

DEL EXTRACTIVISMO CULTURAL Y LINGÜÍSTICO A LA REVITALIZACIÓN DE LAS LENGUAS.

Ofelia Pineda Ruiz, Carmen Alegría Domínguez Ponce, María Fernández Álvarez, Jaime García Leyva, Juan Pablo Mora Gutiérrez, Joaquín J. Martínez Sánchez

Son bastante conocidos los efectos destructores de la conquista y la colonización de América sobre centenares de lenguas originarias en América Latina. Además, también se ha investigado acerca de la continuidad del proceso glotofágico bajo el dominio de las élites criollas, después de la Independencia.

Durante el siglo XX, el indigenismo no cambió sustancialmente las relaciones interculturales (políticas, económicas y sociales) entre las culturas dominantes hispanófonas y las culturas minorizadas, aun cuando acumulara e hiciera uso de la simbología de las producciones precolombinas como seña de identidad nacional, de modo muy notorio en México.

Sin embargo, las últimas décadas del siglo XX y los inicios del siglo XXI, a causa del neoliberalismo y la globalización, han multiplicado las amenazas sobre las culturas y las lenguas supervivientes, en la medida que se ha pretendido aniquilar el entorno medioambiental, los ecosistemas locales y el mundo vital, que podríamos categorizar como territorio indígena.

Cuanto mayor era el riesgo, más se acentuaba la tendencia de la lingüística aplicada a convertirse en forense: documentar las lenguas al borde de su extinción, al mismo tiempo que se acumulaban investigaciones académicas en archivos de casi imposible acceso para los pueblos convertidos en objeto pasivo, condenados a la desaparición. Así puede comprobarse en una base de datos como *Ethnologue*, que contiene restos fósiles de lenguas muertas y, lo que es más inquietante, moribundas o todavía vivas.

Era necesario transformar los métodos de extracción de datos, al servicio de los extractores (universidades, *Summer Linguistics Institute*, entre otros), para que sirvieran primordialmente a la revitalización de las lenguas originarias. La proliferación de cuadernos etnográficos, cartillas escolares o diccionarios dialectales no parece suficiente, puesto que ofrece un panorama desolador de las lenguas, como si fuera imposible recuperar la unidad entre comunidades atomizadas y condenadas a la extinción en serie.

Las migraciones masivas, por un lado, y, por otro el uso procomunal de los nuevos medios sociales en espacios digitales autónomos, ha dado pie, muy recientemente, a la efervescencia del activismo digital entre los pueblos indígenas americanos.

Por primera vez, desde que se escribieron los códices precolombinos, las culturas originarias son capaces de documentarse a sí mismas a través de producciones en géneros digitales vernáculos, desde la música o las animaciones a las fiestas y los etnodramas en Youtube o en Facebook, que alcanzan una difusión mucho más amplia e integradora de la diversidad étnica o de género, en contextos sociogenéticos múltiples.

El proyecto *Ndatiaku Tu'un Savi* es solo uno de los muchos gérmenes que pretenden revitalizar y revalorizar el conocimiento y el uso de las lenguas originarias, por medio de las redes sociales, entre sus propios hablantes, a la vez que confrontan las estrategias meramente forenses de la lingüística.

1. Concepto de extractivismo. Posible aplicación al ámbito de las lenguas originarias.

1.1. La acepción primera de extractivismo: concepto y contexto.

El extractivismo ha sido investigado en época reciente y en el ámbito latinoamericano, de forma simultánea a la actividad económica impulsada por los gobiernos progresistas en América Latina. En palabras de Eduardo Gudynas, hablamos de “un tipo de extracción de recursos naturales, en gran volumen o alta intensidad, y que están orientados esencialmente a ser exportados como materias primas sin procesar, o con un procesamiento mínimo” (Gudynas, 2013, 3).

Las consecuencias de la extracción minera o maderera sobre el entorno natural se califican como una “mochila ecológica” a la espalda de las corporaciones y los gobiernos, que solo se abre por la insistencia de los movimientos sociales en denunciar la ecotoxicidad de las explotaciones. No solo afectan al medio ambiente, sino también a las posibilidades presentes y futuras de supervivencia de las comunidades que viven en su entorno y lo perciben como territorio cultural.

En concreto, los pueblos originarios han construido y reconstruido su relación con la naturaleza, a través de una Historia traumática, que está marcada por la Conquista, la colonización y el neocolonialismo después de la Independencia, y, por último, la oleada neoliberal. Las culturas originarias americanas fueron las primeras en padecer los efectos de la globalización, desde los estertores iniciales del Sistema-Mundo (Wallerstein, 1974-1999), y las agentes que más han perseverado en la resistencia contra sus sucesivos avatares (Martínez Sánchez, 2012).

Dentro de ese marco histórico es más fácil comprender que los investigadores como Eduardo Gudynas y el Centro Latino Americano de Ecología Social (CLAES), pretendieran reorientar el modelo de desarrollo y servir a la ciudadanía que había elevado al poder a candidaturas populares por casi toda América Latina (salvo México, Colombia, Honduras), de modo que los fundamentos de la economía virasen desde el neoextractivismo hacia formas de desarrollo sostenible y, todavía mejor, respetuoso con la vida (Gudynas, 2011a; Gudynas, 2011b).

Las alternativas no consisten simplemente en cumplir las normas y limitar la “orientación exportadora global”, en virtud de un “extractivismo sensato” o del “extractivismo indispensable” para la elaboración y el consumo de materias primas en los mercados nacionales y regionales (cfr. Gudynas, 2011a: 391-392). También atañen a prevenir y evitar cualquier especie de “extrahección”, es decir: “la apropiación de recursos naturales impuesta con violencia” (Gudynas, 2013: 11), en condiciones de ilegalidad o de alegalidad, que conlleva agresiones contra las comunidades campesinas o los pueblos

originarios y sus líderes, desplazamientos de población o destrucción del medio ambiente.

En realidad, como comprobaremos después, cualquier especie de extractivismo con repercusiones irreversibles sobre el ecosistema y sobre los hábitat humanos se convierte rápidamente en una forma de extrahección violenta. La Historia de los pueblos originarios en las Américas está plagada de ejemplos, que no son circunstanciales, sino que obedecen a la lógica expansiva de la globalización y han terminado por ocasionar la migración masiva de individuos, familias y comunidades hacia los núcleos urbanos y hacia el Norte desarrollado. Uno de los principales “recursos naturales” que ha movilizado la economía global han sido los trabajadores migrantes.

En gran medida, la represión política y el crimen organizado funcionan como herramientas *extrahectivas* de mano de obra barata y sometida a vejaciones sistemáticas, con el propósito de inducir la renuncia a sus derechos humanos y laborales, la pérdida de su autonomía y el olvido de la memoria cultural que ligaba a los individuos con sus comunidades de origen. El refuerzo de las fronteras y la construcción de más muros no tiene por objeto real impedir la migración, sino demostrar una posición política, social y económica dominante, dificultar la ósmosis entre los dos lados y someter todavía más a los migrantes a una condición de semiesclavitud.

Frente a las tendencias extrahectivas del propio sistema, dada la violencia estructural con que se impone, emerge una novedad en el marco de los derechos humanos, que no contradice ninguno de los aprobados por la comunidad internacional, sino que hace posible su aplicación real; precisamente aquello de lo que adolecen las convenciones sobre derechos humanos, sociales y ecológicos. Gudynas se refiere a la constitucionalidad alcanzada por los valores de las culturas originarias en Bolivia y en Ecuador: el Buen Vivir o Vivir Bien (Gudynas, 2011b). En el ámbito del *Ñuu Savi*, como era de esperar, dado su carácter intrínsecamente comunitario, se formulan otros principios similares al hablar de sus derechos: *koo ña ndakúu* “actuar con rectitud y energía”, *koo kanu ini yoo* “ser grande interiormente”, *kundavi ini yoo* “hacerse humilde como la gente que padece humillación”, etc. Su reconocimiento requiere de una interculturalidad activa, que rompa la dinámica unilateral con que se trata a los pueblos originarios, cuyos miembros son urgidos a asumir la lengua y la cultura dominante sin reciprocidad.

1.2. Uso metafórico

El concepto de extractivismo que manejamos en esta comunicación tiene que entenderse de modo metafórico, puesto que no se aplica a la extracción de recursos naturales, sino a la expropiación de recursos culturales. Sin embargo, los vínculos entre ambos son reiterados y sistémicos. Ofelia Pineda lo expresa literalmente así: “la devastación ambiental implica la destrucción de los territorios sagrados, la desaparición del lenguaje ritual para lugares específicos; al desaparecer el espacio, se deja de pronunciar las palabras” (Pineda, 2017).

