuauitl, / tlajtolxicali” (14).

Así, la jícara concibe del poema como una articulación intelectual que une la mente y el cuerpo. Cooke también enmarca esta conceptualización del poema como un acto de “conocimiento incorporado” en otras literaturas indígenas: “The Aboriginal and Mapuche poets acknowledge that the poem has a real, physical basis in the human body, which itself is an integral part of the surrounding environment; the ‘animal-body-rootedness’ of such poetry means that the poem is an event of body and mind together” (Cooke 22). Sin embargo, Hokowhitu nota que, históricamente, la filosofía occidental ha citado este elemento físico del conocimiento para subordinar las tradiciones intelectuales indígenas (108). La filosofía hegemónica prioriza la lógica cartesiana que separa la mente del cuerpo, idea primeramente articulado por Platón. Según esta lógica, *The Descent of Man* (1871) de Charles Darwin delinea las diferencias intelectuales entre las sociedades primitivas y las civilizadas. En el discurso colonial occidental, el arraigamiento de lo espiritual y lo intelectual en lo material es tomado como evidencia de la inferioridad intelectual:

The apparent lack of division between the indigene’s mind, body, spirit and the external world only served to augment the belief of European colonisers that they were indeed encountering savage races. Moreover, Enlightenment philosophers avoided questions of inconsistency in equality and autonomy arising from colonial subjugation by locating the Indigenous being in the realm of the physical and irrational, a site that denied full humanity itself. (Hokowhitu 108)

Hernández Ramírez resiste esta imposición colonial intelectual con su escenificación de la conexión generativa entre el poeta/locutor, lenguaje/enunciado y la tierra/ambiente físico. Así, reivindica la tradición intelectual del *yotlallamiqiliztli*, “filosofía del corazón” nahua que prioriza el conocimiento incorporado (Coon 217).

Según esta filosofía, se valora la producción intelectual informada por la experiencia vivida, la interacción directa con el ambiente. El poeta se presenta como entidad dispuesta a recibir este conocimiento terrenal, moldeable como el barro: “Yo soy de barro / y me llenas de tu humedad / jícara de lluvia” (15).¹³ Como poeta de barro, es materia prima, la base del suelo. Después de recibir la “humedad” de la “lluvia” de palabras que lo mojan cayendo desde la jícara de su inspiración, es capaz de moldearse, de dar una forma sólida a estas palabras que provienen de su fuente de inspiración, la tierra. De manera similar, otro poema del mismo autor, “Voz de lluvia / Kiauitl tostli,” también representa la lluvia como la voz de la tierra:

Estoy mojado
de tu voz de lluvia
desde aquella tarde de palabras
en que tus labios tejieron hilos de luna
y me enredaron en la trama. (39)¹⁴

En este caso, la lluvia no sólo le habla a la voz poética, sino que recluta su participación activa en “la trama.”

El poema “Jícara” sigue elucidando al acto de trabajar la tierra con la imagen de los surcos del campo cultivado: “me llevas en tus surcos de tierra / y yo te llevo en las manos / para

¹³ “Na ni sokitl / iuan ika moxolonka tinechimitia / tlaauetsli xikali” (14).

¹⁴ Ni xolontok
mokiauitl tostli
tlen tlajtoli panotok tiotlak
tlen motenixpal mestli ikpali tlaijikej
iuan ika ipakyo nech malinkej. (38)

tomar la lluvia de tus labios” (15).¹⁵ La palabra en náhuatl, “motlalpamitl,” revela otro nivel de coarticulación entre el acto de trabajar la tierra y de escribir poesía (14). Esta palabra se compone de tres morfemas. “Mo” es el prefijo posesivo de segunda persona singular (traducido como “tu”), “tlal” significa tierra, mientras que “pamitl” articula dos significados simultáneamente: un surco de la tierra y un renglón de una página escrita. También en la historia de la lengua española se encuentra un nexo lingüístico parecido entre el acto de cultivar la tierra y el acto de escribir: “cultura” y “cultivar” comparten la raíz latina “cultura” que se refiere a la cultivación de la tierra. Así, Hernández Ramírez expone una metáfora que se refiere a este vínculo original, anterior a la separación cartesiana entre cultura y naturaleza.

Esta interpretación de *pamitl* permite la lectura de una metáfora extendida que expresa el acto de trabajar la tierra y el acto de escribir como un intercambio recíproco entre el cultivador/poeta y la tierra. Los verbos “me llevas...te llevo” confirman esta acción consciente de reciprocidad (15). “En las manos,” que en el náhuatl original se capta en una palabra, “nomako,” también alude al proceso de trabajo, el acto de labrar la tierra o de escribir con mano y pluma. El objetivo de esta acción laboral, “para tomar la lluvia de tus labios,” es la contraparte de la imagen de la jícara de palabras. Vuelve a representar la transmisión de la palabra de la tierra al poeta por la metáfora del flujo de agua.

La metáfora de las palabras como agua reaparece a lo largo de la poesía de Juan Hernández, que sitúa sus publicaciones poéticas como un “manantial de palabras” (23).¹⁶

¹⁵ “Ipan motlalpamitl tinechuika / iuan na nimits uika nomako / ikon nikonis motenxipaltipaj kiauhtl” (14).

¹⁶ “tlajtoli ayoliamitl” (22) Véase el segundo capítulo de esta tesis para un análisis del uso de la misma metáfora del “manantial” de palabras por el poeta nahua Román Güemes (23).

Además, esta metáfora dialoga con el papel de la lluvia en el concepto de reciprocidad según la cosmovisión nahua. El humano trabaja la tierra con respeto, principalmente por el cultivo de maíz acompañado por las ceremonias de este ciclo agrícola. A cambio, los dioses mandan la lluvia en una cantidad equilibrada.¹⁷ Como explica el antropólogo Alan Sandstrom, en la cosmovisión nahua, el agua cumple la función de ser “the connective tissue of the living universe,” un sentido que recalca al señalar que, “water ties the world together in the sense that it connects the sky, earth, and underworld realms” (238, 249). Juan Hernández aporta otro nivel de interpretación del agua como el mediador entre los ámbitos del universo, incorporándolo al ámbito del lenguaje y la literatura por la continuidad entre agua y palabras. Ahora, las palabras, como el agua, cumplen la función de conectar los distintos ámbitos del universo. La lluvia que alimenta los cultivos también es la fuente de palabras y poesía, una recompensa para el poeta que respeta la tierra. Ahora, el poeta tiene el deber de “tomar” las palabras de los “labios” de la tierra (15). En efecto, el poeta asume el papel de intérprete del conocimiento de la tierra transmitido por el flujo de agua/palabras. El lenguaje poético en náhuatl permite la transmisión de la voz de la tierra, que es inefable sin la intervención del poeta. Al establecer un diálogo entre la voz de la tierra y su enunciación en palabras humanas, en lengua náhuatl, esta lengua se establece como componente inamovible en el proceso de interpretar la identidad humana y su relación con el ambiente geobiológico.

¹⁷ Véase *The Ways of the Water: A Reconstruction of Huastecan Nahua Society through its Oral Tradition* de Anuschka van 't Hooft para un análisis detallado del papel de la lluvia como un intercambio entre varios espíritus de agua y los humanos nahuas que trabajan la tierra y hacen peticiones ceremoniales de agua.

Juan Hernández Ramírez plantea la pregunta de la identidad nahua en una sección de su poemario *Tlatlatok tetl / Piedra incendiada* (2010) titulada “¿Ajkia tojuantij? / ¿Quiénes somos?” (61). El primer poema de esta sección, “Kemaj tlamis tlajtoli / Cuando las palabras se acaben,” responde a esta pregunta al analizar el papel de la lengua como componente esencial para la libertad de la identidad. Comienza con una declaración sobria acerca del estado actual de la lengua nahua: “Se van acumulando los silencios / por cada día que pasa. / Por eso mueren las palabras” (66). Las palabras y su ausencia, el silencio, tienen presencias materiales. Son capaces de acumularse, de morir y de tener un impacto físico en el ambiente. Vincula las palabras como sustento físico del cuerpo humano -- la vida humana y del paisaje -- como el agua del río que corre por el paisaje e hidrata el entorno biológico. “Esto decía mi padre: / ‘cuando se acaben las palabras, / se habrá secado el río de la vida’” (66). El flujo de la lengua nahua sobre la tierra proviene de y sostiene la formación continua de la vida que recorre esta tierra.

Juan Hernández declara que la lengua náhuatl no sólo es vital para la vida biológica, sino también para una vida social libre, “No habrá símbolos, / cual pájaros al viento / y sólo se quedará la jaula / dónde está encerrada la libertad” (66). Rechaza la conceptualización lingüística de la relación arbitraria entre el signo y el significado. Postula que cada palabra es un símbolo, y se entiende que se está refiriendo específicamente a la lengua náhuatl por la metáfora recurrente en el pájaro. Hernández se refiere al náhuatl como “la lengua de los pájaros” en este y otros poemas, como evidencia el título de su poemario del 2008, *La lengua de los pájaros*. La imagen de la jaula representa la palabra traducida, argumentando que no se puede abstraer el referente de la palabra de su símbolo, la forma articulada de la palabra en su lengua originaria. Este reconocimiento de la relación inherente e inmutable entre la palabra y su referente material dialoga con la teoría ecosemiótica. La teoría ecosemiótica establece conexiones entre el concepto

semiótico del contexto lingüístico y el concepto ecológico del ambiente (Maran 271). Según la metáfora de la jaula, el acto de la traducción interrumpe la relación entre la palabra y su entorno ambiental, su contexto lingüístico original, como la jaula que encierra al pájaro para divorciarlo de su hábitat ecológico. Como el espacio vacío de la jaula, la palabra traducida es un signo hueco. El acto de la traducción causa la pérdida del significado que se ha creado por medio de los procesos concurrentes de la evolución lingüística y la geobiología local. Además, la jaula sirve para restringir la libertad, así como la traducción impone límites sobre los actos de habla que constituyen el *performance* de la identidad, la cual emplea las capacidades expresivas y creativas de la lengua originaria de la cultura.

Los dos autores también demuestran cómo la interrupción del legado lingüístico corta el acceso a la historia de su comunidad. Esta historia nahua propia se transmite por medio de la lengua del entorno ambiental, resguardada en la genealogía de las tierras ancestrales, así como en los documentos históricos escritos. Asimismo, el reemplazo de los símbolos por la jaula también puede referirse al reemplazo de la tradición del *tlacuillo*, escritura icónica mesoamericana precolombina, por la adopción de la escritura alfabética occidental. Como explica Gordon Brotherston, el *tlacuillo* se caracteriza por una relación sumamente compleja, multi-dimensional y flexible entre el icono y su(s) referente(s):

Highly flexible in layout, it may conform by turns to a chronicled narrative, an icon or map, or a mathematical table. Indeed, integrating into one holistic statement what for us are the separate concepts of the letter, picture and arithmetic, it positively flouts received Western notions of writing: Round fruits on a tree count out units of time; the sign for a place also denotes a date in the Era; a bird serves to characterize and date the space through which it flies. (50)

Estos textos permiten múltiples lecturas en que hay que considerar no sólo los iconos sino también los aspectos materiales del texto físico: “In the *tlacuilolli* classics the very dimensions of the page and the page totals and subtotals of a text are everywhere significant” (Brotherston 56). Se pierden estos múltiples niveles de significados en la transcripción a la ortografía occidental.

