

ESTUDIOS DE CULTURA OTOPAME

5



Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Antropológicas
México 2006



Ilustración de portada tomada del *Códice de Huamantla*.

Primera edición: 2006

© 2006, Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Antropológicas
Ciudad Universitaria, 04510, México, D. F.

ISSN: en trámite

D.R. Derechos reservados conforme a la ley
Impreso y hecho en México
Printed in Mexico

LOS OTOMÍES DE LA SIERRA.
PALABRA CERCANA, PALABRA COLECTIVA

ALFREDO ZEPEDA GONZÁLEZ* Y PEDRO RUPERTO ALBINO**

**Fomento Cultural, A.C.*

***Radio Huayacocotla, Veracruz*

Hemos sido creados, se nos ha dado una boca
y una cara, hablamos oímos, pensamos y andamos;
sentimos perfectamente y conocemos
lo que está lejos y lo que está cerca.
Vemos también lo grande y lo pequeño,
en el cielo y en la tierra
(*Popol Vuh*. Tercera parte. Cap.II)

Estas notas se fueron tejiendo en las laderas de la Sierra Madre Oriental, donde se asientan los agravios y los abandonos, pero donde también retoña la fuerza de la vida del pueblo otomí, compartiendo los horizontes y el murmullo de los ríos con los nahuas y los mazapigní. Vienen de la palabra de los propios ñuhú, palabra cercana, palabra colectiva.

Siempre nos preguntamos de dónde renace la fuerza de estas comunidades y pueblos para resistir activamente, desde la propia raíz, frente a la conspiración neoliberal del exterminio. Caminando sobre sus propias huellas vamos descubriendo respuestas al lado de la vereda, entre las papatlas y los sabinos.

Todo va junto y todo tiene su lugar. La palabra inmediata y compartida es el mecate que va hilvanando los acuerdos, los compromisos, la solidaridad, el pensamiento común, la fiesta y el rito, sobre la trama de la comunidad, para fortalecer organización, saberes antiguos y nuevos, para que la montaña tenga futuro.

Georges E. Sioui, el académico hurón, recuerda que su madre Éléonore, guía espiritual del clan de la Gran Tortuga, decía bien que la palabra es la más poderosa medicina, que puede todo: destruir o hacer vivir (Sioui 1994).

La metáfora de la palabra colectiva

Al atardecer, el sol se posa lento sobre el cerro de Ayotuxtla mientras el cielo se incendia con el resplandor rojo sangre. De este lado de la barranca Faustino Bonilla, al regreso del trabajo, observa como avanza la sombra por las curvas del arroyo, al fondo de la ladera. Con el machete en la mano derecha aproxima sus pasos al grupo de casas alineadas en la loma de la comunidad otomí de El Pericón. El humo que escapa de la cocina flota sobre el techo de cartón, al lado de su casa. Ya sentado frente a la mesa diminuta, el hombre empieza a rebajar el pancle de tortillas. Cucharea los frijoles, mientras le cuenta a Nemesia, su esposa, de los yedros y los cebollines que ya están madurando enredados en la milpa. Al terminar, estira los brazos para alcanzar a Tomás, de tres años, y lo descansa sobre sus piernas, mientras ella enjuaga los platos en la cubeta.

Al rato oscurece. Faustino sale a la puerta y comprueba que los demás ya se juntaron frente a la casa de Xua Luis, debajo del tejocote. La penumbra del foco colgado afuera del portal los alcanza. Los Herculano, los Tomás, los Reyes y los Fernando se alinean sentados en el reliz de la lomita. La plática transcurre sin prisa. Hablan de los elotes que ya maduran en la milpa, de la vaca del Celestino que está por parir, de Cirino que anda haciendo trampa para comprar el terreno de Beto Trejo asignado en la tierra comunal, de los jóvenes que se han estado yendo a Nueva York, de la faena del viernes para chapolear el fondo común, de las presiones del gobierno para que la comunidad acepte el programa Procede, del café que se quedó sin cosechar en la matas, por falta de precio. La luna que se va elevando ya tarde, a un lado del cerro del Brujo, los encuentra todavía en la conversación.