La liga que los une puede manifestarse por medio de la mera aniquilación y la deportación de los pueblos originarios, junto a otras comunidades campesinas, con tal de facilitar la extracción de recursos mineros, forestales, ganaderos o energéticos (hidrocarburos, presas hidroeléctricas), haciendo uso del terrorismo

y las estrategias de la guerra de baja intensidad. Así ha ocurrido en el estado de Guerrero, México, desde que el ejército inició una ocupación permanente sobre el territorio de la Montaña indígena (*na savi, ñomndaa, me'phaa, náhuatl*), con el pretexto de erradicar los cultivos de amapola; y con la sospecha de que se hubiera organizado una guerrilla indígena, una vez que comenzó la revolución zapatista en Chiapas, a varios centenares de kilómetros de distancia. Lo que pasó, en realidad, es que las comunidades habían emprendido un camino irreversible de organización hacia la autonomía política, que impulsó la creación de un sistema de policía comunitaria (CRAC) y, posteriormente, la reunión del Congreso Estatal del Desarrollo Lingüístico del Tu'un Savi, desde 2011 hasta la actualidad.

Pero también se puede verificar otra especie de extracción, que incumbe a la especie de los académicos. Al igual que se habla y hasta se mitifica la existencia de enormes depósitos de diversidad genética como el *GenBank*, financiado con fondos públicos, hace tiempo que se están creando bancos de la diversidad lingüística, a través de universidades, organizaciones y fundaciones como la red constituida por el *Summer Linguistics Institute* (cfr. *Ethnologue*) o la propia UNESCO, con el objetivo filantrópico de documentar el mayor número posible de lenguas en peligro de extinción.

Los arduos trabajos de documentación se preocupan mucho por respetar la personalidad jurídica de los informantes, de quienes obtienen, por medio de protocolos homologados, el derecho a la extracción de sus voces vivas, con el objetivo de sustentar artículos y libros de impacto reconocido por una red internacional. Sin embargo, son realmente muy pocas, todavía, las iniciativas solidarias que hayan puesto esa investigación abrumadora al servicio concreto de aquellos pueblos que deberían felicitarse por donar sus recursos culturales a la causa de la conservación fósil de sus formas vivas de comunicarse.

La publicación de diccionarios o vocabularios dialectales y cartillas escolares basadas en una variante local tan solo afecta al ámbito de unas pocas comunidades, que, por si fuera poco, no están en condiciones de usarlos debido a la descoordinación entre los agentes educativos. Por descontado, la política lingüística que haga posible la creación de un estándar de cualquier lengua originaria no podría dictarse desde fuera de los territorios indígenas. Sin embargo, cuando la mayoría de investigadores se refiere a un marco superior al local, se limita a subrayar la gran diversidad de variantes y los porcentajes relativos de inteligibilidad entre las áreas dialectales, como si promover el entendimiento no fuera una tarea propia de la ciencia lingüística.

Mientras ese objetivo no constituya un marco metodológico; es decir, mientras los lingüistas no dediquen sus esfuerzos a subrayar lo que haya de común entre muchas variantes de un mismo territorio, prevalece la paradoja de la globalización del conocimiento sobre la diversidad lingüística en una lengua dominante: dadas las condiciones actuales de intercambio material, cuanto más se difunde el saber, lo hace en menos lenguas. Si dichas investigaciones se escribieran o se expusieran oralmente en las lenguas originales, originarias y originantes, el sistema internacional que verifica el impacto de las publicaciones científicas las reduciría a la marginalidad. En consecuencia, los investigadores autóctonos de sus propios idiomas, aunque se hayan

catalogado como lenguas en riesgo, se ven obligados a asumir el vehículo de las lenguas y las culturas dominantes.

Las aporías de lo que podríamos denominar antropología y lingüística *preforenses* (cfr. Martínez Sánchez, 2017) se superarían si los organismos universitarios y científicos asumieran los objetivos y las estrategias de resistencia por parte de los pueblos originarios. De hecho, la llamada “revitalización de las lenguas” solamente define los esfuerzos de quienes se atreven a abandonar la morgue de las lenguas para preocuparse por promover su uso en los géneros discursivos de la vida real. No obstante, los hablantes originarios que resisten, lo hacen de forma comunitaria en su territorio, antes que en las aulas universitarias a donde acceden a cuentagotas; además, y esta es la novedad, hacen uso de los medios sociales en Internet para recrear nuevas esferas públicas y privadas de intercambio y creación cultural, donde los géneros autóctonos adquieren nuevas virtualidades.

2. Breve historia del extractivismo en un territorio indígena

La memoria cultural e histórica de las luchas contra la destrucción del entorno, la apropiación violenta de los recursos naturales y el despojo del territorio cultural está en proceso de ser recuperada desde hace unas cuantas décadas, gracias a los movimientos indígenas que se fortalecieron en respuesta, no solo a los fastos del V Centenario de la Conquista, sino también, obviamente, haciendo frente a los modales del neoliberalismo en la economía política. La llamada a “revitalizar las lenguas amenazadas” ha sido contemporánea de los tratados de libre comercio, como el firmado entre México, USA y Canadá (TLCAN), y solamente adquiere pleno sentido en términos de resistencia social y política.

Es posible rastrear la historia del extractivismo en América Latina de la mano del “pueblo de la lluvia”, el *Ñuu Savi*, que habita secularmente entre los actuales estados de Oaxaca, Guerrero y Puebla, en el Sureste de la República Mexicana. A los encomenderos que dirigieron la explotación del imperio sobre las primeras minas y provocaron el grueso del genocidio por su maltrato sistemático de la mano de obra esclavizada, les siguieron, varios siglos después, las haciendas creadas por el porfiriato (Martínez Sánchez, 2012), tras arrebatar extensos terrenos a las comunidades indígenas que habían colaborado activamente en los combates por la Independencia, sin recibir nada a cambio, tal y como ha narrado Francisco López Bárcenas en el documental *El fuego y las cenizas* (López Bárcenas, 2012). Cuando la Revolución Mexicana terminó por devolver el control del territorio a los ejidatarios, aunque sin reconocer los derechos de los pueblos indígenas, todavía tuvo lugar una tercera expropiación de los recursos entregados a las compañías madereras desde los años 80 del pasado siglo; así como, ya en este nuevo o viejo milenio, las concesiones a cincuenta años vista que el gobierno mexicano hizo a las grandes compañías mineras (Tlacinollan, 2010; Martínez Sánchez, 2012; Tlacinollan, 2016).

2.1. La fiebre del oro

El Lienzo de Aztactepepec (*Kusami* “Cerro de la Garza”) y Zitlaltepec (*Yukú Kimi* “Cerro de la Estrella”), datado a fines del siglo XVI, muestra la violencia con

que actuaron los encomenderos de Xicayán de Tovar contra el pueblo de *Itiá Tanu* (Metlatónoc) y la búsqueda de amparo de las viudas; pero también se narran los conflictos constantes entre señores y pueblos *na savi*, que debilitaron las comunidades durante más de cinco siglos. En los alrededores se conserva la toponimia colonial por referencia a Las Minas o el Cerro de las Minas (Tlacoachistlahuaca, Gro.).

Una vez que pasó la fiebre del oro, a costa de miles de vidas, el mercado colonial se interesó casi exclusivamente por el color rojo carmín de la cochinilla, el cacao y la carne de los chivos, que trashumaban a través de la Montaña hacia Puebla (Dehouve, 1994: 59 ss.). Además, los pueblos de La Montaña y la Costa Chica (aún llamada “provincia de Xicayán”) enviaban personas a trabajar al puerto de Acapulco a principios del s. XVII.

2.2. Las haciendas volantes: extractivismo ganadero

Ya en el s. XVIII, cuando Xicayán perdió influencia, la comunidad *na savi* tuvo que enfrentarse con otra fuente de poder: la señora Juana de Mendoza, radicada virtualmente en Zitlaltepec (*Yukú Kimi*), que utilizaba las tierras del común para criar chivos (Dehouve, 2006: 126-127). En realidad, la supuesta dueña había establecido una *hacienda volante*, con permiso de las autoridades coloniales para explotar el monte (Dehouve, 1994: 95-96). Hubo otras haciendas similares en la región, como aquella que dio origen al topónimo Rancho Viejo (hoy Rancho Nuevo de la Democracia, *Rancho Xaá Democracia*), según consta en la iglesia de Xicayán a finales del s. XVIII.