Por otra parte, los *tonalamatl*, literalmente “el libro de los días y los destinos,” son documentos que demuestran cómo la representación textual de la historia se arraiga en lugares específicos. Estos textos que “tratan en primer lugar de los ciclos temporales y los significados espirituales atribuidos al tiempo” utilizan íconos con representaciones geográficas (Hill-Boone 38). Brotherston demuestra que esta complementariedad entre las artes de la cartografía y la historia continúa en la producción textual nahua pos-colombina, argumentando que los códices Mendoza y Coetzala “imbue their designations of place with historical memory, complementing the ritual logic of the *tonalamatl* [...] Post-Cortesian, these remarkable time maps reveal the concise historical logic that inheres in native cartography” (90). Además, en su análisis de la representación celestial como delimitador geográfico en los mapas de los títulos primordiales (principalmente producidos entre 1554 y 1620), Eleanor Wake propone que los intelectuales nahuas emplearon esta estrategia cartográfica que une la representación espacial/geográfica con lo temporal/histórico como una estrategia de resistencia para defender sus derechos a la tierra (206, 224). Según la tradición intelectual mesoamericana, la representación textual/artística del espacio geográfico incluye referencias temporales de acontecimientos transcurridos en este espacio. Como explica Brotherston, la cartografía mesoamericana incluye un record histórico con mapas que “sooner trace process and formation, like histories, settling politics into cosmogony” (82). Desde esta perspectiva, la representación de un referente geográfico puede formar parte de una lectura histórica: “this is not just a historical community as in a strictly

human context, but rather is a larger living and localised community” (Rose, “What if” 75). Sólo manteniendo esta interpretación material de los textos históricos nahuas se puede lograr una completa recuperación de la historia de este pueblo. Juan Hernández se declara un poeta-historiador que está involucrado activamente en la recuperación de la historia de su comunidad con investigaciones que abrazan la materialidad de la palabra nahua. Al adentrarse en el nexo entre la palabra y la tierra, el poeta es capaz de rescatar la historia resguardada en las tierras ancestrales.

Juan Hernández menciona que ha investigado “la piel del venado que canta,” recalcando así su familiaridad con la tradición del tlacuilolli que se escribían en este material de origen animal (*La palabra* 45).¹⁸ Entonces, podemos interpretar su verso, “Mi palabra tiene cuerpo,” como un esfuerzo por reestablecer esta conexión material entre el fetiche textual y su referente físico y/o espacial, creando un puente entre la tradición del tlacuilolli y el *yancuic tlahtolli*, la escritura nahua contemporánea (*La palabra*, 42).¹⁹ Esta interpretación coincide con la declaración final del poema “Kemaj tlamis tlajtoli / Cuando las palabras se acaben” en que el autor se compromete a dejar en su poesía una vía hacia la reconexión con la tradición histórica del “tlajkuiloli:”

Pero, ahí estamos, ahí estaremos,
 en las lunas abiertas de par en par
 y dejaremos en las hojas del poema
 las letras de nuestra historia. (67)
 Nopanoj tiitstokej, nopanoj tiitstosej,

¹⁸ “ipan ikuetlaxo tlen kuika masatl” (43)

¹⁹ “Notlajtoli kipia itlakayo” (40).

ipan ojome tlapojtok kaltsajkayotl mestli
 iuan ipan xiuitl xochitlajtoli tijkauasej
 tlen toyolmachiotl tlajkuiloli. (65)

Mientras que la traducción de esta estrofa hace una referencia a la historia en general, la versión en náhuatl figura una referencia específica al “tlajkuiloli” con el modificador “toyolmachiotl.” Esta palabra se compone de tres morfemas: el prefijo posesivo de primera persona plural “to-,” nuestro; el morfema modificador “yol-” que se afija para indicar volición y/o emoción, y que también tiene una conexión material con el corazón, *yollotl*; y el sustantivo “machiotl,” símbolo. De esta manera, esta construcción declara una conexión vital entre la comunidad nahua y los símbolos del tlacuillo, además de la voluntad de reestablecer este vínculo por medio de la poesía.

Este esfuerzo de transmitir la voz de la tierra le otorga al ambiente geobiológico el papel de testigo al posibilitar la articulación de las memorias de los acontecimientos que han transcurrido en algún punto geográfico. En su análisis de la poesía mapuche contemporánea, Eva Palma comenta esta función testimonial que surge de la colaboración entre poeta y tierra: “...nature, a witness without a voice, can finally find it through the language of poetry. Both land and poetry connected can make possible the articulation of hidden memories that did not have a way to reach out on their own” (147). Según esta conceptualización de la tierra como testigo, la poesía de Natalio Hernández y Juan Hernández plantea un esfuerzo consciente y colaborativo de recuperar la historia. Desde esta perspectiva, la historia se considera como el récord geobiológico que también incluye los hechos de sus habitantes humanos presentes y pasados, “Nombra / a los pueblos vivos y / muertos” (Juan Hernández, *La lengua* 41).²⁰ La tierra, más que

²⁰ “Kitokajtia / yoltokej altepemej, / tlen miktokej” (39).

una fuente de inspiración, ofrece su voz como un archivo histórico que informa a la investigación del poeta: “The act of speaking draws a thread from the past to the world of which it speaks, and from the body from which it emerges to the community into which it is directed” (Cooke 159).

La recuperación del legado histórico arraigado en lugares específicos de las tierras mesoamericanas también sirve como un argumento de empoderamiento. Citar la presencia histórica del pueblo nahua en la cartografía mexicana refuta su marginalización étnica y lingüística. El poema “Na ni indio / Yo soy indio” del primer poemario de Natalio Hernández reclama el término “indio” como una respuesta fuerte al legado de discriminación, yuxtaponiendo de forma irónica la genealogía de los pueblos originarios en las tierras americanas con el origen del término “indio” que señala una falta de conocimiento geográfico. Este poema es un ejemplo temprano de su proyecto a largo plazo de reclamar los términos usados para discriminar a su gente: “Si al principio rehuía a estas palabras, con el tiempo las hice propias para usarlas, desgastarlas y desecharlas. Participé en organizaciones usando el concepto indio para luchar, reclamar y denunciar” (Hernández, *Memoria y destino* 65). El poema basa esta reapropiación en una declaración de la verdad histórica del origen del término “indio:”

Yo soy indio:

porque me nombraron así los hombres blancos

cuando llegaron a esta tierra nueva.

Yo soy indio:

por error de los hombres blancos

cuando llegaron a la tierra que gobernaban mis abuelos. (28)²¹

²¹ Na ni indio:

pampa ijkinoy nech tokajtijkej koyomej

Al notar el origen del término que está basado en un “error histórico,” enfatiza la falta de conocimiento de la geografía por parte de los españoles (28). Se invierte la estructura de poder al señalar la ignorancia de los españoles, mientras que resalta la autoridad de sus antepasados indígenas como gobernadores legítimos de las tierras en cuestión. De esta forma, el conocimiento histórico empodera a la voz poética a la vez que resalta su conexión genealógica con la tierra mesoamericana, remarcando su orgullo en la identidad nahua. De esta manera, resalta la importancia de enseñar la historia desde la perspectiva indígena para el empoderamiento de las comunidades indígenas contemporáneas. Al declarar el hecho-histórico-geográfico del origen del término “indio,” se libera de la hegemonía cultural que ha subordinado las lenguas y costumbres indígenas.

Desde esta nueva postura de concientización, procede a acertarse como el verdadero mexicano: “Yo soy indio: / y ahora sé que soy verdaderamente mexicano / porque hablo el indiona [sic] mexicano, la lengua de mis abuelos” (28).²² Otra vez, se apropia de un término despectivo, “indiona,” para asignar un nuevo significado de empoderamiento. Originalmente, el término “indiona” es un juego de palabras que combina “indio” con “idioma” para deslegitimar el estatus de las lenguas indígenas a una posición inferior de otros idiomas. Sin embargo, aquí Hernández reclama el término y acierta la lengua nahua cómo lengua originaria, verdadera, de la

kemaj asikoj ipan ni yankuik tlaltipaktli.

Na ni indio:

pampa mokajkayajkej koyomej

kemaj asikoj kampa tlanauatiayaj notoluaj. (27)

²² “Na ni indio: / una namaj nij mati melauak ni mejikano / pampa ni tlajtoua mejikano, tlen inintlajtol nokoluaj” (27).

tierra nahua. Este vínculo entre la lengua y la tierra define al mexicano verdadero, que mantiene su posición de autoridad como habitante original de la tierra mexicana no sólo por su genealogía biológica sino también por hablar continuamente de la lengua nahua que se desarrolló en esta tierra.

Sólo una vez que el autor se ha concientizado de este legado histórico, puede deshacerse de la discriminación internalizada para apreciar la belleza de la tradición de performance nahua: “Yo soy indio: / y ahora puedo contemplar la belleza de la danza / y escuchar la música y el canto” (28).²³ Esta tradición performativa derrama la lengua náhuatl sobre la tierra de una manera celebratoria y/o ritual, creando un espacio en que la palabra nahua es un componente acústico del ambiente. La conclusión de esta declaración poética confirma el vínculo entre la palabra y el ambiente: “Yo soy indio: / y ahora vuelve a enraizarme la tierra, nuestra madre tierra” (28).²⁴ Aquí la “madre tierra” asume un papel activo. Ahora que el poeta ha vuelto a apreciar sus tradiciones indígenas y legado genealógico con la tierra en que se arraiga, la tierra extiende sus raíces para confirmar esta conexión. Declara su apoyo al esfuerzo de revitalizar la lengua y las costumbres nahuas de una manera que renueve la conexión material e histórica, simbolizada por las raíces que se extienden del suelo para conectarse con el poeta.

Esta unión entre la tierra y el poeta escenifica una colaboración en el acto de recuperar la historia. Natalio Hernández elabora una interpretación de la “historia” en términos de la transmisión de conocimientos por una genealogía del pueblo enraizado en una tierra específica. La lengua nahua es el conductor que permite esta transmisión a través de la genealogía. Whitt et

²³ “Na ni indio: / uan namaj sampa yeyektsij nij kaki / ayakachtlatsotsontli uan xochitlatsotsontli” (27).

²⁴ “Na ni indio: / uan namaj sampa nech neluayotia tlaltipaktli / tonana tlaltipaktli” (27).

al. exponen como esta interpretación de la historia como genealogía se basa en una ontología inherentemente arraigada en el ambiente:

Genealogies [...] bind through time, showing how ancestors and descendants course together through a continuous, unfolding history [...] Genealogies need not, and for indigenous peoples typically do not, confine themselves to the human. Since they relate origins, they address themselves to specific places and the non-human beings inhabiting them [...] they locate a people spatially, temporally, and spiritually, investing them in certain lands. (4-5)

En el poema “El rugido del jaguar / Oselotl itoscac” Natalio Hernández retrata la tierra como depósito de la historia, además de la fuente de la energía interna del ser vivo. En este poema ubica el repositorio de la subjetividad de la comunidad nahua en la tierra. Los primeros versos indican una continuidad entre la identidad del jaguar y la de la gente nahua: “El jaguar salta de Chicomóstoc: / resopla /emite un rugido” (*Colibrí*, 69).²⁵ Chicomóstoc es el lugar mítico de siete cuevas del origen del pueblo azteca (Brotherston 90). La repetida interpretación del rugido del jaguar como el pronombre “yo” resalta una posición de sujeto:

Yo, yo, yo,
 infinidad de veces ruge yo;
 yo, yo, yo
 largamente ruge diciendo yo.²⁶ (69)

²⁵ “Chicomostoc quisaco oseltol: / tlailpitzaco / chichahuac motoscayotih” (68).