Este ritual vespertino, repetido en las tardes de los días, después de los trabajos cotidianos, cuando el tiempo se detiene, es la metáfora de la palabra colectiva que se reparte para hacerse conocimiento común en la comunidad indígena.

La misma palabra se amplifica el día de la faena, el trabajo común de la comunidad. Al terminar la tarea, nada forzada, porque al mismo tiempo es convivencia, las autoridades ya tienen preparados los temas que fueron introducidos sutilmente en la plática, mientras los machetes iban limpiando los matorrales del fondo común. La palabra colectiva se formaliza de nuevo, en la terraza junto a la tienda comunitaria, no para discutir, sino para ir tomando los acuerdos. De nuevo todos escuchan, y la palabra se va completando hasta terminar con un acuerdo. El acuerdo es más fuerte cuando más gente opina.

Pero el que mejor opina es el que mejor sabe escuchar. Hablar y escuchar van juntos. Por eso dicen los ñuhú que hay tres maneras de hablar. Una cuando quieres que te escuche el que está junto. Otra para que te escuche un grupo. Y otra, transgrediendo el volumen de la voz, cuando no quieres que te escuchen, porque no quieres escuchar.

La palabra para vivir de acuerdo

Más solemne es la reunión especialmente convocada para un acuerdo importante, como puede ser el nombramiento para un cargo. Nunca se empieza a la hora señalada. La gente va llegando y comentando del asunto, como sin proponérselo. Se puede pensar en los que pueden servir en el cargo, pero no se publican los nombres. Alguno toca tangencialmente el tema, pero sin dar un parecer definido. La asamblea comienza cuando se junta la mayoría, que no es la mitad más uno, sino cuando se calcula que ya no llegarán más, y cuando ya se mira un grupo suficiente para que se aprecie que los acuerdos tomados tendrán fuerza para ser respetados. Cuando ya todos están reunidos y se escuchan las propuestas, las voces empiezan a cruzarse. Cinco o seis hablan al mismo tiempo, pero sin levantar la voz. Es el ejercicio intensivo de escuchar a varios a la vez, porque más importante es que todos opinen, que guardar turnos para hablar. Al poco las voces se van acallando. La autoridad descansa de atender y, luego de una pausa, explica el acuerdo. Puede ser que al principio haya habido opiniones mayoritarias; pero a base de decir y escuchar, la opinión de pocos puede cambiar la apreciación inicial del acuerdo, sin estridencias. Hace años, en una importante asamblea de la comunidad mazapigni (tepehua) de El Mirador se planteaba la forma de su constitución, en las tierras recién recuperadas. Parecía que el acuerdo enfilaba hacia la adopción de la forma social de ejido, pero el valor de las razones que se fueron entretejiendo en palabra colectiva terminó en un acuerdo fuertemente consensado de constituirse en la forma jurídica de Bienes Comunales.

El acuerdo puede no ser unánime, pero es suficiente cuando el ánimo colectivo percibe un consenso suficiente como para que la decisión se respete en adelante. Después se podrá comentar que el acuerdo no se cumple, pero nunca se cuestionará el acuerdo mismo. Por eso no se entiende el concepto de votación. Los votos van a manifestar un número definido de gente que no está de acuerdo. El que abiertamente algunos se opongan dejará una tensión que va a seguir aflorando en la comunidad. Por eso el sistema de los partidos políticos y la ley agraria, que tratan de dirimir las

diferencias a base de votaciones, dividen fuertemente a la comunidad, y peor cuando el voto es secreto.