Las *haciendas volantes*, según describe Dehouve, eran una variedad de hacienda ganadera formada por rebaños de chivos o borregos trashumantes, cambiando de pastos entre la cuenca del Balsas y el Pacífico, en tierras pertenecientes a los pueblos indígenas a los cuales pagaban una renta [...] Sus sirvientes eran indios “criollos” (hablantes de español) de origen nahua y que procedían de los alrededores de Puebla. Un “trozo” de varios miles de cabezas se encontraba bajo el cuidado de uno o varios capitanes, asistidos por pastores, todos acompañados por sus familias. Puesto que el tamaño de los rebaños era enorme, estas haciendas contaban con varios cientos de sirvientes (Dehouve, 1994: 98).

La dictadura llamada liberal de Porfirio Díaz impuso como nuevos señores a algunos afortunados capitalistas que practicaron los hábitos mercantilistas de antaño, aunque de forma especialmente intensiva. A semejanza de otros países durante el siglo XIX, las leyes desamortizadoras pretendían arrebatar el control de la tierra a las comunidades indígenas, concentrarlo en pocas manos y permitir su explotación en busca del mayor beneficio posible.

Durante el porfiriato, la Montaña mixteco-amuzga, entre Guerrero y Oaxaca, formó parte del latifundio concedido al poblano Guillermo Acho y administrado por el promotor inmobiliario Lewis Lamm. El hacendado dedicó el terreno a un uso que ya había conocido antes y después de la Independencia, a cargo de caciques locales o de los jesuitas: la cría y la trashumancia de ganado caprino entre Guerrero, Oaxaca y Puebla, solo que a una escala mucho mayor (cfr. Dehouve et al., 2004: 36 ss.; 94 ss.). A excepción de quienes fueron contratados, los habitantes indígenas tuvieron que retirarse a zonas menos productivas; de donde solo regresarían años más tarde. En la práctica, los

réditos obtenidos sirvieron para promover una burguesía comparable a la europea, mientras que campesinos e indígenas se empobrecían. Lamm es el mismo personaje que formó sociedad con la familia Lascurain, propietaria de los terrenos, para edificar la Colonia Roma en Ciudad de México (cfr. Casa Lamm, 2012).

La intensificación caracterizó al capitalismo de los siglos XIX y XX en todos sus frentes: la producción industrial, las explotaciones rurales y el neocolonialismo en África o Asia. La selva de la Costa Chica había empezado a desaparecer por efecto de la tala de árboles para construir barcos que hicieran la ruta desde Acapulco al Pacífico Occidental. Las encomiendas de Cuauhtepic y San Luis se transformaron en haciendas ganaderas y, por herencia directa o indirecta, lo siguen siendo. Pero la presión sobre los ecosistemas de la Montaña alcanzó su culmen durante los años del porfiriato y los comienzos del siglo XX. Gran parte de los municipios de Tlacoachistlahuaca y Xochistlahuaca, formada por pequeños cerros, ha experimentado una erosión creciente y patente desde esa época hasta la actualidad. La degradación del bosque no depende solamente de un clima menos húmedo y más cálido en la Costa Chica que en La Montaña, ya que los efectos han sido similares en el paisaje de los municipios oaxaqueños de Constancia del Rosario, Putla y Mesones Hidalgo, donde los índices pluviométricos son más elevados. Los bosques se han convertido en sabanas y pastizales.

Después de la Revolución, los hacendados no perdieron su propiedad de inmediato. No se constituyó el ejido de Xochistlahuaca hasta la década de 1930, durante el gobierno de Lázaro Cárdenas. En otras zonas no se constituyó nunca, sino que las tierras pasaron a ser comunales. Los pobladores *na savi* fueron repoblando las zonas de más difícil acceso, en el corazón de la antigua hacienda. La Revolución, como antes ocurrió con la Independencia, abrió un paréntesis que permitió crecer a las familias indígenas durante tres décadas, mientras el bosque aprovechaba la oportunidad para recuperarse.

2.3. Extractivismo maderero.

El paréntesis volvió a cerrarse por dos causas principales. Una de ellas fue el aumento demográfico, que no tenía posibilidad de traducirse en desarrollo económico por carencia de capital y de herramientas técnicas adecuadas. Hasta hace pocos años, la mayoría de los campesinos *na savi* de *Rancho Xaá Democracia* todavía utilizaban un arado simple (sin vertedera) ungido a sus bueyes.

La segunda causa es exógena. Las compañías madereras llegaron con la única finalidad de explotar el monte, a cambio de una limosna traducida en refrescos y aguardiente, para obtener la aquiescencia de las comisarías ejidales. Sería absurdo achacar a los pobladores el hecho patente de que en apenas cuatro décadas la región de la Montaña haya reducido en más de la mitad su masa forestal. No solo en Indonesia, bajo el foco de las cámaras; también en la Montaña de Guerrero, la globalización se significó a través de los incendios que comenzaron a afectar anualmente a los bosques expoliados por la tala que se llamó “selectiva”, sin que nadie pudiera o quisiera evitarlo. A mediados de los años noventa, la densidad forestal se había reducido mucho,

lo suficiente para que la humedad del suelo no pudiera frenar la deflagración de miles de hectáreas a partir del mes de mayo, al final de la estación seca.

2.4. Neoextractivismo minero

Lo mismo que pasó durante el porfiriato podría repetirse hoy a mayor escala y de forma irreversible, como resultado de la presión neoliberal. No basta con que la mayoría de las familias *na savi* emigren por largas temporadas; hay quien se esfuerza en echarlos sin regreso posible por medio de la minería a cielo abierto. Tal sería la conclusión de un ciclo apocalíptico: la destrucción del entorno junto con la expulsión de sus habitantes.

Se pretende convertir el desarrollo económico en una permanente tentación que termine por corroer el carácter (Sennett, 2000), a cambio de dádivas ocasionales y programas temporales que no instituyen derechos humanos ni reconocen derechos ecológicos. Se crea un marco político de dependencia donde eternizar el conflicto agrario entre aldeas o municipios, a falta de una administración pública autónoma que destacara los intereses comunes en su mundo vital. En vez de negociar, las partes en conflicto se preocupan por conquistar el favor de mediadores importantes. Así, por último, se planificó la entrada en el territorio indígena de empresas de capital nacional e internacional para que extrajeran los metales preciosos que no pudieron esquilmar los conquistadores (cfr. Tlachinollan, 2010).

Entre 2005 y 2010, se habían otorgado 35 concesiones con plazos de 50 años a empresas como CAMSIN (canadiense) o HOCHSCHILD (inglesa), en la región de La Montaña, que abarcan 200.000 Ha, a espaldas de las comunidades afectadas. Sin embargo, desde 2012 hasta la fecha, el Consejo Regional de Autoridades Agrarias en Defensa del Territorio, con el apoyo jurídico de Tlachinollan (Centro de Derechos Humanos de La Montaña), se ha enfrentado a la creación de más minas a cielo abierto, tomando en cuenta los precedentes en otras regiones de Guerrero: [“el cinturón dorado de la muerte”](#). Aunque el Registro Agrario Nacional se niega a reconocer valor legal a las declaraciones de las entidades agrarias, así y todo, las autoridades campesinas han impedido que se ejecuten las concesiones realizadas en territorio *na savi*, *nahua*, *me'phaa* o *ñomdaa*. En concreto, el proceso judicial promovido por la comunidad *me'phaa* de Júba Wajíín (San Miguel del Progreso) contra la concesión de una mina que abarcaba el 80% de su territorio, ha concluido con una sentencia a su favor, lo que permite albergar esperanzas a los pueblos originarios de que sus derechos prevalecerán frente a la Ley Minera aún vigente (Tlachinollan, 2016).

Aunque con otras circunstancias y agravantes, podría trazarse una línea del tiempo similar en la vida de los pueblos originarios del Norte de México. A lo largo del relato de Yolanda Lastra sobre el origen de la actual comunidad de chichimecas supervivientes en San Luis de la Paz (Guanajuato, cfr. Lastra, 2015), se hace patente que el trato a los pueblos cazadores y recolectores fue todavía peor, en la medida que la apropiación del territorio por el imperio y la ruptura de ciertos equilibrios ecológicos conducían inexorablemente a una lucha sin tregua de los ocupantes contra los pobladores: las *guerras chichimecas*. Los detalles me parecen demasiado semejantes a lo ocurrido en la llamada “Conquista del Oeste” por los Estados Unidos de Norteamérica

durante el siglo XIX (Thorn-ton, 1987) o a la “Conquista del Desierto” en Argentina (Bayer *et al.*, 2011), como para considerar que las coincidencias sean casuales (cfr. Stannard, 1992; Chávez Chávez, 2003: 77 y ss.). Al último jefe del ejército colonial, José de Escandón, recordado como el “exterminador de los pames de Querétaro”, se le considera hoy un visionario introductor de la explotación de ganado en Texas y la cultura *cowboy*. Fue el primer “conquistador del Oeste” bajo los principios de la limpieza étnica, al amparo de una Ilustración imperialista, fundador de una familia muy poderosa en Nuevo Santander (Tamaulipas). Tanto al Norte como al Sur, la memoria histórica es implacable.