²⁶ Nehuatl, nehuatl, nehuatl;
 miacpa quitenquixti nehuatl;
 nehuatl, nehuatl, nehuatl,

Como el rugido del jaguar que establece su presencia por el trasfondo acústico del bosque, este enunciado repetido “yo, yo, yo” declara la presencia del sujeto indígena también como componente permanente, infinito, del paisaje acústico de la tierra mesoamericana. La voz poética, el “yo,” no solamente se refiere al poeta individual; efectivamente es la acumulación de todas las voces de la genealogía de agentes que han recorrido el lugar a través de la historia, tanto humanos (el poeta) como no-humanos (el jaguar): “The first person only speaks an accumulation of what the earth has already said elsewhere, further back in the compost of the past” (Cooke 160). La repetición rítmica del “yo, yo, yo” crea un performance poético que retrata acústicamente esta continuidad de las voces de la tierra.

El autor indica el paso gradual de los años y los cambios en la situación del pueblo nahua con la metáfora del sueño del jaguar:

Poco a poco fue quedándose dormido:

su espíritu reposa

en el corazón de la montaña,

donde descansa nuestro *tonal*

donde se deposita nuestra memoria. (69)²⁷

El proceso de quedarse dormido se refiere a los siglos de subyugación de la identidad nahua desde la colonización. Sin embargo, la montaña resguarda el *tonal*, la energía interna de las

huecahqui cuatzahtziyaya nehuatl. (68)

²⁷ Sataipan yolic cochitiayahqui

tonalcaliquito ipan tepeyolotl

campa mosiahcahua totonal

campa moahoctoc xihuicahuitl. (68)

personas, tanto como su historia. Antropólogos como Alfredo López Austin, Jill Leslie McKeever Furst y James Maffie explican que el *tonal* representa simultáneamente la fuerza vital de cada persona y la energía específica de cada momento cronológico según el *tonalpohualli*, calendario de 260 días:

In sum, *tonalli* includes within a single concept a variety of aspects that appear by our lights as distinct: heat, irradiation, destiny or birth merit, spatiotemporal orientation, life energy (*élan vital*, soul, spirit), vigor, coessence, and character [...] We must remember there are 260 different kinds of tonalli, each of which constitutes a *qualitatively* unique force or energy. Moreover, each one admits of *quantitative* differences or degrees of intensity. (Maffie 425)

Asimismo, como la “hoguera” en la poesía de Juan Hernández, al mencionar el tonal Natalio Hernández invoca la fuerza vital de su lengua y su pueblo que se concibe como inherentemente vinculado con esta genealogía. Interpretando la palabra como una vasija del tonalli, el flujo del lenguaje es el medio que permite el nexo entre una persona, la voz poética, y la genealogía histórica de todo su pueblo. Además, la materialidad de la montaña, elemento geográfico cuyos rasgos geológicos atestiguan el paso del tiempo, se ofrece como un depósito para manifestar el record histórico inmaterial de las memorias.

Entonces, se puede interpretar la representación de la montaña y el tonal que es un lugar “donde se deposita nuestra memoria” como un reencuentro con la tradición de la cartografía y del tonalamatl que sirve como una forma de activismo textual nahua (Natalio Hernández, *Colibrí* 69). El concepto del jaguar dormido prefigura un nuevo despertar. Para este entonces, la montaña sirve como una vía desde la cual recuperar estas memorias tanto como el tonal, la energía interna

de cada ser miembro de la comunidad nahua. El poeta invita al pueblo nahua a reclamar la posición de agente activo.

Varios poemas de Juan Hernández también figuran referencias que aluden al papel activo del poeta como investigador y creador de una conciencia histórica. En el poema “Sitlaltlajtlamajketl / Pescador de estrellas,” el poeta es el pescador que espera atrapar los cantos que brillan con el conocimiento que transmiten: “Pesco estrellas / y cantos” (56).²⁸ El siguiente paso es seguir trabajando, tejiendo estos cantos para crear su poesía: “Voy tejiendo / la luz” (56).²⁹ La luz representa la concientización que conlleva sus letras. De manera similar, el poema “Sueño de tus manos / Nomaj temiktli” escenifica esta iluminación que ofrece el conocimiento transmitido en la poesía como un “sendero de barro tejido en letras” (60).³⁰ Ahora el poeta “de barro” ofrece su poesía como un camino a la concientización, una vía de empoderamiento para su comunidad actual.

El poema “Voy buscando la palabra / Tlajtoli nijtemojti” demuestra el papel del ambiente geobiológico como vía a la recuperación de las voces de los antepasados nahuas (45). La voz poética busca las palabras guardadas en el ambiente para poder recuperar la tradición intelectual del pasado:

He buscado la palabra rota
 aquella que en ecos se quebró
 trasciendo las negras sombras
 deslizándose en las quebradas aguas.

²⁸ “Sitlalimej nikinitskia / iuan kuikatl” (55).

²⁹ “Ni tlajiti / tlauli” (55).

³⁰ “tlakuiloli malintok ipan sokiojtli” (59).

He buscado en todas las oquedades,
 en los tiempos diluidos de la hiel
 en la piel de venado que canta
 y en el árbol hueco de sudorosas notas. (45)³¹

El énfasis en la oscuridad y la ruptura comenta el estado actual de la lengua nahua. La palabra está “rota” por el declive en el uso actual de esta lengua que se encuentra en una posición subordinada al español. Los “ecos” escenifican un enunciado no contestado, invocando las divisiones generacionales entre los abuelos nahua-hablantes y sus nietos que asisten escuelas monolingües del español. Por otra parte, “las quebradas aguas” comentan el estado de la literatura nahua. El agua, como elemento líquido, no se puede quebrar. Sin embargo, en sentido figurado, las aguas son metáforas de la tradición oral nahua que se quiebran por las políticas de discriminación lingüística. Además, esta metáfora puede aludir a la transferencia de una tradición literaria oral a la página escrita. Cárcamo-Huechante encuentra una metáfora de fractura parecida en su análisis del poema “Trig metawe/ Cántaro trizado” del poeta mapuche Lionel Lienlaf: “Linguistic ecology mutates; the language of the land is altered, and its singing is cracked,

³¹ Nijtemojtok tlapantok tlajtoli

ne tlen ipan tostlatsintli tlapanki

tlen ipan panok yayauik yeuali

xitlanij ipan tlapantok atl.

Ipan nochi tlakoyoktli nijtemojtok,

tlen ipan chichikayotl mosemantok kauitl

ipan ikuetlaxo tlen kuika masatl

iuan ipan kuauitl tlakoyontli tetch mitonia tlatsotsontli. (43)

fractured [...] in its trajectory from page to page -- its becoming writing -- ends up cracked” (107-108). Según esta interpretación, “las quebradas aguas” son las letras escritas en náhuatl, como las palabras ante los ojos del lector. Son el resultado de la transcripción del lenguaje poético oral, “la lengua de los pájaros,” cuyas ondas sonoras vibran con la energía creativa de la tierra. Sin embargo, ahora han sido plasmadas en la página escrita con los íconos importados desde la tierra del colonizador, el alfabeto castellano. El pasado de esta tradición literaria se ha manchado con la amargura de la discriminación, tal como “la hiel.”

Al sumergirse en este ambiente oscuro, el poeta emprende su esfuerzo por rescatar estas palabras que son preservadas en forma escrita “en la piel de venado,” material que sirvió como el papel de los códices desde la época precolombina (Hill-Boone 41). Así, el agua, metáfora de la poesía, es un punto de entrada que le permite entrar al flujo de la energía creativa resguardada en la memoria ancestral. Cooke explica este concepto de la poesía como punto de entrada en su análisis de la representación del árbol en la literatura de Kevin Gilbert (aborigen australiano) y Elicura Chihailaf (mapuche): “the tree’s function as an anchor of, and entry *into*, ancestral memory is but the beginning of a process of conscious self-disintegration, during which the ‘I’ is absorbed into flowing waters and creative energies” (162). Además, el término *mamâhtâwisiwin*, término para el discurso poético cree, también conlleva esta representación de la poesía como portal al conocimiento histórico de la tierra (McLeod 109). Según McLeod, invocar el discurso poético es un “process of tapping into the Great Mystery” que continua la comunicación de los “ancient poetic pathways” que resguardan el conocimiento ancestral (109, 113). Entonces, después de involucrarse en el acto poético, “deslizándose en las quebradas aguas,” la piel de venado todavía le “canta” al poeta/investigador que, al leerla, puede volver a escuchar la oralidad de la tradición histórica del pasado.

Desde este papel como transmisor de la historia de la voz de la tierra, Juan Hernández ofrece varias reflexiones sobre su trabajo como escritor. En el poema “Xochitl titatlepanitalis / Veneración de la flor,” el poeta enfatiza que asume un papel activo por el acto de extraer:

Yo cantor
 extraigo del viento
 el soplo divino
 para cantar el azul
 de los pétalos de mar (*Piedra*, 59)

Na nikuikaketl
 ejekatl nijkixtilia
 teoijiotl
 inik texiutik kuikalis
 tlen ueyatl xochipetlatl (58)

Mientras que la fuente de la poesía viene del ámbito divino, el poeta tiene que extraerlo para compartirlo. Hay que analizar esta estrofa en su forma original en náhuatl porque el sentido del último verso cambia con el proceso de traducción. Mientras que “de los pétalos del mar” alude a una conceptualización enigmática de flores marítimas, el verso original “tlen ueyatl xochipetlatl” evoca una imagen distinta. Aquí, “ueyatl” significa el mar, mientras que “xochipetlatl” es una palabra compuesta de *xochitl*, “flor,” y *petlatl*, “petate.” Además, según la filosofía nahua la flor tiene una relación metonímica con la poesía, indicado por el difrasismo del náhuatl clásico *in xochitl in cuicatl*, “flor y canto” para referirse a la poesía. Además, la palabra contemporánea para la poesía, *xochitlahtolli*, es una palabra compuesta de *xochitl*, “flor,” y *tlahtolli*, “palabra.”

Entonces, el verso original escenifica una imagen de la inmensidad del mar de flores/poemas entretejidos, como las fibras del petate, y que se extiende por todo el globo, conectando toda la tierra con el agua/las palabras. Una vez más el poeta tiene un papel clave de transmisor de palabras para posibilitar la articulación de la poesía que se origina desde el ámbito energético de la tierra. Así, el *xochipetlatl* materializa una poesía capaz de crear conexiones entre poeta, lector y tierra. De esta manera, Juan Hernández realiza lo que Cooke considera la meta principal de los poetas indígenas que se encuentran apartados de sus tierras ancestrales: “The syntax of a nomadic poetics does not articulate discrete states of being, or define how one state is separate or distinct from another, but it seeks to draw *connections* between accumulations of matter or energy [...] the task becomes that of finding ways to articulate meaningful connections to country from somewhere else” (Cooke 17, 32 énfasis original). Así, el énfasis en la materialidad de la energía llevada por la palabra posibilita una poética nahua que conecta.