La palabra cercana en la comunidad

En las comunidades indígenas, la palabra es cercana e inmediata. Los ñuhú (otomíes) tienen por lo menos cuatro verbos para indicar lo que es el decir inmediato Ña, Ma, Xi, Ena. Y muchas expresiones concretas para expresar la palabra colectiva: Gur pu tzu ña (llenar al otro de palabras), Man ba hña (tener entre todos una palabra unida), Tengu di pah mu (como se sabe por todos). Porque la relación comunitaria es anterior al individuo. El concepto mismo de individuo no se entiende, si no es como parte de una comunidad concreta a la que se pertenece por nacimiento o por adopción. Para los ñuhú existe la palabra hombre, mujer, niño y las de toda la red de los parentescos, que distingue por ejemplo, juadá (hermano mayor) de cü (hermano); pero no existe la palabra persona, sino más bien se conoce la expresión “gente”. Distinto de la cultura occidental, donde la persona se dice ante todo de un individuo abierto a la llamada dimensión social, y donde la pertenencia a una comunidad corresponde a un imaginario difuso. Puede pensarse en lo que hoy se entiende en la sociedad modernizada por comunidad educativa, comunidad de base, comunidad religiosa, comunidad intelectual. Iván Illich lo consigna en blanco y negro:

Hoy pensamos en los demás como gente con fronteras. Nuestras personalidades están tan desconectadas de los demás como lo están nuestros cuerpos. La existencia como algo internamente distante de la comunidad es para nosotros una realidad social, algo tan obvio que ni siquiera podríamos pensar en desear que no fuera así (Illich 2002).

La palabra oral y la escrita

La palabra en las comunidades indígenas de la Sierra Madre Oriental sigue siendo sobre todo oral. Y, como los acuerdos, así también la memoria y la tradición. Las historias se mantienen por más de un siglo y, para los tiempos más largos, permanece la memoria convertida en mitos, que son historias completadas con símbolos concretos para entender la vida. Los mitos pueden pasarse en clave de cuentos de animales, que bien entienden los hombres verdaderos. Porque con la tradición oral se recibe también el espíritu de los abuelos, que aun al morir transmiten a los que todavía sobran en este mundo la herencia de su sabiduría. Así le sucedió a Aurelia de la

Cruz, la de Pie de la Cuesta. Contó que ella nació y creció y por allí anduvo. Oyó el consejo de sus padres; luego se casó, y hacía tortillas e iba a la leña, pero no le llegaba el pensamiento (*otó n phenî*); pero luego de que murieron sus padres, sintió claramente que le llegó el pensamiento y el espíritu de ellos, y ya pudo comprender que su esposo era como su papá y ella como la mamá de él, y conoció mejor el rumbo de su camino.

La palabra escrita es de hace poco y, en contraste con la palabra hablada, su uso se limita a escribir recados para enviar. Y recientemente, ahora que la vida se complica por la multiplicación de conflictos, se escriben actas breves para recordar las sentencias de los jueces comunitarios o para prevenir el olvido de acuerdos controvertidos. Hasta hace veinte años, en las comunidades de la sierra todavía se reconocía a alguien el cargo especializado de “hacer papeles”, de la misma índole que el oficio de tocar el violín en las ceremonias de la costumbre, ambas tareas respaldadas por una vocación revelada en sueños. Porque el papel tiene su propia historia en la tradición otomí. La expresión *di* o *tsucua* (pintar o hacer un papel) evoca el uso original del lenguaje del papel, que es el de las figuras recortadas (*hém̄m̄i*) de los dioses y los señores de la naturaleza, en el papel amate, de corteza de jonote (*bopotza*) martillada. Es el papel sagrado, herencia de los otomíes de la sierra para el mundo. Quien recorra las calles de San Pablito Pahuatlán, en la sierra norte del estado de Puebla, va a escuchar todo el tiempo el golpeteo de las pequeñas placas de metal que modelan las hojas de corteza remojada. Ésta es la única comunidad que puede hacer el *tsucua tza* porque solamente ella recibió el espíritu para fabricarlo.