3. Entre la multiculturalidad, las identidades múltiples y el extractivismo puro y duro

3.1. Las identidades múltiples de los migrantes indígenas

Los síntomas de lo que antes llamé *extractivismo cultural* pueden cifrarse en una reducción apriorística, basada en la acumulación extractiva de capital social y simbólico por parte de una clase dominante, que se obstina en apropiarse de las identidades ajenas para procesarlas de manera homogénea y negar las capacidades reales de la otra parte de la sociedad, cuyos valores y derechos prefiere ignorar.

Ninguna teoría puede reducir la variedad de culturas y esferas sociales que inciden, a su vez, en la biografía y la socialización de cualquier individuo, consiguientemente dotado de *identidades múltiples* (Sen, 2007). La medida de esas relaciones puede entenderse en términos de competencias: para la comunicación, para la resolución de problemas, para la socialización recíproca y solidaria, para la definición autónoma y autogestionaria de un proyecto de vida, personal y colectivo; para que los derechos humanos se conviertan en capacidades: salud, educación, trabajo, vivienda, relaciones sociales, capital suficiente en forma de propiedades inalienables. No es frecuente que se incluya entre ellas la competencia intercultural, que requiere la práctica plurilingüe para cruzar fronteras.

Es un hecho constatable que muchos investigadores norteamericanos han pasado sus veranos o una corta etapa de sus vidas ocupándose de las lenguas originarias en América Latina; algo semejante podría decirse de reputados académicos en cualquier lugar del mundo, incluidas las universidades mexicanas, peruanas o brasileñas. Sin embargo, se pueden contar con los dedos los casos de quienes han llegado a desarrollar una competencia suficiente para la comunicación en las lenguas investigadas. Lo cual no ha impedido que se convirtieran en portadores de un saber intercambiable por una posición privilegiada en sus respectivos sistemas sociales.

No voy a presuponer en la mayoría de los universitarios de hoy un desprecio oculto por los pueblos y las culturas originarias que se cuelan en su discurso; tanto menos cuanto más oportunidades tengan para la relación intercultural. Sin embargo, no se puede negar que la pertenencia a las reales academias de la lengua española produce un efecto similar a una mala digestión entre sus portavoces, precisamente cuando tienen que hablar sobre las lenguas originarias *de los otros*.

Lo paradójico es que sean los pueblos indígenas, salvo quizá los todavía no contactados, quienes demuestran una mayor competencia intercultural y una práctica plurilingüe, como resultado de sus itinerarios de vida como migrantes internacionales; mientras los grupos sociales más poderosos son quienes rentabilizan el acceso a la educación formal para acaparar el escenario de los grandes medios de comunicación social, decidir su proyecto de vida y condicionar o limitar el de los demás.

Las identidades múltiples de los sujetos sin privilegios son esenciales para su supervivencia, como se hace patente en la historia de los migrantes binacionales o trilingües en Oaxaca y Guerrero. Si quieren vivir en ambos lados y superar los impedimentos para una existencia feliz, tienen que aprender lo de allá, sin olvidar lo de aquí.

¿Hay algún beneficio real que los pueblos originarios hayan obtenido de la globalización? El desplazamiento de los migrantes tiene una dimensión intencional y autónoma, al igual que el uso de las nuevas tecnologías de comunicación para salvar las fronteras. De hecho, los medios sociales que los indígenas mismos controlan, a diferencia de los medios clásicos de masas, se han convertido en el canal preferido por los migrantes que reivindican su empoderamiento, gracias a nuevos géneros y expresiones culturales del mestizaje desde la perspectiva indígena: radios comunitarias, grupos de rap y hip-hop, animaciones, etc., en sus propias lenguas. El *melting-pot* urbano no es etnocida ni glotófago de por sí, excepto cuando una mano visible estrecha los canales de comunicación hasta el estrangulamiento.

3.2. Relaciones directas entre el extractivismo económico y la explotación de la mano de obra aculturada

Los estudios sobre la migración indígena en Guerrero diferencian entre las estrategias seguidas por las diversas etnias en comunidades concretas (cfr. González Chávez, 2009: 334-350).

Como explican sociólogos y antropólogos, los mixtecos de Oaxaca ocuparon los nichos sociales y laborales de otros trabajadores del Norte y Centro de México, cuando fueron a trabajar a los campos de Sinaloa, Sonora, Baja California y, poco más tarde, USA, a partir de 1970. Los mixtecos se han esforzado por conservar los lazos con sus comunidades de origen (Kearney, 2004: 175-201; López García, 2007: 96-99; Pérez Castro, 2015); se organizan para crear redes sociales, celebrar sus fiestas, comunicarse en su propia lengua, defender sus derechos laborales y, por fin, promover la equidad entre mujeres y varones. Todas esas estrategias solo son viables una vez que la migración ha dado lugar a comunidades estables en los lugares de destino, p. ej. en California, en Chicago o en Nueva York (cfr. Villela, 2011). Los mixtecos de Guerrero han ido a confluír con los oaxaqueños desde 1990 y, en parte, a sustituirlos. El proceso de reconstrucción de su identidad cultural constituye un fenómeno extraordinario cuyas dimensiones han sido parcialmente investigadas (Canabal, 2005; Glockner, 2006; Barroso, 2009). Como explica Beatriz Canabal (2005: 80), los indígenas guerrerenses han tenido que adaptarse, de manera acelerada, desde la migración ocasional a un continuo éxodo, que comenzó por lugares cercanos y se ha diversificado hacia otras regiones de México, hasta cruzar la frontera, con tal de encontrar

recursos. Esa sorprendente maleabilidad no se explica sino por la falta de oportunidades en su propia tierra (González Chévez, 2009: 316-321) y, a la vez, por la dureza de las condiciones de contratación en el lugar de destino. El índice más evidente de la aculturación o, por el contrario, de la resistencia activa, es el apego vs. el desapego respecto de la propia lengua, que los prejuicios racistas llaman “dialecto” (cfr. Barriga-Villanueva, 2008; Díaz Couder, 2009: 104). En boca de mixtecos, asumir que hablan un “dialecto” no es necesariamente una forma de autoodio (cfr. Ninyoles, 1971). Sin embargo, se da el caso de que algunos consideren el *tu'un savi*, “la lengua de la lluvia”, como un idioma sin potencial suficiente y la llamen *tu'un ndavi* “lengua pobre”. El propio calificativo *ndavi*, que etimológicamente podría significar “mano buena” (*nda'á ví*) o “repetidamente bueno” (*nda-ví*), para referirse a los campesinos macehuales, ha venido a entenderse como pobre y sometido a humillación, por circunstancias históricas obvias.

3.3. De la Ilustración al indigenismo: la extracción de la memoria cultural

La negación de la alteridad y de la diversidad no es un fenómeno nuevo. En la segunda fase expansiva del sistema mundial (Wallerstein, 1989), la Ilustración coincidía con la religión del Estado al suponer que la abundancia de lenguas y culturas era un mal que debía corregirse por medio de la uniformación de las conductas. En 1776, el recién electo obispo de Antequera (hoy Oaxaca), José Gregorio Alonso de Ortigosa, cuando pretende mejorar la “república cristiana” y promover el progreso de los pueblos bajo su autoridad, dirige un memorial al reformista ilustrado José de Gálvez, Marqués de Sonora, Ministro de Indias de Carlos III en aquella fecha. A todo lo largo de su escrito insiste en achacar la falta de progreso a la dispersión de lenguas, “hasta dieciocho”, mientras diseña su Colegio Episcopal, principalmente destinado a la formación del clero, del cual excluye tanto a los “demasiado pobres” (es decir, la mayoría de los “indios, negros, mulatos”, etc.), como a los demasiado ricos. En conclusión: “Uno de los estorbos más poderosos al buen orden y cabal instrucción cristiana y política de los indios es la conservación de sus idiomas, especialmente en este obispado, en que es una confusión de lenguas” (Alonso, 1776: 84).

El propósito anunciado de “extinguir” las lenguas originarias, en nombre de la Ilustración, forma parte todavía de una ideología dominante que deforma la percepción de los vecinos y aun de los propios nativos en la región. México es uno de los países con mayor diversidad cultural y biológica, junto con Indonesia, la India, Australia o la Unión Europea: casi 16 millones de personas se autoreconocen indígenas (Censo de Población y Vivienda, INEGI, 2010), que pertenecen a 68 culturas, con sus respectivas lenguas cooficiales. No obstante, “esta preciosa dimensión indígena es negada por muchos mestizos – la mayoría de la población mexicana- que se enorgullecen de la riqueza de su cultura híbrida pero rechazan a los pueblos indígenas actuales como parte de su identidad” (Dosil Mancilla, 2010: 73).