Esta reconciliación con las voces pasadas sirve para empoderar la comunidad nahua en la actualidad. Debora Bird Rose explica como los intelectuales indígenas se enfrentan con su marginalización aún en la percepción cronológica/espacial de la historia según la tradición filosófica hegemónica: “People closest to the future are agents of transformation; people in the rearguard are objects of transformation. The adjectives beginning with the prefix ‘pre’ make this clear: the transformation is known, it has happened historically, only some people and nations have yet to experience it. Their role, then, is not to make history but to experience the history that others have made” (Rose, *Reports* 155). Mientras la poesía de Natalio Hernández y Juan Hernández demuestra sus esfuerzos por recuperar una historia nahua propia, también enfatiza una visión optimista hacia el futuro que niega la asociación conceptual de las comunidades indígenas con el pasado. Así, los autores reivindican su agencia en los procesos transformativos

del progreso en sus propios términos, articulando una visión de la creación del futuro según la leyenda de los soles.

Los dos autores presentan la idea de un nuevo o sexto sol para concebir una nueva era de prosperidad para las comunidades indígenas, el medioambiente y el planeta en general. El concepto del nuevo sol data a la mitología nahua precolombina, pero ahora figura una presencia a lo largo de la producción cultural mexicana por parte de escritores/artistas indígenas y mestizos. Como los herederos de la tradición intelectual nahua, las escrituras de Juan y Natalio Hernández sobre el nuevo sol reivindican la participación actual nahua desde una posición de autoridad. Se basa en la cosmología nahua en que el universo ha pasado por ciclos de creación y destrucción, llamado soles, según el cual ahora habitamos el quinto sol. Juan Hernández describe estos ciclos de soles en “Inin tonatij yolistli/ Los soles de la vida,” la primera sección del poemario *La lengua de los pájaros*. Esta sección concluye con el poema “Olintonatij/ Sol de movimiento,” una descripción del quinto sol. Aunque concluye esta sección de su poemario con la fase actual del ciclo de los soles, “En este sol vivimos,” la mención de un nuevo sol aparece en varios otros poemas para dar una inercia hacia una visión de una nueva fase para la comunidad nahua (36).

Este concepto del nuevo sol también recurre en las publicaciones de Natalio Hernández, que también lo denomina como el “sexto sol” para especificar que es el paso evolutivo que procede directamente del momento actual (*Colibrí*, 124). De hecho, argumenta en su poema “El sexto sol” que la reconexión con las raíces y memoria histórica de su pueblo nahua es la vía a esta nueva etapa:

En medio de la tragedia
que nos embarga

hay una luz de esperanza;
 esa luz es nuestra raíz
 y nuestra memoria;
 la memoria de nuestro pueblo
 con un pasado
 una historia
 y un rostro propio;
 el rostro iluminado
 por el Sexto Sol. (*Colibrí*, 124)

Este poema ofrece una reinterpretación del ciclo de los soles. En vez de la destrucción del pasado para la creación del nuevo sol, es el reencuentro con el pasado de la Mesoamérica indígena que ilumina la vía al nuevo sol. Este poema se dedica “A los Caracoles Zapatistas,” unidades políticas soberanas que actualmente se operan según los principios de autonomía indígena (124). De esta manera, se crea una imagen de solidaridad y colaboración interétnica en el activismo indígena, como un movimiento actual que posibilitará la llegada del nuevo sol.

Estos autores nahuas escriben sobre la leyenda de los soles según una interpretación que enfatiza la energía creativa. En el poema “Creador de sí mismo,” el poeta busca compartir esta fuerza generativa:

Yo también
 deseo contemplar
 un sol maravilloso
 un amanecer maravilloso
 palabras maravillosas

flores maravillosas.

Yo no deseo

contemplar

la oscuridad de la noche. (55)³²

Las palabras, como vías que median la colaboración entre los humanos y la tierra, son un componente clave para abrir paso al nuevo sol. Juan Hernández declara esta creación del nuevo sol como su misión poética en que va “pariendo soles con palabras nuevas” (46).³³ Ubica sus palabras como un comienzo de un movimiento creciente: “La semilla está depositada en el surco abierto” (46). El verso en náhuatl figura múltiples niveles de interpretación, revelando una metáfora aún más directa por la escritura: “Eljtok xinachtli tlen ipan tlapojtok pamitl” (44). Aquí, “xinachtli” tiene ambos significados de una semilla y/o algo precioso. Por otra parte, el doble significado de “pamitl” como surco de tierra y/o línea de escritura orienta el lector hacia una visión de los futuros frutos de la literatura nahua.

La transición del quinto al sexto sol no es una ruptura catastrófica, sino una continuidad impulsada por el diálogo y la educación de la nueva generación. Los dos autores enfatizan el papel de los niños indígenas en el movimiento hacia este nuevo sol, esta nueva etapa de prosperidad indígena. Juan Hernández indica la habilidad de los niños de preservar la lengua

³² En el artículo “*El rescoldo del tlicuil: Visceral Resistance to Coloniality and Generational Tension Among Contemporary Nahua Authors*,” Adam Coon discute en más detalle este giro optimista en *Semanca Huitzilin/ Colibrí de la Armonía*, el poemario más reciente de Natalio Hernández, en contraste con el tono de denuncia de sus poemarios anteriores.

³³ “ika yankuik tlajtoli tonatij mixijtis” (44).

náhuatl: “Es palabra sin tiempo / en boca de los niños” (*La lengua*, 52).³⁴ De manera similar, Natalio Hernández comenta, “Mi mejor esperanza son los niños” (*Así habló*, 20).³⁵ Así, ubican su poesía como una invitación a la nueva generación a continuar a participar en el lenguaje y la historia de la tierra según la trayectoria de la tradición nahua.

Este énfasis en los niños sirve para arraigar las ideas propuestas en su escritura a avenidas de acción actuales. Natalio Hernández clama por un activismo que una la literatura con otros programas, “nuevos planteamientos y sobre todo nuevos mecanismos de acción, ya no para demandar, sino para actuar y desarrollar proyectos alternativos” (*Memoria y destino*, 31). Colaborando con otros escritores y activistas indígenas, Natalio Hernández organizó el Primer Encuentro Mundial de Poesía Indígena en la Ciudad de México en el 2016. Como demuestra su página web oficial, este evento declara explícitamente un compromiso con el activismo, uno que plantea la crisis ambiental y los derechos indígenas como una sola causa. “... el Primer Encuentro Mundial de Poesía de los Pueblos Indígenas: Voces de Colores para la Madre Tierra, tiene el propósito de llamar la atención mundial sobre la crisis ambiental que afecta a continentes y mares del planeta.” (“Fundamentos y objetivos,” n. pag.). A lo largo de la semana del festival, los poetas representantes de docenas de naciones indígenas del globo, colaboraron para escribir una declaración oficial, “Mensaje para la confraternidad del mundo,” que se recitó en inglés y en español en el evento de clausura. Las primeras líneas de esta declaración clarifican el papel de la poesía en el contexto globalizado de activismo en que se inserta este festival:

La poesía es para los pueblos indígenas del mundo la palabra que ilumina e
inspira hacia el encuentro de la belleza, hacia la concordia entre los seres

³⁴ “Tlajtoli tlen axkipia kaitl / inkamako konemej” (51).

³⁵ “Ipan pipiltsitsin niktlalia noyektlachialis” (21).

humanos, hacia la armonía con la madre tierra. Ante el fracaso del proyecto racionalista, ante la ausencia de los dioses desterrados por la producción en serie y la alienación, ante los grandes desiertos que avanzan en la condición humana y en la tierra, el ser humano busca el refugio allí donde todavía es posible lo sagrado, la poesía. Esa potencia que logra unirnos en un tiempo en extremo difícil finado por la simulación, el fetichismo de la mercancía, las permanentes amenazas a la vida y la devastación de la tierra. (Apūshana n. pag.)

En contraste con la cosmovisión “racionalista” hegemónica, esta declaración destaca la poesía como un espacio en donde articular la cosmovisión y el conocimiento indígena. Desde este espacio de “refugio,” se puede emprender un esfuerzo unido para resolver la crisis ambiental. Así como en este evento la poesía funciona como mediador que une a los poetas/activistas indígenas del globo, en las obras de Natalio Hernández y Juan Hernández también sirve como mediador entre la palabra y lo material, entre lo acústico y el entorno geobiológico, entre las tradiciones intelectuales del pasado y el presente y entre las cosmovisiones nahuas y hegemónicas que los autores navegan junto con los otros miembros de su comunidad.

CONCLUSIÓN

La producción literaria nahua contemporánea resalta la cuestión de la tierra como tema principal. Román Güemes parte de la celebración de la tradición culinaria de la Huasteca para demostrar cómo la identidad étnica nahua se forma por medio de las prácticas agrícolas de la comunidad. Gustavo Zapoteco Sideño y Crispín Amador Ramírez demuestran y critican las consecuencias cuando las comunidades nahuas pierdan la habilidad de reproducir estas prácticas agrícolas de una manera autónoma y ecológicamente sostenible. Al presentar la destrucción de la tierra y las comunidades como un proceso recíproco y exponencial, sus textos emprenden una fuerte crítica de los factores y los actores del sistema agroindustrial, el cual se basa en la explotación de una fuerza laboral jornalero migratoria. Finalmente, Natalio Hernández y Juan Hernández Ramírez toman un acercamiento más metalingüístico y metaliterario para exponer una poética nahua arraigada en la participación activa con el medioambiente. Según esta poética, que también dialoga con la poética de otras comunidades indígenas tales como los cree, los mapuche y los aborígenes australianos, la poesía no es solamente un espacio de reflexión sobre el ambiente sino también de (trans)acción y (trans)formación.

Así, la literatura provee un medio para la auto-representación y la articulación de una ética nahua propia. Todos los textos analizados tienen resalta la cuestión de los derechos a la tierra a lo largo de su argumentación. Además, demuestran la interdependencia del acceso a la tierra, su manejo autónomo y la supervivencia cultural y lingüística de la comunidad nahua. Sin embargo, estos textos se difieren en cuanto a su género, estilo y contenido temático. Güemes inventa un lenguaje híbrido en su reinterpretación del romance español con el uso innovador del

glosario, el cual asume un papel central al transmitir los conocimientos históricos y culturales que respaldan los términos en náhuatl de su obra. Zapoteco Sideño navega los confines de la publicación poética al compaginar sus críticas agudas con el nacionalismo hiperbólico, agregando acentos fotográficos a versos seleccionados para aumentar el aspecto testimonial del texto como reflexiones sobre experiencias directas. Amador Ramírez se destaca como el único novelista nahua contemporáneo, mientras juega con las perspectivas de primera y tercera persona de una manera que desafía la forma narrativa tradicional e inserta su autoridad testimonial en la trama ficcional. Los dos maestros Juan Hernández Ramírez y Natalio Hernández experimentan con el género poético en náhuatl y español. La poesía de Juan Hernández se caracteriza por un enfoque en la materialidad de la lengua nahua en que las palabras y los cuerpos son fuerzas permeables. Natalio Hernández utiliza su literatura como un medio para educar, enfatizando el diálogo intercultural sobre el conocimiento, la cosmovisión, la historia y las condiciones actuales de las comunidades nahuas en sus versos y ensayos. Su uso didáctico y celebratorio de la literatura gira hacia el futuro con una perspectiva optimista, proponiendo un nuevo sol de revitalización cultural y lingüística de la comunidad nahua en diálogo con otras culturas.