Un recado se puede hacer en papel, pero una invitación o un anuncio importante han de hacerse con palabra inmediata. No puede entenderse que se invite a los padrinos de un bautismo por medio de un recado o llamando por teléfono. Aunque haya que viajar, o subir montañas para decirla, la palabra directa es necesaria para pedir un favor que implique un costo o un trabajo grande para el otro, con su espacio ritual dentro de una conversación larga.

No existe en otomí, al igual que en otras lenguas indígenas, el sustantivo comunicación, del verbo comunicar, sino solamente expresiones concretas, referidas a la palabra que se comparte o se pasa, como *n'tohpa hu n'tsangua* (pasarse los mensajes de uno a otro). Puede pensarse que, aun en las lenguas europeas, el empleo de la palabra comunicación entra en el uso cotidiano para denotar la relación a distancia. La costumbre sigue en las comunidades de gritar de cerro a cerro o de prender leña verde para saber por la voz o por el humo que cada quien está trabajando tranquilo en el lugar de su

milpa. La gente ya no recuerda cuándo empezó el uso de elevar los papalotes con el mismo fin, ni cuándo los mayordomos comenzaron a lanzar los cohetes para llamar a la gente a la comida de la fiesta. En algunas comunidades de la sierra la radiodifusora se llama *Dex ia bu* (la que oye o espía de lejos).

El Dios de cerca y de junto

La relación directa e inmediata envuelve también la concepción del Dios. Se diría que el Dios está más en la tierra que en el cielo. La polaridad cielo-tierra es asimétrica. La tierra no es solamente paisaje que se contempla, es la madre que brota la vida de su vientre con fuerza de Dios. La vida nació en el monte, en la cueva, donde se formó el hombre y la mujer y los vientos y la semilla. Se puede entender que el Dios ande en el cielo (*bu pu ma hëtsi*), o en los vientos de arriba, donde también se mueven los difuntos; pero para la gente, el Dios está ante todo en el monte, en la tierra, así como la vida y el corazón del maíz nacen desde abajo.

La convicción del Dios cercano está naturalizada, con una concreción más viva que en la cultura europea. Un campesino otomí no se pregunta mucho cómo encontrar a Dios, o cuál es su experiencia del Dios, o cómo comunicarse con Dios. El Dios es el que anda por allí, por la milpa, por el camino y donde circula la palabra, cuando la gente se junta. Es el Dios que los náhuatl llaman Toteotzi, *tlen ixcatzi itstoc ica tojuanti*: El Dios de cerca que está junto a nosotros, el Dios de cerca y de junto. Los tseltales lo pueden nombrar como *te mach'a ay nananix a* (el que está de por sí). Los ñuhú lo miran como el abuelo vestido de manta (*ia xitá*, o *la dā k'ei iohu*, o *bondā*), con su morral, su sombrero viejo, sus huaraches, o sin zapatos, ajeno totalmente a la efigie hierática del pantocrátor. El Dios puede entenderse humilde, y corresponde al concepto que un otomí honesto tiene de sí mismo: un otomí es un *yō'ia*, un pobre, como el *ia xitá* (viejo pobre, a la letra, podrido), que sabe pedir perdón sin reivindicarse grande ni rico como los terratenientes (*m'ab'ha*). Obviamente este concepto no tiene que ver con el de “baja autoestima” que hoy se describe en los manuales de auto ayuda. El Dios puede pensarse asociado con el Señor del Monte, que no se muestra visible, pero que siempre está allí cuidando los acahuales, los temazates y los armadillos, de los que es dueño.