La Ilustración de origen europeo y raigambre criolla evolucionó durante el siglo XX hasta asumir la ideología del indigenismo, cuya construcción preferida es el mestizaje, desde una perspectiva distinta y conflictiva con la indígena: una especie de multiculturalismo que decora los atributos de la cultura dominante con símbolos precolombinos, hasta formar un mosaico posmoderno; e impone

un decoro social que impide usar las lenguas nativas, excepto como una muestra de superioridad incrustada en el crisol de la lengua dominante.

Así pues, tras un siglo presidido por el indigenismo, la especie más generalizada de extractivismo cultural en América Latina obedece al lema: “somos los hijos de los indígenas de ayer, y sus legítimos herederos, frente a los indígenas de hoy”. Las naciones latinoamericanas, incluso la argentina o la chilena, han asumido -o han extraído- parte de la herencia cultural como símbolo de una identidad uniforme que rechaza la realidad plurinacional y plurilingüe, de similar modo a como era común en las naciones europeas, incluidas España, Francia, Italia y Portugal. En sentido contrario y con valor conflictivo, el discurso que reivindica la Pachamama se opone a la exaltación de la Raza el 12 de octubre. Esa profunda transvaloración, aunque dificultosa, comenzó gracias al discurso propuesto por el movimiento zapatista en México y por los movimientos indígenas en Bolivia, Perú, Ecuador, Venezuela y, por fin, en todo el continente: Día del Respeto a la Diversidad Cultural en Argentina.

3.4. Documentar no es suficiente, reivindicar tampoco

Sería ciertamente injusto calificar todas las especies de investigación sobre los pueblos originarios, sus lenguas y sus culturas como frutos de una ansiedad extractiva.

Para empezar, el hecho de que una élite criolla de origen extranjero se dedique a investigar las culturas de los pueblos sujetos y subordinados a su administración puede ser, y de hecho ha sido, una característica positiva de la colonización en términos de convivencia intercultural. Habrá que reconocer las ventajas de que en determinadas épocas y por parte de ciertos individuos o grupos organizados, como los misioneros en América o en Australia, se hicieran esfuerzos por documentar las lenguas originarias, aunque fuera con la intención de adoctrinar y persuadir a los nativos para que “se civilizaran lo antes posible”, renunciando de tal modo a su cultura. Gracias a los trabajos de documentación realizados por misioneros entre los siglos XVI y XX, desde América y África hasta Australia, algunas de las lenguas consideradas extintas hoy son reclamadas por sus herederos y revitalizadas con el apoyo de universidades como la de Adelaida (p. ej. el barngarla, cfr. Zuckermann y Monahan, 2012).

En un plano superior de desarrollo moral, hubo personas o grupos que pretendieron adoptar la visión del mundo de los pueblos colonizados y garantizar su esperanza de vida frente a cualquier especie de exterminio, lento o acelerado. En plena guerra chichimeca, los dominicos declararon que “es necesario examinar el derecho de los chichimecas contra los españoles y ver si fueron los españoles los primeros invasores que entraron y están ahora en la tierras de los chichimecas contra su voluntad y por consiguiente con violencia e primero comenzaron a irritar a los indios” (apud Lastra, 2015: 19). Añaden “que ese Reyno no se debe gobernar en utilidad y provecho precisamente de los Reynos de España, sino principalmente en su propio bienestar”.

Ahora bien, los hechos parecen demostrar que tanto las formas de colonización económica menos agresivas, cuanto el extrahectivismo puro y duro, se apoyaron en las investigaciones sobre las culturas y las lenguas originarias

para negociar con ventaja o para comunicar de manera unilateral las normas de expropiación del territorio y llevar a la práctica unas formas de explotación que desmoronaron ecosistemas enteros.

No hace falta ir muy lejos en el tiempo para comprobarlo en distintos parajes de América Latina: la selva amazónica o los bosques templados de la Sierra Madre del Sur, las cuencas de los ríos afectados por las presas hidroeléctricas en Honduras, cuya defensa costó recientemente la vida a la líder indígena Berta Cáceres.

Hoy no podemos ignorar que aun los misioneros criollos de corazón indígena, comenzando por Bartolomé de las Casas, pasando por los hermanos Villas-Boas y terminando por el subcomandante Marcos, solo han adquirido un valor pleno en boca de los pueblos originarios, como parte de su memoria cultural e histórica: agentes integrados en el proceso de su desarrollo, sus luchas por la autonomía y por la autogestión de sus recursos.

4. La lengua viva se documenta a sí misma

4.1. Plataformas de documentación abierta: los medios sociales

Los métodos de documentación canónicos sobre las lenguas originarias se han renovado durante las últimas décadas, de un modo apabullante para cualquier lingüista de cierta edad. La disponibilidad de medios tecnológicos ha multiplicado las formas de captación y archivo del corpus. Desde hace, al menos, dos décadas, se pueden usar programas cada vez más eficaces y autónomos que facilitan el análisis fonético, morfofonémico o morfológico e incluso la detección de estructuras sintácticas. Hay que destacar las especies de software que permiten convertir en realidad los sueños del análisis del discurso y de la conversación: el estudio integral de los códigos que organizan la comunicación verbal y no verbal. No son nuevas las iniciativas para empoderar a los pueblos originarios en el uso de sus respectivas lenguas, desde instancias muy diversas, incluidas las universidades. Hay que anotar el precedente constituido por Nora England en colaboración con la Academia de las Lenguas Mayas de Guatemala y el PLFM (England, 1990), además del Proyecto para la Documentación de las Lenguas de Mesoamérica, liderado por Terrence Kaufman (Kaufman et al., 2001). Ahora bien, el modo de operar en la lingüística tradicional y, por lo general, en los ámbitos académicos, pone trabas inesperadas a las posibilidades que ofrece la tecnología en la actualidad. La tendencia a fabricar plataformas cerradas en Internet para inspirar seguridad a los equipos de investigación y garantizar la privacidad de los datos archivados desconoce la peculiar naturaleza de la web social.

No se están aprovechando las oportunidades que ofrecen las plataformas abiertas: el entorno de aprendizaje (PLE) donde han surgido y se han expandido los nuevos géneros de comunicación digital, tanto las redes como los medios sociales, de modo que sean los propios hablantes quienes se conviertan en documentadores de su lengua. La consistencia de los géneros digitales en textos multimodales facilita la comprensión holística del discurso en contextos completamente autónomos con respecto a la intencionalidad de los

analistas.

La tecnología lingüística, además de analizar, permite sintetizar el ingente cúmulo de datos (*Big Data*) que circulan por las redes y se archivan o se depositan en la nube. La “web semántica” (3.0, 4.0, etc.) se ha servido de las herramientas proporcionadas por la lingüística: el estudio de los argumentos y las redes temáticas, la semántica cognitiva o el análisis prosódico. Sin embargo, la colaboración con grandes corporaciones como Apple o Google, e incluso con los desarrolladores de software libre (vinculados con Firefox), se ha limitado a un conjunto de lenguas que cuentan con cifras millonarias de internautas y, por tanto, aseguran una rentabilidad muy amplia a los inversores en el mercado de la nueva publicidad en línea. En consecuencia, las comunicaciones en lenguas originarias pasan desapercibidas durante el trasiego de datos; lo cual no deja de tener ciertas ventajas en un universo dominado por un Gran Hermano con multitud de ojos: el Panóptico. Ahora bien, lo que carece de interés para las empresas transnacionales resulta extraordinariamente atractivo para quienes se preocupan por el desarrollo intrínseco de las lenguas minorizadas o amenazadas. A semejanza de los nativos digitales, podríamos hablar de una nueva generación de lingüistas nativos digitales. De igual manera que se tienden redes de colaboración entre lingüistas y desarrolladores de software libre, así como con los creadores de aplicaciones útiles para la traducción y el entendimiento mutuo en las redes, es perfectamente posible y real que ocurra en el ámbito específico de las lenguas originarias.

Nos encantaría pronosticar que las universidades, las agencias públicas, las ONG internacionales o la UNESCO se convertirán en mediadores para que se cumplan tales expectativas, de acuerdo con una lógica intrínseca a los derechos humanos. Sin embargo, que el deseo se haga realidad depende de que la chispa de la cooperación se encienda gracias a un principio activo: los movimientos sociales y, en nuestro caso, los movimientos que propugnan la autonomía y la autogestión de los pueblos originarios. En otro lugar (cfr. Martínez Sánchez, 2017) hemos narrado con cierto detalle el testimonio de Donato García (2015), maestro autodidacta de Tu'un Savi en la comunidad de Santa Inés Zaragoza (Oaxaca); a su vez vinculado con las actividades de la *Ve'e Tu'un Savi*: la academia mixteca surgida al calor del movimiento indígena mexicano. Otros ejemplos a seguir son los constituidos por el proyecto “Activismo digital en lenguas indígenas” de Global Voices, o bien el proyecto [Mozilla Nativo](#), iniciado por una comunidad abierta de “usuarios, traductores, desarrolladores, activistas e interesados en los proyectos de Mozilla en lenguas nativas”.