Estas diferencias destacan la necesidad para un acercamiento interdisciplinario que reconozca a los autores nahuas e indígenas como participantes complejos en contextos contemporáneos específicos. Wendy Rose, autora hopi/miwok, aporta los siguientes consejos a los lectores de literaturas indígenas:

If your idea [de literatura indígena] is based on the Indian-authored works you have read, consider the fact that it is often chosen according to the editor's stereotypes. If your idea is based on a solid academic background about tribal literatures, consider that many of us do not speak our native language, were not raised on our ancestral land, and have no

literary tradition other than what we received in some classroom. If your idea is based on the observation of certain themes or images, consider that there is no genre of ‘Indian literature’ because we *are* all different. There is only literature that is written by people who are Indian and who, therefore, infuse their work with their own lives the same way that you do. (citado en del Valle Escalante 8)

Estas palabras nos llevan a reconocer no sólo las diferencias, sino la densidad, de las epistemologías indígenas y la heterogeneidad de sus textos literarios (Andersen 97). Sin embargo, el contexto actual configura la colaboración y la posición de autores y activistas nahuas con respeto a otras comunidades indígenas que utilizan la literatura y otros medios de producción cultural como una herramienta para esfuerzos colaborativos y así abogar y defender los derechos y condiciones de las comunidades indígenas. La cuestión de la tierra forma el eje fundamental de este discurso colaborativo.

En cuanto a la literatura, el movimiento Abya Yala que surge a partir de los 1970 como una colaboración de autores indígenas arraigados en las Américas se ha girado hacia una mirada globalizada que fomenta diálogo entre los pueblos indígenas del mundo: “Este giro teórico y metodológico ciertamente implica una conversación más global, estableciendo cruces críticos entre los pensamientos de Abya Yala y los discursos provenientes de los *Native American Studies* (EE.UU.) o *Aboriginal Studies* (Canadá; Oceanía)” (Arias et al. 9). Además, como evidencian eventos muy contemporáneos, entre ellos el Primer Encuentro Mundial de Poesía Indígena organizado por Natalio Hernández bajo el lema Voces de Colores para la Madre Tierra o la participación por presencia física o apoyo cibernético de cientos de comunidades indígenas de todas partes del mundo en las protestas de Standing Rock, actores de diversas comunidades indígenas de todas partes del mundo están colaborando a una escala global basándose en el eje de

la cuestión ambiental. La investigación de las publicaciones literarias así como obras multimedia distribuidos en los medios digitales sirve para analizar cómo algunos autores nahuas están expandiendo su participación en el discurso globalizado sobre las cuestiones de la tierra y de las comunidades indígenas.

BIBLIOGRAFÍA

Adorno, Rolena. *The Polemics of Possession in Spanish American Narrative*. New Haven: Yale University Press, 2007. Impreso.

Agamben, Giorgio. *The Open: Man and Animal*. Stanford: Stanford University Press, 2002. Impreso.

Aguilar Gil, Yasnaya Elena. “(Is There) An Indigenous Literature?” Trans. Gloria E. Chacón. *Diálogo* 19.1 (2016): 157-159. Web.

Alaimo, Stacy. *Bodily Natures: Science, Environment, and the Material Self*. Bloomington: Indiana University Press, 2010. Impreso.

Alcántara Rojas, Berenice. “In Nepapan Xochitl: The Power of Flowers in the Works of Sahagún.” *Colors Between Two Worlds: The Florentine Codex of Bernardino de Sahagún*. Eds. Gerhard Wolf y Joseph Connors. Florence: The Harvard University Center for Italian Renaissance Studies, 2011. Impreso.

Alonso, Carlos J. *The Spanish American Regional Novel: Modernity and Autochthony*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. Impreso.

Amer, Sahar and Laura Doyle. “Introduction: Reframing Postcolonial and Global Studies in the Longer Durée.” *PMLA* 130.2 (2015): 331-335. Impreso.

Andersen, Chris. “Critical Indigenous Studies: From Difference to Density.” *Cultural Studies Review* 15.2 (2009): 80-100. Web.

Apüshana, Vito. “Mensaje para la confraternidad del mundo” Clausura, El Primer Encuentro Mundial de Poesía de los Pueblos Indígenas: Voces de Colores para la Madre Tierra, 22

- octubre 2016, Centro Cultural Universitario Tlatelolco de la Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, México. Declaración poética.
- Aridjis, Homero. *Apocalipsis con figuras: El hombre milenarío*. Madrid: Taurus, 1997. Impreso.
- Arias, Arturo. "Nahuahtlizando la novelística: de infiernos, paraísos y rupturas de estereotipos en las prácticas discursivas decoloniales." *Ciencia y Cultura* 31 (2013): 153-179. Web.
- Arnold, Philip P. *Eating Landscape: Aztec and European Occupation of Tlalocan*. Boulder: University Press of Colorado, 2001. Impreso.
- Avelar, Idelber. "Amerindian Perspectivism and Non-human Rights." *Alter-nativas* 1 (2013): 1-21. Web.
- Ávila Méndez, Agustín. "Crónica de la lucha por la tierra en la comunidad nahua de Lemontitla, Municipio de Huejutla, Hgo." *Lengua y Cultura Nahua de la Huasteca*. Prod. Anuschka van't Hooft. México D.F.: CCSYH-UASLP/Linguapax/CIGA-UNAM, 2012. 1-13. DVD Multimedia.
- Basset, Molly H. *The Fate of Earthly Things: Aztec Gods and God Bodies*. Austin: The University of Texas Press, 2015. Impreso.
- Basso, Keith H. *Wisdom Sits in Places: Landscape and Language among the Western Apache*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1996. Impreso.
- Belausteguitoitia, Marisa. "On line, off line, and in line: The Zapatista rebellion and the uses of technology by Indian women." *Native on the Net: Indigenous and Diasporic Peoples in the Virtual Age*. Ed. Kyra Landzelius. New York: Routledge, 2006. 97-111. Impreso.
- Benterrak, Kim, Stephen Muecke y Paddy Roe. *Reading the Country: Introduction to Nomadology*. Fremantle: Fremantle Arts Centre Press, 1984. Impreso.

- Bierhorst, John, ed. *Cantares Mexicanos: Songs of the Aztecs*. Stanford: Stanford University Press, 1984. Impreso.
- Bjørkan, Maiken y Marte Qvenlid. "The Biodiversity Discourse: Categorisation of Indigenous People in a Mexican Bio-prospecting Case." *Human Ecology* 38.2 (2010): 193-204. Web.
- Bonfil Batalla, Guillermo. *México Profundo: Una civilización negada*. México, D.F.: Grijalbo, 1987.
- Bourdieu, Pierre. *Outline of a Theory of Practice*. Traducido por Richard Nice, Cambridge: Cambridge University Press, 1977. Impreso.
- Brotherston, Gordon. *Book of the Fourth World: Reading the Native Americas through their Literature*. New York: Cambridge University Press, 1992. Impreso.
- Boff, Leonardo y Virgilio P. Elizondo. *Ecology and Poverty: Cry of the Earth, Cry of the Poor*. Maryknoll: Orbis Books, 1995. Impreso.
- Bookchin, Murray. *Social Ecology and Communalism*. Oakland: AK Press, 2007. Impreso.
- Bulnes, Francisco. *El porvenir de las naciones hispano americanas ante las conquistas recientes de Europa y los Estados Unidos*. México: Imprenta de Mariano Nava, 1899. Impreso.
- Burkart, Louise M. *The Slippery Earth: Nahuatl-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*. Tuscon: The University of Arizona Press, 1989.
- Burkhart, Louise M. "Flowery Heaven: The Aesthetic of Paradise in Nahuatl Devotional Literature." *RES: Anthropology and Aesthetics* 21 (1992): 88-109. Web.
- Burkhart, Louise M. *Aztecs on Stage: Religious Theater in Colonial Mexico*. Norman: University of Oklahoma Press, 2011. Impreso.
- Burnett, Kim y Sophia Murphy. "What place for international trade in food sovereignty?" *The Journal of Peasant Studies* 41.6 (2014): 1065-1084. Web.

- Callicott, J. Baird. "The Land Ethic." *A Companion to Environmental Philosophy*. Ed. Dale Jamieson. Oxford: Blackwell Publishers, 2001. 204-217. Impreso.
- Cajete, Gregory. *Native Science: Natural Laws of Interdependence*. Santa Fe: Clear Light Publishers, 2000. Impreso.
- Cárcamo-Huechante, Luis E. "No + Wingka Word: Sounds of Mapuche Resurgence in the Poetry of Leonel Lienlaf." *Radical History Review* 124 (2016): 102- 116. Impreso.
- Carrasco, Ivan. "La poesía etnocultural en el contexto de la globalización." *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 58 (2003): 175-192. Impreso.
- Carruthers, David. V. "Indigenous ecology and the politics of linkage in Mexican social movements." *Third World Quarterly* 17.5 (1996): 1007-1028.
- Chance, John K. "Indigenous Ethnicity in Colonial Central Mexico." *Ethnic Identity in Nahua Mesoamerica: The View from Archaeology, Art History, Ethnohistory, and Contemporary Ethnography*. Ed. Frances F. Berdan, et al. Salt Lake City: The University of Utah Press, 2008. 133-149. Impreso.
- Chance, John K. "Haciendas, Ranchos, and Indian Towns: A Case from the Late Colonial Valley of Puebla." *Ethnohistory* 50.1 (2003): 15-45. Impreso.
- Chihuailaf, Elicura. *Recado confidencia a los chilenos*. Santiago de Chile: LOM Ediciones, 1999. Impreso.
- CEC (North America Commission on Environmental Cooperation). "Maíz and Biodiversity: The Effects of Transgenic Maize in Mexico: Key Findings and Recommendations." *North America Commission on Environmental Cooperation*. 2004. Web.