Desde esta experiencia de Ojá en la cercanía de la tierra, los indígenas recibieron ecuménicamente a Jesucristo, al pobre Jesús que hace milpas milagrosas, hijo de María la experta, como mujer completa, en cuidar a su hijo y en hacer las mejores tortillas. Porque sólo inculturado podía en-

tenderse al Jesús que desmañadamente presentaron los misioneros. En la tierra junta con el cielo también se agita la batalla con el diablo, el que invitó a Jesús a la fiesta del carnaval para allí intentar atraparlo. Es con el demonio con quien el Dios y los hombres han de negociar en toda la envoltura del universo (*xim hōi*). Porque el demonio es una fuerza a la que hay que complacer para aplacar. En esta cosmogonía, el sol es un dios que recorre el día mirando a la tierra para saber lo que hace y dice cada gente y cuidar a todos los seres vivos con el calor, ordenando las nubes. También la Serena, la deidad femenina, vive allí, en las pozas del río Vinazco, entre cerro Gordo y El Naranjal, cuidando el agua que nace en la montaña, controlando la fuerza de los vientos y castigando a los que pescan con cohetes y con veneno, para que las acamayás no se acaben y ajusten para toda la gente.

Desde la mitad del mundo

La comunidad, puesta a la mitad del mundo, es el lugar de la palabra inmediata para de allí relacionarse en amplio con todos los vivos, las plantas, los animales, la gente y el Dios que, más que distinguirse por géneros y especies, se identifican en la vida misma. La comunidad está en el quinto punto, el que junta el corazón del cielo con el corazón de la tierra, al centro de las cuatro esquinas del mundo, como los saben también los mayenses y los quichés. Los otomíes lo objetivaron en el símbolo del palo de las águilas (*t'ok xini*) que suben a la mitad del cielo para luego bajar a la tierra y que hoy conservan los totonacas con el nombre de palo volador.

En la comunidad de Tzicatlán insisten en que los de La Mirra hablan un otomí diferente, en que cada comunidad tiene sus costumbres. Aunque sea la misma lengua y las estructuras colectivas y modos de ser se correspondan, afirmar la distinción es una manera de marcar la identidad inmediata, desde la cual la comunidad se puede abrir hacia toda la humanidad desde un reconocimiento de iguales. Los indígenas zapatistas del EZLN han reiterado todo el tiempo este modo de identidad y apertura, convertido en estrategia. Los días del fuego abrieron el tiempo a los años de la palabra, para que los pueblos diferentes pudieran encontrarse, tomar los acuerdos y trabajar juntos en consensos que no se rompen.

Es una historia que traemos desde antes los pueblos indígenas. Por eso cuando se ha tomado el acuerdo, no importa que vengan de diferentes pueblos. Aquí están los tseltales, los tsotziles, los cho'les trabajando juntos. Para nosotros no es un obstáculo el que se hablen lenguas diferentes. Pode-

mos comunicarnos y decir una palabra y hacer trabajos no solo para una comunidad o para un municipio, sino disponerlos para todo México y para todo el mundo. Construir algo que sirva para todos, pues (video *Revista Rebeldía* 2004).

La comunidad está en el centro del mundo. Los ancianos ñuhú dicen que más allá de la tierra conocida está un mar. Los lugares lejanos, otros estados, ciudades o países de los que solamente se escucha el nombre en las noticias, están del otro lado de las aguas; así Irak, Perú, Canadá, Carolina del Norte, Colombia, Estados Unidos de Norteamérica, Afganistán, Nueva York. En los lugares a donde algunos han llegado a poner pie están los confines de la tierra, que primero se conocían ubicados en San Agustín Mezquitlán, la casa del Señor de los Milagros que se visita el segundo viernes de la cuaresma, y al sur en Teotihuacan, donde muchos van al corte de la tuna en el mes de agosto, y en Mbondó (la ciudad de México). Después se ensancharon hasta Zacatecas, donde vive el santo niño de Plateros y a San Juan de los Lagos, la tierra de la Sanjuanita.