4.2. Medios digitales para la revitalización de las lenguas: proyecto Ndatiaku

Las posibilidades que ofrecen las TIC a la educación formal bilingüe e intercultural ya han sido aprovechadas por lingüistas y educadores mexicanos, como demuestra de manera ejemplar el equipo coordinado por la profesora Frida Villavicencio en el CIESAS de México DF (Villavicencio y Salgado, 2012). Ahora bien, la incidencia de las nuevas tecnologías es todavía mayor en las variadas dimensiones del aprendizaje informal, expandido y ubicuo.

Por lo que se refiere al *Tu'un Savi* y al *Ñuu Savi*, la pretensión de colaborar con su revitalización a través de las redes sociales, que caracteriza al *proyecto Ndatiaku*, encontró una acogida que superaba nuestras expectativas entre personalidades destacadas en el proceso emancipador del pueblo *Na Savi*, pero también entre centenares de internautas. Sin duda, la fluidez con que hemos ido recorriendo etapas solo fue posible en la medida que habíamos roto el protocolo de las relaciones coloniales entre europeos que graban o toman notas sobre hechos exóticos y pueblos que deberían sentirse orgullosos de ser retratados.

Durante el primer año de trabajo, organizamos videoconferencias con el maestro Gabriel Caballero Morales, autor del primer Diccionario panmixteco (2008) y miembro destacado de *Ve'e Tu'un Savi*, por ser uno de los más esforzados activadores del proceso de normalización (Caballero Morales, 2014); con Jaime García Leyva (2014), quien, además, asumió el proyecto como propio y participó en la organización de las Jornadas sobre el Desarrollo del *Tu'un Savi* (2014), junto con el abogado, historiador y activista por los derechos de los pueblos originarios Francisco López Bárcenas. En los encuentros virtuales participaban con frecuencia nuestros amigos Ofelia Pineda y Onésimo Cruz Mejía, ambos líderes de la revitalización lingüística en sus respectivas regiones. Pudimos disfrutar platicando con Parastoo Anita Mesri, especialista prestigiosa en derecho indígena (Mesri, 2014); con Emily John Martin, quien, sin ser lingüista profesional, se había implicado en la promoción del *Tu'un Savi* en Washington y había fabricado, junto a los migrantes, las herramientas necesarias para facilitar el aprendizaje de la lengua con una organización del *Ñuu Savi* en la región (Tiburcio y John, 2014). Las Jornadas de Desarrollo del *Tu'un Savi* (Jornadas Na Savi, 2014) se organizaron como un evento presencial y virtual a la vez: un espacio de reflexión sobre la lingüística revitalizadora y un acontecimiento de la memoria intercultural, en contradicción con proyectos neocoloniales como los iniciados por los fastos del V Centenario en 1992.

Aunque probamos a crear perfiles en varias redes sociales de ámbito internacional (Pinterest, LinkedIn, Youtube, Twitter), la comunidad de Facebook [Ñuu Savi](#) se convirtió en foco de reunión virtual, hasta superar el millar de usuarios, con una dinámica totalmente autónoma. Por supuesto, también participamos en otras comunidades ya existentes, como [Cultura e Historia de Ñuu Savi y Tu'un Savi](#), creada por Onésimo Cruz, que ronda los dos mil miembros. Al año siguiente, el proyecto se amplió para convocar a especialistas en revitalización de otras lenguas originarias, por lo que se creó la comunidad [Pueblos originarios](#), en la que interviene un grupo de personas preocupadas por hacer visibles las culturas indígenas en la red y por utilizar los medios digitales para su generación. Tenemos mucho que agradecer a Victoriano de la Cruz (2015), destacado propagador e investigador del náhuatl, y a Patricia López, revitalizadora de las lenguas mayas, puesto que ambos estuvieron ofreciendo talleres en Sevilla.

Desde hace un año, a través de Ofelia Pineda, hemos conocido y participado en la organización Rising Voces / [Global Voices](#), que se dedica a poner en contacto a activistas digitales para fortalecer sus capacidades en una red internacional de cooperación. Han organizado, hasta el momento, dos

encuentros de [“Activistas digitales en lenguas indígenas”](#) y se dedican a promover proyectos de revitalización por medio de las redes sociales, entre los que se ha incluido el proyecto *Ndatiaku* y, también, los [talleres etnodramáticos](#) de Antonio Guerra (cfr. Guerra, 2015), reseñados por nuestro amigo Netzahualcóyotl López (2016). Además, tuvimos la oportunidad de entrevistarnos con el investigador e infatigable activista mayense, Genner Llanes-Ortiz (2016), que coordina el programa [“Lenguas Indígenas: una red de activistas digitales en América Latina”](#); además de las investigadoras Karla Avilés y Cynthia Montaña ([Ndatiaku](#), 2016).

Sin embargo, el terreno mejor abonado para promover la revitalización del *Tu'un Savi* es la música en línea difundida por Youtube, que cuenta con decenas de creadores y decenas de miles de canalizadores y seguidores en línea, gracias al vodcasting o videocasting. Las formas de *Yaa Savi* se han diversificado como resultado de las experiencias migratorias: [El Rapero de Tlapa](#), Gonzalo Candia Moreno; *Una Isu*, Miguel Villegas Ventura ([“Mixteco es un lenguaje”](#)); o Lil Woax ([“Soy un mixteco”](#)) manifiestan con orgullo su identidad *Na Savi* por medio del rap. En otros casos, ha sido el fruto de una elaboración y una renaturalización, como los [Sones](#) y [Jarabes](#) Mixtecos del grupo de rock Noesis (Huajuapán de León), basados en estilos tradicionales de la Guelaguetza oaxaqueña.

Jaime García Leyva ha estudiado, desde 1997 hasta hoy, los cambios en los estilos musicales desde una perspectiva etnográfica y empática con las culturas juveniles: “la cumbia, los corridos, la bachata, el reggaetón que se adopta entre los gustos de la población juvenil, además del rock, el ska, el rap, el hip hop y sonidos alternativos provenientes de las urbes del interior del país y el extranjero” (García Leyva, 2010). Durante las Jornadas *Na Savi*, nos regaló una síntesis de sus investigaciones sobre la transculturalidad de *Yaa Savi*, la autoafirmación de la identidad, el relato de la experiencia migratoria o la denuncia y la crítica del racismo en *Tu'un Savi*. “La música está transformando las formas de expresión de los jóvenes *Na Savi*, pero también está revalorando, revitalizando y expandiendo la música, la cultura, el pensamiento y las canciones del *Na Savi*. Además, la utilización de la lengua materna va creando mayor vinculación e interacción entre los radicados en las comunidades indígenas, con los que estaban fuera de la población, tanto en la frontera como en el extranjero” (García Leyva, 2015). La difusión de *Yaa Savi* a través de Youtube no se limita a los nuevos estilos, sino que ha provocado una verdadera explosión de músicas tradicionales: la chilena ([Órgano Digital y los Únicos de Atenango](#)), las bandas de viento y/o cuerda (con la calidad extrema de la [Orquesta Pasatono](#)), los grupos de *Yaa Ndavi*, enraizados en el estilo que puso en boga [Leónides Rojas](#); *Yaa Si'i* (música alegre: cumbias de [Kimi Tuvi](#)). En abril de 2016 dedicamos una sesión a asomarnos al taller de creación del grupo *Yaandavi Kings* en casa de Ofelia Pineda, aunque sea apenas un comienzo en la fascinante tarea de documentación sobre la música en *Tu'un Savi* (*Yaandavi Kings*, 2016). Otro motivo de esperanza visible es que la creatividad del *Ñuu Savi* se comunique a través de los medios digitales en forma de recreaciones de la tradición cultural: poesía (Ofelia Pineda) y etnodrama (Antonio Guerra), cortos en *Tu'un Savi* ([Ita Yuyu](#), de Rafa de Villa Magallón; [Itanuni](#), de Felipe Santiago),