- Chevalier, Jacques M. y Daniel Buckles. *A Land Without Gods: Process Theory, Maldevelopment and the Mexican Nahuas*. Halifax: Fernwood Publishing Co., 1995. Impreso.
- Childs, Peter y R.J. Patrick Williams. *An introduction to post-colonial theory*. New York: Prentice Hall, 1997. Impreso.
- Cooke, Stuart. *Speaking the Earth's Languages: A Theory for Australian-Chilean Postcolonial Poetics*. Amsterdam: Rodopi, 2013. Web.
- Coon, Adam. "El rescoldo del tlicuil: Visceral Resistance to Coloniality and Generational Tension Among Contemporary Nahua Authors." *A Contracorriente: Una revista de historia social y literatura de América Latina* 10.3 (2013): 171-198. Web.
- Coon, Adam. "Ixtlamatiliztli/ Knowledge with the Face: Intellectual Migrations and Colonial Displacements in Natalio Hernández's Xochikoskatl." *The Oxford Handbook of Indigenous American Literature*. Eds. James H. Cox y Daniel Heath Justice. Oxford: Oxford University Press, 2014. 215-233. Impreso.
- Coburn, Elaine. "Indigenous Research as Resistance." *Socialist Studies* 9.1 (2013): 52-63.
- Collin, Robin Morris. "The Apocalyptic Vision, Environmentalism, and a Wider Embrace." *ISLE* 13.1 (2006): 1-11. Impreso.
- Comandancia General del EZLN. "Declaración de la Selva Lacandona." *EZLN*. 1993, n.d. Web. 10 mayo 2017. <<http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1993.htm>>
- Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*.
- Conway, Christopher. "Ignacio Altamirano and the Contradictions of Autobiographical Indianism." *Latin American Literary Review* 34.67 (2006): 34-49. Web.

Córdova Plaza, Rosío. “‘Sin el bosque no queda más que irse’: Migración internacional entre nahuas de Atlahuilco, Veracruz.” *Migraciones Internacionales* 6.4 (2012): 209-241.

Web.

Crosby, Alfred W. *Ecological Imperialism: The Biological Expansion of Europe, 900-1900*. 2^a ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. Impreso.

Cruz, Victoriano de la Cruz. “Tlapepetlaca (Lightning Strikes Again and Again).” *The Learned Ones: Nahua Intellectuals in Postconquest Mexico*. Ed. Kelly McDonough. Tuscon: The University of Arizona Press, 2014. 116-119. Impreso.

Davion, Victoria. “Ecofeminism.” *A Companion to Environmental Philosophy*. Ed. Dale Jamieson. Oxford: Blackwell Publishers, 2001. 219-233. Impreso.

de Acosta, Joseph. *Historia Natural y Moral de las Indias*. Ed. Edmundo O’Gorman. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2006. Impreso.

de la Cadena, Marisol. “Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual reflections beyond ‘Politics’.” *Cultural Anthropology* 25.2 (2010): 334-370. Web.

de la Peña, Guillermo. “A new Mexican nationalism?: Indigenous Rights, Constitutional Reform and the Conflicting Meanings of Multiculturalism.” *Nations and Nationalism* 12.2 (2006): 279-302. Web.

del Valle Escalante, Emilio, ed. *Teorizando las literaturas indígenas contemporáneas*, ed. Raleigh: Editorial A Contra corriente, 2015. Impreso.

del Valle Escalante, Emilio, ed. *Uk’u’x kaj, uk’u’x ulew: Antología de poesía maya guatemalteca contemporánea*. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 2010.

Impreso.

- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Trans. Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987. Impreso.
- Devries, Scott M. *A History of Ecology and Environmentalism in Spanish American Literature*. Lanham: Bucknell University Press, 2013.
- Durand Smith, Leticia, Fernanda Figueroa Díaz y Mauricio Genet Guzmán Chávez. “La ecología política en México. ¿Dónde estamos y para dónde vamos?” *Estudios Sociales: Revista de Investigación Científica* 19.37 (2011): 282-307. Web.
- Durand, Leticia, Fernanda Figueroa y Mauricio Guzmán, eds. *La naturaleza en contexto: Hacia una ecología política mexicana*. México, D.F.: UNAM, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, 2012. Impreso.
- Earle, Rebecca. “‘If You Eat Their Food...’: Diets and Bodies in Early Colonial Spanish America.” *American Historical Review* 115.3 (2010): 688-713. Web.
- Edelman, Marc et al. “Introduction: Critical perspectives on food sovereignty.” *The Journal of Peasant Studies* 41.6 (2014): 911-931. Web.
- Escobar, Arturo. “Culture Sits in Places: Reflections on Globalism and Subaltern Strategies of Localization.” *Political Geography* 20 (2001): 139-174. Web.
- Favre, Henri. *El indigenismo*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1996. Impreso.
- Figueroa, Robert y Claudia Mills. “Environmental Justice.” *A Companion to Environmental Philosophy*. Ed. Dale Jamieson. Oxford: Blackwell Publishers, 2001. 426-438. Impreso.
- “Fundamentos y Objetivos.” *El Primer Encuentro Mundial de Poesía de los Pueblos Indígenas: Voces de Colores para la Madre Tierra*, http://poesiavocesdecolores.org.mx/?page_id=66, Accedido 23 octubre 2016.

- Furst, Jill Leslie McKeever. *The Natural History of the Soul in Ancient Mexico*. New Haven: Yale University Press, 2005. Impreso.
- Gibson, Charles. *The Aztecs Under Spanish Rule: A History of the Indians of the Valley of Mexico, 1519-1810*. Stanford: Stanford University Press, 1964. Impreso.
- Gimmel, Millie. "An ecocritical evaluation of Book XI of the Florentine Codex." *Early Modern Ecostudies: From the Florentine Codex to Shakespeare*. Eds. Thomas Hallock, Ivo Kamps, and Karen Raber. New York: Palgrave Macmillan, 2008. 167-180. Impreso.
- Global Exchange. "Biopiracy: A new threat to Indigenous Rights and Culture in Mexico." Global Exchange. *Global Exchange*, n.d. Web. 4 octubre 2015.
- Glotfelty, Cheryll. "Introduction: Literary Studies in an Age of Environmental Crisis." *The Ecocriticism Reader: Landmarks in Literary Ecology*. Eds. Cheryll Glotfelty y Harold Fromm. Athens: University of Georgia Press, 1996. xv-xxxvii. Impreso.
- Goldenfeld, Nigel y Carl Woese. "Biology's Next Revolution." *Nature* 445 (2007): 369. Web.
- González Chávez, Lilian. "La policía comunitaria en Guerrero: Luchas decoloniales. Nuevos desafíos para la CRAC-Policía Comunitaria de Guerrero." *Pacarina del Sur* 5.20 (2014): n. pag. Web.
- González González, Mauricio. "Entre lo legible e ilegible: Tensión dual en una comunidad nahua de la Huasteca Meridional." *La Huasteca: Concierto de saberes en homenaje a Lorenzo Ochoa*. Ed. Ana Bella Pérez Castro. México, D.F.: Universidad Autónoma de México, 2013. 221-247. Web.
- González Ríos, Álvaro. "Maize and Indigenous Communities of Oaxaca: Two Victims of Neoliberalism." *Neoliberalism and Commodity Production in Mexico*. Eds. Thomas

- Weaver, James B. Greenberg, William L. Alexander y Anne Browning-Aiken. Boulder: University Press of Colorado, 2012. Impreso.
- Güemes, Román. *Hoy le canto a mi sustento: Romance para el sabor de la mesa Huasteca*. Xalapa, Veracruz: Universidad Veracruzana. 2013. Web.
- Güemes Jiménez, Román. *Cultura desocupada: Tirada para el solar huasteco*. Veracruz: Cuadernos de Veracruz, 2005. Impreso.
- Güemes Jiménez, Román. "La música huasteca." *La música veracruzana: Historia, prácticas, educación musical y retos*. Eds. Enrique Florescano y Nelly Palafox López. Xalapa: Universidad Veracruzana, 2016. Web.
- Gutiérrez Hermosillo, Francia. "Tres años de protección jurídica a las siembras de maíz." *Sin Maíz No Hay País*. Sin Maíz No Hay País, 6 julio 2016. Web. 13 agosto 2016.
- Hansen Jesse, Laura C. y John T. Obrycki. "Field Deposition of Bt Transgenic Corn Pollen: Lethal Effects on the Monarch Butterfly." *Oecologia* 125.2 (2000): 241-248. Web. 1 mayo 2016.
- Harry, Debra. "Biocolonialism and Indigenous Knowledge in United Nations Discourse." *Griffith Law Review* 20.3 (2011): 702-728. Web.
- Heise, Ursula. "The Hitchhiker's Guide to Ecocriticism." *PMLA* 121.2 (2006): 503-516. Web. 10 marzo 2015. Impreso.
- Hesketh, Chris. "The Clash of Spatializations: Geopolitics and Class Struggles in Southern Mexico." *Latin American Perspectives* 19.4 (2013): 70-87. Web.
- Hernández Hernández, Natalio. *Ijkon ontlajtoj aueuetl (Así habló el Ahuehuete)*. Xalapa: Universidad Veracruzana, 1989. Impreso.
- Hernández, Natalio. *Canto nuevo de Anahuac*. México D. F.: Editorial Diana, 1994. Impreso.

- Hernández, Natalio. *In tlahtoli, in ohtli la palabra, el camino: Memoria y destino de los pueblos indígenas*. México, D.F.: Plaza y Valdés, 1998. Impreso.
- Hernández, Natalio. *El despertar de nuestras lenguas: Quemán tlachixque totlahtolhuan*. México D. F.: Editorial Diana, 2002. Impreso.
- Hernández, Natalio. *Semanca Huitzilin Colibrí de la armonía*. México, D.F.: Torre Abolida, 2005. Impreso.
- Hernández, Natalio. *De la exclusión al diálogo intercultural con los pueblos indígenas*. México, D.F.: Plaza y Valdés, 2009. Impreso.
- Hernández Ramírez, Juan. *Totomej intlajtol (La lengua de los pájaros)*. Xalapa: Editora del Gobierno del Estado de Veracruz, 2008. Impreso.
- Hernández Ramírez, Juan. *Tlatlatok Tetl: Piedra incendiada*. México, D.F.: Escritores en Lenguas Indígenas, A.C., 2010. Impreso.
- Hernández Ramírez, Juan. "Chicome xochitl: A Poem in Seven Parts." Trans. Adam Coon & David Shook. *World Literature Today* 88.1 (2014): 12-14. Web.
- Hill-Boone, Elizabeth. "Tiempo, destino y dioses en el Grupo Borgia." *Artes de México* 109 (2013): 36-49, <http://www.jstor.org/stable/24319033>. Accedido 11 octubre 2016.
- Hokowhitu, Brendan. "Indigenous Existentialism and the Body." *Cultural Studies Review* 15.2 (2009): 101-118. Web.
- Holm, Tom, J. Diane Pearson y Ben Chavis. "Peoplehood: A Model for the Extension of Sovereignty in American Indian Studies." *Wicazo Sa Review* 18.1 (2003): 7-24. Web.
- Horcasitas, Fernando y Luz Jiménez. *De Porfirio Díaz a Zapata: Memoria náhuatl de Milpa Alta*. 1968. Ciudad Universitaria, México, D.F.: UNAM Instituto de Investigaciones Históricas, 1974. Impreso.