animaciones ([Flechador del cielo: origen de los mixtecos](#), por Yan García; [Vikó Savi](#), por Antonio Guerra, Ofelia Pineda, José Luis Romero Debernardi y Ángel Coronado, inspirados en el Códice Apoala) o videoclips ([El maromero](#), elaborado conjuntamente por la Orquesta Pasatono, Carlos González Sariñana y Alejandro Strauss); reconstrucciones de la memoria histórica en documentales: [El fuego y las cenizas](#) (2012), impresionante obra colectiva dirigida por Francisco López Bárcenas; o también los largometrajes *Espiral* (2008) o *La Tirisia* (2014), ambos de Jorge Pérez Solano y en castellano. Tanto *Espiral* como *La Tirisia* reflexionan y denuncian la necesidad de comprender las culturas originarias desde una perspectiva de género, en el contexto de las migraciones que alejan a los hombres hasta los Estados Unidos. De otra manera, las luchas de las mujeres *na savi*, asumidas a lo largo de su vida por Hermelinda Tiburcio Solano (Tiburcio y John, 2014), han revelado el derecho a decidir sobre sí mismas y el destino colectivo de los pueblos en igualdad con los varones; así como las ventajas de su empoderamiento para el conjunto de la comunidad. Se puede objetar que los proyectos de documentación y revitalización de las lenguas originarias perderían el aura de objetividad científica, si asumieran los objetivos de los movimientos sociales más vigorosos en su ámbito. Si compartimos las demandas de autonomía política, seremos acusados de injerencia por quienes las rechazan. Si asumimos la perspectiva de género, de modo que las mujeres se hagan visibles y audibles en igualdad con los varones, podemos tropezar con impedimentos al tratar con “autoridades” machistas.

Sin embargo, la experiencia demuestra que los tabúes se elevan o se desmoronan, en razón de lo que hagan los seres humanos, quienes los sostienen, o bien los someten a crítica y proponen otros cánones. Las culturas son construcciones simbólicas, susceptibles de interpretación y recreación por distintos agentes: grupos sociales, géneros o generaciones. Un ejemplo difícil de superar: para sorpresa de muchos, no solo habrá una candidatura del Consejo Nacional Indígena en las próximas votaciones a la Presidencia de México, sino que la autoridad será una mujer.

Bibliografía

- Barriga-Villanueva, Rebeca (2008): “Miradas a la interculturalidad: El caso de una escuela urbana con niños indígenas”. *RMIE*, 13, 39, 1229-1254.
- Barroso, Gabriela (2009): “Migración y espacios de reproducción social en La Montaña”. En PUMC y SAI, *Edespig*, México, SIPIG-UNAM, 344-345.
- Bayer, Osvaldo et al. (2017): “La guerra del desierto”, portal web. [<http://elortiba.org/guedes.html>] (14-04-2017).
- Casa Lamm (2012): “Historia. Memoria de un pasado presente”. [<http://www.casalamm.com.mx/index.php/conoce-casa-lamm/casa-lamm/historia>] (14-04-2017).
- Caballero Morales, Gabriel (2008): *Tutu Tu'un Nñuu Savi. Diccionario del idioma mixteco*. Huajapan de León, Universidad Tecnológica de la Mixteca.

Caballero Morales, Gabriel (2014): Videoconferencia con Gabriel Caballero. En *Ndatiaku Tu'un Savi*. Videoblog. [<http://dicciomixteco.wix.com/ndatiaku>] (14-04-2017).

Canabal Cristiani, Beatriz (2005): "La población migrante de la montaña de Guerrero y sus ámbitos de reproducción social". En López Arturo, León y Rodrigo Pimienta Lastra (eds.), *Migración, poder y procesos rurales*. México, Plaza y Valdés / UAM, 79-108.

Chávez Chávez, Jorge (2003): *Los indios en la formación de la identidad nacional mexicana*. Ciudad Juárez, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.

Cruz, Victoriano de la, 2015: "Curso sobre lengua y cultura náhuatl". En *Ndatiaku Tu'un Savi* [<http://dicciomixteco.wix.com/ndatiaku>] (14-04-2017).

Dehouve, Danièle (1994): *Entre el caimán y el jaguar: Los pueblos indios de Guerrero*, Historia de los pueblos indígenas de México. México, INI / CIESAS, 2002.

Dehouve, Danièle (2001): *Cuando los banqueros eran santos: Historia económica y social de la provincia de Tlapa*. Chilpancingo, UAG.

Dehouve, Danièle (2006): "Historia del municipio en la Montaña". En Dehouve, D., Aline Hémond y Víctor Franco Pellotier (coord.), *Multipartidismo y poder en municipios indígenas de Guerrero*. México, CIESAS-UAG, 97-146.

Dehouve, Danièle, Roberto Cervantes Delgado y Ulrik Hvilshoj (2004): *La vida volante: Pastoreo trashumante en la Sierra Madre del Sur, ayer y hoy*. México, Jorale / UAG.

Díaz Couder, Ernesto (2009): "Diversidad lingüística". En PUMC y SAI (2009): *Edespig*, México, SIPIG-UNAM, 81-104.

Dosil Mancilla, Francisco Javier (2010): "La construcción de las identidades en México: ¿y los indígenas?". En González Monfort, Neus y Joan Pagés, *La construcció de les identitats i l'ensenyament de les Ciències Socials, de la Geografia i de la Història*. Barcelona, UAB, 73-84.

England, Nora (1990): "Lengua y definición étnica entre los mayas de Guatemala". *Mesoamérica*, 22, 311-322.

García García, Donato (2015): *Vamos a aprender mixteco*, app de Manuvo para Android e IOS, Laboratorio Digital, CCEMx. [<http://ccemx.org/labciudadania/category/vamos-a-aprender-mixteco/>] (14-05-2017).

García Leyva, Jaime (2010): "Trashumantes: Bandas de viento, rock, rap y hip hop en La Montaña de Guerrero". *Huellas mexicanas. El sitio de los migrantes mexicanos en Estados Unidos*: [<http://www.huellasmexicanas.org/revista/transhumantes.-bandas-de-viento-rock-rap-y-hip-hop-en-la-montana-de-guerrero-primera-parte>] (14-04-2017).

García Leyva, Jaime (2014): Videoconferencia con Jaime García Ndika'a, el Jaguar. En *Ndatiaku Tu'un Savi*. Videoblog [<http://dicciomixteco.wix.com/ndatiaku>] (14-04-2017).

García Leyva, Jaime (2014): "Música, identidad e historias de retorno y emprendimiento social". *Jornadas sobre el Desarrollo Sostenible del Nuu Savi: el factor lingüístico-cultural*, Universidad de Sevilla, 18 de octubre de 2014. [<http://dicciomixteco.wix.com/jornadasavi>] (14-04-2017).

García Leyva, Jaime (2016): *Na Savi: gente de la lluvia*, México, Conaculta.