- Huenún, Jaime Luis, ed. *La memoria iluminada: Poesía mapuche contemporánea*. Málaga: Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga, 2007. Impreso.
- Huggan, Graham y Helen Tiffin. *Postcolonial Ecocriticism: Literature, Animals, Environment*. New York: Routledge, 2010. Impreso.
- Ingold, Tim y Jo Lee Vergunst. *Ways of Walking: Ethnography and Practice on Foot*. Aldershot: Ashgate, 2008. Impreso.
- Janer, Zilkia. "(In)Edible Nature: New World Food and Coloniality." *Cultural Studies* 21.2-3 (2007): 385-405. Web.
- Johnson, Jay T. y Brian Murton. "Re/placing Native Science: Indigenous Voices in Contemporary Constructions of Nature." *Geographical Research* 45.2 (2007): 121-129. Web.
- Karttunen, Frances E. *An analytical dictionary of Nahuatl*. Austin: University of Texas Press, 1983. Impreso.
- Knab, Timothy J. *The Dialogue of Earth and Sky: Dreams, Souls, Curing, and the Modern Aztec Underworld*. Tuscon: The University of Arizona Press. Impreso.
- Landzelius, Kyra. "The meta-native and the militant activist: Virtually saving the rainforest." *Native on the Net: Indigenous and Diasporic Peoples in the Virtual Age*. Ed. Kyra Landzelius. New York: Routledge, 2006. 112-131. Impreso.
- Latour, Bruno. *We Have Never Been Modern*. Cambridge: Harvard University Press, 1991. Impreso.
- Latour, Bruno. *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network Theory*. Oxford: Oxford University Press, 2005. Impreso.

Lamberti, Julieta María. “‘Abajo del amanecer’ el corazón del universo en disputa. El caso de la instalación de empresas mineras en Wirikuta.” Disertación. El Colegio de México, 2014. Web.

Lazos, Elena y Luisa Paré. *Miradas indígenas sobre una naturaleza entristecida: Percepciones del deterioro ambiental entre nahuas del sur de Veracruz*. México D.F.: UNAM, 2000. Impreso.

Lee, Jongsoo y Galen Brokaw. “Fernando de Alva Ixtlilxochitl and Colonial Indigenous Historiography from the Conquest to the Present.” *Fernando de Alva Ixtlilxochitl and his Legacy*. Eds. Galen Brokaw y Jongsoo Lee. Tuscon: The University of Arizona Press, 2016. 3-28. Impreso.

Lee, Jongsoo. “Colonial Writings and Indigenous Politics in New Spain: Alva Ixtlilxochitl’s Chronicles and the *Cacicazgo* of Teotihuacan.” *Fernando de Alva Ixtlilxochitl and his Legacy*. Eds. Galen Brokaw y Jongsoo Lee. Tuscon: The University of Arizona Press, 2016. 122-152. Impreso.

Leff, Enrique, ed. *La complejidad ambiental*. México, D.F.: Siglo Veintiuno Editores, s.a., 2000. Impreso.

Lenkersdorf, Carlos, ed. *Indios como con orgullo: Poesía maya tojolabal*. México, DF: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1999. Impreso.

Leopold, Aldo. *A Sand County Almanac*. New York: Oxford University Press, 1949. Impreso.

León Portilla, Miguel. *La filosofía nahuatl, estudiada en sus fuentes*. México D.F.: Ediciones especiales del Instituto Indigenista Interamericano, 1956. Impreso.

León Portilla, Miguel. *Visión de los vencidos: Relaciones indígenas de la conquista*. México D.F.: UNAM, 1959. Impreso.

Lévi-Strauss, Claude. *The Raw and the Cooked: Introduction to a Science of Mythology, vol. 1*. Trans. John & Doreen Weightman. Chicago: The University of Chicago Press, 1983. Impreso.

Lomnitz, Claudio. *Deep Mexico, Silent Mexico: An Anthropology of Nationalism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2001. Impreso.

López Austin, Alfredo. *Cuerpo humano e ideología: Las concepciones de los antiguos nahuas, vol. 1 y 2*. México D. F.: UNAM, 1996.

López, Miguel. “Pensar la nación mexicana a través del Apocalipsis ecológico en dos novelas distópicas de Homero Aridjis.” *La luz queda en el aire: Estudios Internacionales en torno a Homero Aridjis*. Ed. Thomas Stauder. Madrid: Iberoamericana/Vervuert, 2005. 173-186. Impreso.

Maffie, James. *Aztec Philosophy: Understanding a World in Motion*. Boulder: University Press of Colorado, 2014. Impreso.

Maran, Timo. “Towards an integrated methodology of ecosemiotics: The concept of nature-text.” *Sign Systems Studies* 35.1/2 (2007): 269-294. Web. 14 agosto 2016.

Mariátegui, José Carlos. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. 4ª edición. Lima: Empresa Editora Amauta, 1981. Impreso.

Martínez, María Elena. “Indigenous Genealogies: Lineage, History, and the Colonial Pact in Central Mexico and Peru.” *Indigenous Intellectuals: Knowledge, Power, and Colonial Culture in Mexico and the Andes*. Eds. Gabriela Ramos y Yanna Yannakakis. Durham: Duke University Press, 2014. Impreso.

- Martínez Canales, Luis Alejandro. "La dinámica comunitaria vista desde la migración en la sierra nahua de Zongolica, Veracruz: Análisis y perspectiva de estudio." *Migraciones internacionales* 5.4 (2010): 7-37.
- Mathews, Freya. "Deep Ecology." *A Companion to Environmental Philosophy*. Ed. Dale Jamieson. Oxford: Blackwell Publishers, 2001. 218-232. Impreso.
- Mann, Alana. "No Corn, No Country: Mexican Farmers Opposing the North American Free Trade Agreement." *Journal of Iberian and Latin American Research* 17.2 (2011): 197-211. Web.
- Maya, Alfredo Paulo. "Visión del mundo: La fuerza divina, el chicahualistle." *Los pueblos nahuas de Morelos: Atlas étnográfico: Tohuaxca, togente = lo nuestro nuestra gente*. Eds. Miguel L. Morayta y María Elizabeth Hernández Vázquez. Morelos: INAH, 2011. Impreso. 119-129.
- McAfee, Kathleen. "Beyond techno-science: Transgenic maize in the fight over Mexico's future." *Geoforum* 39 (2008): 148-160. Web.
- McDonough, Kelly S. *The Learned Ones: Nahua Intellectuals in Postconquest Mexico*. Tuscon: The University of Arizona Press, 2014. Impreso.
- McLeod, Neal. "Cree Poetic Discourse." *Across Cultures/ Across Borders: Canadian Aboriginal and Native American Literatures*. Eds. Paul DePasquale, Renate Eigenbrod y Emma LaRocque. Peterborough: Broadview Press, 2010. 109-121. Impreso.
- Melville, Elinor G.K. *A Plague of Sheep: Environmental Consequences of the Conquest of Mexico*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. Impreso.
- Mignolo, Walter. *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*. 2nd ed. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2010. Impreso.

- Mignolo, Walter. "Geopolitics of sensing and knowing: on (de)coloniality, border thinking and epistemic disobedience." *Postcolonial Studies* 14.3 (2011): 273-283. Impreso.
- Mignolo, Walter. *Local Histories/ Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. 2a ed. Princeton: Princeton University Press, 2012. Impreso.
- Moore, Jason W. "Cheap Food and Bad Climate: From Surplus Value to Negative Value in the Capitalist World-Ecology." *Critical Historical Studies* 2.1 (2015): 1-43. Web.
- Montemayor, Carlos, y Donald Frischmann, ed. *Palabras de los Seres Verdaderos, vol.1 y 2*. Austin: University of Texas Press, 2005. Impreso.
- Morton, Adam David. *Revolution and State in Modern Mexico: The Political Economy of Uneven Development*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2013. Impreso.
- Morton, Timothy. *The Ecological Thought*. Cambridge: Harvard University Press, 2010. Impreso.
- Morton, Timothy. *Hyperobjects: Philosophy and Ecology After the End of the World*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2013. Impreso.
- Navarro Smith, Alejandra. "Pescadores Cucapá contemporáneos: Investigación y video colaborativo en un escenario de conflicto." *Horizontes Antropológicos* 19.39 (2013): 205-240. Web.
- Noriega Burnuy, Julio. *Poesía quechua escrita en el Perú*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones. 1993. Impreso.
- Nygren, Anja. "Local Knowledge in the Environment-Development Discourse: From dichotomies to situated knowledges." *Critique of Anthropology* 19.3 (1999): 267-288. Web.

- Office of the United States Trade Representative. "U.S. Calls NAFTA Environmental Report 'Flawed, Unscientific'." *Office of the United States Trade Representative*. Office of the United States Trade Representative, 9 noviembre 2004. Web. 18 diciembre 2015.
- Olko, Justina y John Sullivan. "Toward a Comprehensive Model for Nahuatl Language Research and Revitalization." *Proceedings of the Fortieth Annual Meeting of the Berkeley Linguistics Society*. Eds. Herman Leung et al. Berkeley: Berkeley Linguistics Society, 2014. 369-397. Web.
- O'Neill, John. "Meta-Ethics." *A Companion to Environmental Philosophy*. Ed. Dale Jamieson. Oxford: Blackwell Publishers, 2001. 163-176. Impreso.
- Ostria González, Mauricio. "'And I see spiders, and I graze on thickets...': On the Ecological Calling of Poetry." *Interdisciplinary Studies in Literature and Environment* 23.1 (2016): 124-137. Impreso.
- Pacheco-Ladrón de Guevara, Lourdes Consuelo, Laura Isabel Cayeros-López y Jesús Antonio Madera-Pacheco. "Interculturalidad y derecho a la educación de la niñez indígena jornalera migrante." *LiminaR: Estudios Sociales y Humanísticos* 14.1 (2016): 92-105. Web.
- Palacios, Rita M. "Luis de Lion's 'El tiempo principia en Xibalbá' and the Foundation of a Contemporary Indigenous Literature in Guatemala." *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos* 35.3 (2011): 577-595. Web.
- Palma, Eva. "What if the Land Could Speak? Mapuche Poetry and Ecocriticism." *Interdisciplinary Studies in Literature and Environment* 23.1 (2016): 138-148. Impreso.
- Pilcher, Jeffrey M. *¡Que vivan los tamales! Food and the Making of Mexican Identity*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1998. Impreso.

- Pinedo, Pascual et al. "Pronunciamiento Foro Wirikuta, el Derecho a lo Sagrado." *Salvemos Wirikuta*. Frente en Defensa Wirikuta, 19 abril 2012. Web. 7 marzo 2017.
<<http://www.frenteendefensadewirikuta.org/?p=2732> >
- "Poetas indígenas de todo el mundo se unirán en México en un grito por la tierra". *Agencia EFE*, 12 julio 2015. Web. 4 agosto 2015.
- Pozas, Ricardo. *Juan Pérez Jolote*. 1952. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2012. Impreso.
- Pratt, Mary Louise. "Language and the Afterlives of Empire." *PMLA* 130.2 (2015): 348-357. Impreso.
- Pratt, Mary Louise. *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. 2a ed. New York: Routledge, 2007. Impreso.
- Pro Oax. "Voces en defensa del maíz y la agricultura campesina piden al Papa Francisco eleve el mensaje de protección al maíz en México." *Sin Maíz No Hay País*. Sin Maíz No Hay País, n.d. Web. 10 marzo 2016.
- Ramírez, Crispín Amador. *El tiempo no abortó Tonalí Amo Tlanki*. Toluca: Instituto Mexiquense de Cultura, CEDIPIEM, 2008. Impreso.
- Raquel Ríos, Gabriela. "Cultivating Land-Based Literacies and Rhetorics." *Literacy in Composition Studies* 3.1 (2015): 60-70. Web.
- Red en Defensa del Maíz. "¡No al maíz transgénico!" *Red en Defensa del Maíz*. Red en Defensa del Maíz, 6 abril 2009. Web. 1 marzo 2016.
- Richard, Analiese. "Sin maíz no hay paíz: Citizenship and Environment in Mexico's Food Sovereignty Movement." *Environmental Citizenship in Latin America: Nature, Subjects*

- and Struggles*. Eds. Alex Latta y Hannah Wittman. New York: Berghahn Books, 2012. 59-76. Impreso.
- Rocha Vivas, Miguel. *Antes el amanecer: Antología de las literaturas indígenas de los Andes y la Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2010. Impreso.
- Rocha Vivas, Miguel. *El sol babea jugo de piña: Antología de las literaturas indígenas del Atlántico, el Pacífico y la Serranía del Perijá*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2010. Impreso.
- Romano, Susan. "The Grammatical-Rhetorical Indios of Colonial Mexico." *College English* 66.3 (2004): 257-277. Web.
- Romero Navarrete, Lourdes. "Experiencias de acción colectiva frente a la problemática ambiental en México." *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* L.203 (2008): 157-174. Web.
- Rose, Deborah Bird. *Reports from a Wild Country: Ethics for Decolonisation*. Sydney: University of New South Wales Press, 2004. Impreso.
- Rose, Deborah. "An Indigenous Philosophical Ecology: Situating the Human." *The Australian Journal of Anthropology* 16.3 (2005): 294-305. Web.
- Rose, Deborah. "What if the Angel of History Were a Dog?" *Cultural Studies Review* 12.1 (2006): 67-78. Web.
- Sahagún, Bernardino de. *Historia general de las cosas de Nueva España*. Ed. Ángel Ma. Garibay K. México, D. F.: Editorial Porrúa, 2006. Impreso.
- Saldaña-Tejeda, Abril. "'Why should I not take an apple or a fruit if I wash their underwear?': Food, Social Classification and Paid Domestic Work in Mexico." *Journal of Intercultural Studies* 33.2 (2012): 121-137. Web.

- Sandstrom, Alan. R. *Corn is Our Blood: Culture and Ethnic Identity in a Contemporary Aztec Indian Village*. Norman: University of Oklahoma Press, 1991. Impreso.
- Sandstrom, Alan R. "Blood Sacrifice, Curing, and Ethnic Identity Among Contemporary Nahua of Northern Veracruz, Mexico." *Ethnic Identity in Nahua Mesoamerica: The View from Archaeology, Art History, and Contemporary Ethnography*. Ed. Frances F. Berdan, et al. Salt Lake City: The University of Utah Press, 2008. 150-182. Impreso.
- Sandstrom, Alan R. "Ritual Economy among the Nahua of Northern Veracruz, Mexico." *Research in Economic Anthropology* 27 (2008): 93-119. Web.
- Schwaller, John F. "The Pre-Hispanic Poetics of Sahagún's Psalmody Christiana." *Psalms in the Early Modern World*. Eds. Linda Phyllis Austern, Kari Boyd McBride y David L. Orvis. Surrey: Ashgate, 2011. 315–332. Impreso.
- Schwaller, John Frederick. "The Ilhuica of the Nahua: Is Heaven Just a Place?" *Americas* 62.3 (2006): 391-412. Impreso.
- Sears, Mark K., et al. "Impact of Bt Corn Pollen on Monarch Butterfly Populations: A Risk Assessment." *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 98.21 (2001): 11937-11942. Web. 1 mayo 2016.
- Shepherd, Gregory J. *An Exposition of José de Acosta's Historia Natural y Moral de las Indias, 1590: The Emergence of an Anthropological Vision of Colonial Latin America*. Latin American Studies Vol. 9. Lewiston, NY: The Edwin Mellen Press, 2002. Impreso.
- Sin Maíz No Hay País. "Rechazamos la Siembra Experimental de Maíz Transgénico de las Empresas Trasnacionales en México." *Sin Maíz no Hay País*. Sin Maíz no Hay País, n.d. Web. 1 marzo 2016.

- Sin Maíz No Hay País. “¿Quiénes Somos la Campaña?.” *Sin Maíz No Hay País*. Sin Maíz No Hay País, n.d. Web. 10 marzo 2016.
- Slemon, Stephen. “Modernism’s Last Post.” *ARIEL* 20.4 (1989): 3-17. Impreso.
- Stengers, Isabelle. “The Cosmopolitical Proposal.” *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*. Eds. Bruno Latour y Peter Weibel. Cambridge: MIT Press, 2005. 994-1004. Impreso.
- Stenzel, Paulette L. “Plan Puebla Panama: An Economic Tool that Thwarts Sustainable Development and Facilitates Terrorism.” *William and Mary Environmental Law and Policy Review* 30.555 (2005-2006): 555-623. Web.
- Stratton, Billy J. y Frances Washburn. “The Peoplehood Matrix: A New Theory for American Indian Literature.” *Wicazo Sa Review* 23.1 (2008): 51-72. Web.
- Super, John C. *Food, Conquest, and Colonization in Sixteenth-Century Spanish America*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1988. Impreso.
- Taggart, James M. “Nahuatl ethnicity in a Time of Agrarian Conflict.” *Ethnic Identity in Nahua Mesoamerica: The View from Archaeology, Art History, Ethnohistory, and Contemporary Ethnography*. Ed. Frances F. Berdan, et al. Salt Lake City: The University of Utah Press, 2008. 183-203. Impreso.
- Thurston-Griswold, Henry. “La novelización del testimonio en ‘La otra cara’, de Gaspar Pedro González.” *Hispania* 90.4 (2007): 681-687.
- Tiedje, Kristina. “People, Place, and Politics in the Huasteca, Mexico.” *Anthropology Today* 21.4 (2005): 13-17. Impreso.
- Tiedje, Kristina. “The Promise of the Sacred for Conservation (and Its Limits).” *Journal for the Study of Religion, Nature, and Culture* 1.3 (2007): 124-138. Web.

- Tiedje, Kristina. "The Politics of Eco-Social Wellbeing in Nahua Society: Negotiating Lifeworlds through Indigenous Rights Claims." *CURARE* 30 (2007): 121-130. Impreso.
- Tiedje, Kristina. "Situating the Corn-Child: Articulating Animism and Conservation from a Nahua Perspective." *Journal for the Study of Religion, Nature, and Culture* 2.1 (2008): 93-115. Impreso.
- Tiedje, Kristina y Jeffrey Snodgrass. "Guest Editors' Introduction: Indigenous Nature Reverence and Conservation: Seven Ways of Transcending an Unnecessary Dichotomy." *Journal for the Study of Religion, Nature, and Culture* 2.1 (2008): 6-29. Impreso.
- Tindall, Gillian. *Countries of the mind: The meaning of place to writers*. Boston: Northeastern University Press. 1991. Impreso.
- Todorov, Tzvetan. *The Conquest of America: The Question of the Other*. New York: Harper & Row Publishers, 1984. Impreso.
- Trofimova, Evija. *Paul Auster's Writing Machine: A Thing to Write With*. New York: Bloomsbury Academic, 2014. Impreso.
- van't Hooft, Anuschka. *The ways of the water: A reconstruction of Huastecan nahua society through its oral tradition*. Leiden: Leiden University Press, 2007. Web.
- Vía Campesina. "Organisation." *Vía Campesina*. Vía Campesina, n.d. Web. 10 marzo 2016.
- Viereck, Roberto. "Oralidad, escritura y traducción: Hacia una caracterización de la nueva poesía indígena de México y Guatemala." *Latin American Indian Literatures Journal* 23. 1 (2007): 1-21. Impreso.
- Viveiros de Castro, Eduardo. "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism." *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 4 (1998): 469-488. Web. 10 marzo 2015.

- Viveiros de Castro, Eduardo. "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation." *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 2. 1 (2004): 1-20. Web. 10 marzo 2015.
- Wake, Eleanor. "The Dawning Places: Celestially Defined Land Maps, Títulos Primordiales, and Indigenous Statements of Territorial Possession in Early Colonial Mexico." *Indigenous Intellectuals: Knowledge, Power, and Colonial Culture in Mexico and the Andes*. Eds. Gabriela Ramos y Yanna Yannakakis. Durham: Duke University Press, 2014. Impreso.
- Walsh, Catherine. "Interculturalidad y (de)colonialidad: Diferencia y nación de otro modo." *Desarrollo e interculturalidad, imaginario y diferencia: La nación en el mundo andino*. Ed. Hamilton Magalhães Neto. Quito: Academia de la Latinidad, 2006. 27-43. Impreso.
- Warrior, Robert Allen. *Tribal Secrets: Recovering American Indian Intellectual Traditions*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995. Impreso.
- Weaver, Jace, ed. *Defending Mother Earth: Native American Perspectives on Environmental Justice*. Maryknoll: Orbis Books, 1996. Impreso.
- Weaver, Jace. *That the People Might Live: Native American Literature and Native American Community*. New York: Oxford University Press, 1997. Impreso.
- Weaver, Jace. "More Light than Heat: The Current State of Native American Studies." *American Indian Quarterly* 31.2 (2007): 233-255. Web.
- Weaver, Thomas, James B. Greenberg, William L. Alexander y Anne Browning-Aiken, eds. *Neoliberalism and Commodity Production in Mexico*. Boulder: University Press of Colorado, 2012. Impreso.

- Whitt, Laurie Anne. "Biocolonialism and the Commodification of Knowledge." *American Indian Thought: Philosophical Essays*. Ed. Anne Waters. Malden: Blackwell Publishing, 2004. 188-213. Impreso.
- Whitt, Laurie Anne, Mere Roberts, Waerete Norman y Vicki Grieves. "Indigenous Perspectives." *A Companion to Environmental Philosophy*. Ed. Dale Jamieson. Oxford: Blackwell Publishers, 2001. 3-20. Impreso.
- Whittaker, Gordon. "The Identities of Fernando de Alva Ixtlilxochitl." *Fernando de Alva Ixtlilxochitl and his Legacy*. Eds. Galen Brokaw y Jongsoo Lee. Tuscon: The University of Arizona Press, 2016. 29-76. Impreso.
- Wood, Stephanie. "The Social versus Legal Context of Nahua *Títulos*." *Native Traditions in the Post-conquest World: A Symposium at Dumbarton Oaks*. Eds. Elizabeth Hill Boone y Tom Cummins. Washington D.C: Dumbarton Oaks, 1998.
- Xokoyotsin, José Antonio. *Xochikoskatl*. Cd. Nezahualcoyotl: Kalpulli Editorial México, 1985. Impreso.
- Zizumbo-Villarreal, Daniel, Alondra Flores-Silva y Patricia Colunga-García Marín. "The Archaic Diet in Mesoamerica: Incentive for Milpa Development and Species Domestication." *Economic Botany* 66.4 (2012): 328-343. Web. 16 marzo 2016.
- Zurita, Raúl. "El ave de tu corazón." *Se ha despertado el ave de mi corazón*. Lionel Lienlaf. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1989. 13-23. Impreso.