- Glockner Fagetti, Valentina (2006): *De la Montaña a la Frontera: Identidad, Representaciones Sociales y Migración de los Niños Mixtecos de Guerrero*. Puebla, Universidad de las Américas (tesis de licenciatura): [\[http://catarina.udlap.mx/u_dl_a/tales/documentos/lac/glockner_f_v/index.html\]](http://catarina.udlap.mx/u_dl_a/tales/documentos/lac/glockner_f_v/index.html) (14-04-2017).
- González Chávez, Lilián (2009): "Redes de movilidad, migración y nuevos espacios de reproducción social". En PUMC y SAI (2009): *Edespig*, México, SIPIG-UNAM, 315-350.
- Gudynas, Eduardo (2011a): "Más allá del nuevo extractivismo: transiciones sostenibles y alternativas al desarrollo". Fernanda Wanderley (coord.), *El desarrollo en cuestión. Reflexiones desde América Latina*. La Paz, OXFAM y CIDES UMSA.
- Gudynas, Eduardo (2011b): "Buen vivir: germinando alternativas al desarrollo". *América Latina en Movimiento*. ALAI, 462 (feb. 2011). [\[http://www.alainet.org/active/48052\]](http://www.alainet.org/active/48052) (14-04-2017).
- Gudynas, Eduardo (2013): "Extracciones, extractivismos y extrahecciones: Un marco conceptual sobre la apropiación de recursos naturales". *Observatorio del desarrollo*, CLAES, 18. [\[http://extractivismo.com/wp-content/uploads/2016/06/GudynasApropiacionExtractivismoExtraheccionesOdeD2013.pdf\]](http://extractivismo.com/wp-content/uploads/2016/06/GudynasApropiacionExtractivismoExtraheccionesOdeD2013.pdf) (14-04-2017).
- Guerra Arias, Antonio, 2015: *Estoy aprendiendo la palabra de bienestar: Kutù'và yu tu'ún va'á. Iniciación etnodramática*. Universidad Complutense de Madrid (tesis doctoral). [\[https://drive.google.com/open?id=0B8AyGFKSOIa2WUp0YIRienlyNjQ\]](https://drive.google.com/open?id=0B8AyGFKSOIa2WUp0YIRienlyNjQ).
- Guerra Arias, Antonio, 2016: "Los etnodramas de la lluvia y de la sanación". En *Ndatiaku Tu'un Savi* [\[http://dicciomixteco.wix.com/ndatiaku\]](http://dicciomixteco.wix.com/ndatiaku) (14-04-2017).
- Jornadas Na Savi (2014): *Jornadas sobre el Desarrollo Sostenible del Ñuu Savi: el factor lingüístico-cultural*, Universidad de Sevilla, 17-19 de octubre de 2014. [\[http://dicciomixteco.wix.com/jornadasavi\]](http://dicciomixteco.wix.com/jornadasavi) (30-04-2017).
- Kaufman, Terrence et al., 2001: "Project for the Documentation of the Languages of Mesoamerica (PDLMA)", University of Albany [\[http://www.albany.edu/anthro/maldp/\]](http://www.albany.edu/anthro/maldp/) (14-04-2017).
- Kearney, Michael (2004): *Changing Fields of Anthropology: from Local to Global*. Lanham, Rowman & Littlefield.
- Lastra, Yolanda (2015): "Los hablantes de chichimeco jonaz a través de la Historia". *UniverSOS*, 12, 9-41.
- Llanes-Ortiz, Genner, 2016: Entrevista con Genner Llanes sobre activismo digital en lenguas originarias, en *Ndatiaku Tu'un Savi* [\[http://dicciomixteco.wixsite.com/ndatiaku\]](http://dicciomixteco.wixsite.com/ndatiaku) (14-04-2017).
- López, Netzahualcóyotl (2016): "Talleres etnodramáticos con títeres de sombras". En *Rising Voices*, 30-04-2016. [\[https://rising.globalvoices.org/lenguas/2016/04/30/juego-etnodramatico-con-titeres-de-sombra/\]](https://rising.globalvoices.org/lenguas/2016/04/30/juego-etnodramatico-con-titeres-de-sombra/) (14-04-2017).
- López Bárcenas, Francisco (2012): *El fuego y las cenizas: Los pueblos mixtecos en la Guerra de la Independencia*. México, INALI / Centro de Orientación y Asesoría a Pueblos Indígenas.

[<http://www.lopezbarcenass.org/video/el-fuego-y-las-cenizas-video>] (14-04-2017).

López García, Ubaldo (2007): *Sa'vi: Discursos ceremoniales de Yutsa To'on (Apoala)*, Leiden, Leiden U.P. (tesis doctoral): [<https://openaccess.leidenuniv.nl/bitstream/1887/12463/1/01.pdf>] (14-04-2017).

Martínez Sánchez, Joaquín J. (2012): "Ña yuvi nu iyo na yuvi: Geografía e historia del territorio indígena en la Montaña de Guerrero". *IV Coloquio de la Mixteca: Economía y Recursos Naturales de los pueblos mixtecos: del periodo precolombino al mundo globalizado*. México, CIESAS, 2012. Disponible en "Mundo vital del Ñuu Savi en Guerrero, Méx.". *Lengua y cultura del pueblo na savi (Ñuu Kuatyi: Guerrero, Méx.)* [<http://tuunsavi.weebly.com>] (14-04-2017).

Martínez Sánchez, Joaquín José (2015): *La lengua mixteca en la Montaña de Guerrero: la identidad amenazada de un pueblo migrante*. Alicante, Servicio de Publicaciones. [<https://drive.google.com/file/d/0B-Xpjb1p9uDN2NTUmJYeDZNR2M/view?usp=sharing>] (14-04-2017).

Martínez Sánchez, Joaquín J. (2015b): "Memoria recuperada. Comentario a Yolanda Lastra". *UniverSOS*, 12, 47-54.

Martínez Sánchez, Joaquín J. (2017): "¿Por qué deberían contribuir los investigadores a la revitalización de las lenguas?". *Simposio sobre Lenguas Amerindias*, Salamanca, CEISAL, junio 2016. Revisado para publicación en *Onomázein*.

Mesri Hashemi-Dilmaghani, Parastoo Anita (2014): Videoconferencia, *Ndatiaku Tu'un Savi*. Videoblog. [<http://dicciomixteco.wix.com/ndatiaku>] (14-04-2017).

Nemecio Nemesio, Isabel Margarita (2005): *Migrar o Morir: El dilema de los jornaleros agrícolas de la Montaña de Guerrero*. Tlapa, Centro de Derechos Humanos de la Montaña "Tlachinollan".

Pérez Castro, Tiburcio (2015): "Plática con Tiburcio Pérez Castro". Videoblog. [<http://dicciomixteco.wix.com/ndatiaku>] (14-04-2017).

Pineda Ortiz, Ofelia (2012): "Entrevista sobre la muerte y el señor de la lluvia en la Mixteca", *Ndatiaku Tu'un Savi*. Videoblog. [<http://dicciomixteco.wix.com/ndatiaku>] (14-04-2017).

Pineda Ortiz, Ofelia (2014): *Curso sobre la lengua (tu'un savi) y la cultura del Ñuu Savi*, Universidad de Sevilla, *Ndatiaku Tu'un Savi*. Videoblog. [<http://dicciomixteco.wix.com/ndatiaku>] (14-04-2017).

Pineda Ortiz, Ofelia (2017): "La extracción cultural en los pueblos originarios: pérdida de la identidad y del idioma". Enlace al texto en [Google Drive](#) (14-04-2017).

Proyecto *Ndatiaku* (2016): "¿Cómo revitalizar una lengua originaria por medio de las redes sociales?". *Simposio sobre Lenguas Amerindias*, Salamanca, CEISAL, junio 2016. [<http://dicciomixteco.wixsite.com/ndatiaku/>] (14-04-2017).

Sen, Amartia (2007): *Identidad y violencia: la ilusión del destino*. Buenos Aires, Katz, 2007.

Sennett, Richard (2000): *La corrosión del carácter: Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Barcelona, Anagrama.

Stannard, David (1992): *American Holocaust: The Conquest of the New World*. Oxford, Oxford University Press.

Thornton, Russell (1987): *American Indian Holocaust and Survival: A Population History Since 1492*. Oklahoma City: University of Oklahoma Press.

Tiburcio Solano, Hermelinda y Emily John Martin, 2014: “Uvi na sií na ndikii na tu'u Na Savi: Hermelinda xii Emily” en *Ndatiaku Tu'un Savi* [<http://dicciomixteco.wix.com/ndatiaku>] (14-04-2017).

Tlacinollan (2010): *Informe XVI: Luchas para construir el amanecer de la justicia*. Tlapa, CDHM Tlacinollan.

Tlacinollan (2016): *Júba Wajíin: Una batalla a cielo abierto en la Montaña de Guerrero por la defensa del territorio y de la vida*. Tlapa, CDHM Tlacinollan. [<http://www.tlacinollan.org/wp-content/uploads/2016/07/J%C3%9ABA-WAJ%C3%8D%C3%8DN-Una-batalla-a-cielo-abierto-en-la-Monta%C3%B1a-de-Guerrero-por-la-defensa-del-territorio-y-la-vida.pdf>] (14-04-2017).

Villavicencio Zarza, Frida y Eva Salgado Andrade (2012): “Las lenguas indígenas y las tecnologías de la información y de la comunicación”. *Revista Internacional de Lingüística Iberoamericana*, 19, 149-165.

Villela Flores, Samuel (2011): “De La Montaña a Manhattan: procesos migratorios en la Mixteca-Nahua-Tlapaneca de Guerrero”. En Nolasco, Margarita y Miguel Ángel Rubio (coord.), *Movilidad migratoria en la población indígena de México. Las comunidades multisociales y los nuevos espacios de interacción social*, vol. 1, INAH, México, 189-266.

Yaandavi Kings (2016): “Yaandavi Kings: Ñuu Tiaxin, Oaxaca”. En *Ndatiaku Tu'un Savi*. Videoblog. [<http://dicciomixteco.wix.com/ndatiaku>] (14-04-2017).

Wallerstein, Immanuel (1974-1999): *El moderno sistema mundial, I. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI; II. El mercantilismo y la consolidación de la economía-mundo europea, 1600-1750*, Madrid, Siglo XXI, 1979; *III. La segunda era de gran expansión de la economía-mundo capitalista, 1730-1850*, Madrid, Siglo XXI, 1999.

Zuckermann, Ghil'ad and Monaghan, Paul (2012): ‘Revival linguistics and the new media: Talknology in the service of the Barngarla language reclamation’. *Proceedings of the sixteenth conference of the Foundation for Endangered Languages: Language Endangerment in the 21st Century—Globalisation, Technology & New Media*. Auckland, New Zealand, 119-126.