La modernización desde arriba

Pero desde hace años, como un ruido de temblor que crece hasta las sacudidas de un terremoto, la modernización tecnológica y el neoliberalismo aniquilador se metieron sin pedir permiso en los territorios de los pueblos indígenas. A las banderas antiguas del dominio se añadieron las nuevas consignas de la exclusión y el despojo. En estos días, los pueblos de la sierra se enfrentan al reto más desconcertante de su historia, desde que Hernán Cortés vino a desbaratar Tenochtitlan. El programa Procede desmantela los territorios comunales, cada vez con mayor cinismo y prepotencia, a la vez que desconoce a las autoridades indígenas y a sus asambleas, mientras el Progreso rebautizado divide a los pueblos y reparte migajas de miseria. El complejo de leyes neoliberales pugna por garantizar a las transnacionales el botín privatizado a escala planetaria y a despecho de cambios de gobiernos.

¿Cómo seguir siendo comunidad en medio de la mal llamada globalización que más bien lo fragmenta todo? ¿Cómo no desbaratarse y perder lugar frente a los planes de exterminio? ¿Cómo ser modernos (los de hoy) sin ser arrasados por la modernización neoliberal?

Entraron las máquinas abriendo los cerros, emparejando las veredas y tumbando las papatlas, las mirras y los cedros rojos; y en el lugar de las raíces arrancadas se plantaron los postes de la luz eléctrica. Las calles y las

casas se iluminaron de noche y los radios ya no necesitan pilas. La mercancía dinero se convirtió en la más importante para pagar el servicio y los transportes y la oferta de necesidades nuevas que llegan a diario en las camionetas de los placeros. Las carreteras ayudaron para ya no cargar tanto a los enfermos de loma en loma, al tiempo que se convertían en compuertas para dar salida a los hombres desde las cañadas de La Florida y Pie de la Cuesta hasta al *nan guadí* (al otro lado).

La dispersión comenzó hace nueve años, cuando los de El Papatlar se juntaban a escuchar las historias de los primeros que llegaron hasta Nueva York, en las conversaciones vespertinas sin fin. El azoro de los más jóvenes iba creando en sus mentes el imaginario de los restaurantes y los *carwash*, donde dicen que la gente gana ocho veces lo que un peón en los potreros de Amaxac. Pronto, los teléfonos celulares, aun con los precios por llamada más caros del país, fueron dando con la casa de Julián Orozco, el coyote michoacano que vive en Phoenix.

De Ayotuxtla ya se han ido más de doscientos, de los mil quinientos de la comunidad. Aunque regresan a los dos o tres años, muchos se van de nuevo. La emigración ha puesto a prueba la relación comunitaria y la palabra de los que hablan al mismo tiempo que se miran. El saber todo de todos en la comunidad se disuelve. El trueque de trabajos entre compañeros por mano vuelta y el descanso colectivo ordenado por la lluvia se convierte en jornadas de doce horas en el lavado de carros, de noche o bajo la nieve. No da tiempo a los que hallaron cuarto en el Bronx para visitar a los que viven en el barrio de Astoria. Pasaron de ser reconocidos de nacimiento, a ser tratados como ilegales perpetuos. La dispersión también es allá: de dos barrios de una ciudad pasaron a repartirse en decenas de pueblos en cuatro estados. La fiesta de santa Inés, del carnaval, de los elotes y de Todos Santos se suplantaron con la del *Halloween*, la del *Christmas* y la del *turkey*, que llaman el día de gracias. La lengua ñuhú ya sólo se puede hablar en el encierro de los apartamentos.

La palabra de la comunidad recreada en el exilio

Por otra parte, los que se van se llevan los hábitos del corazón colectivo que aprendieron toda la vida en la praxis de la comunidad. Lo que pasa en la sierra se sabe al detalle en Nueva York y viceversa: todos supieron el mismo día cómo se hizo la fiesta en El Pericón cuando inauguraron su capilla, como si allí hubieran estado. Al igual que todos se enteraron enseguida en Amaxac de que Rubén Juárez ya se andaba juntando con las pandillas del

Bronx. Naturalmente se recrea el trabajo y la vida en común en los apartamentos de Queens, donde viven juntos por grupos. A la vez que intercambiando palabra y apoyo en la red de colectivos semejantes se reproduce el tejido de la comunidad propia. En Todos Santos, las pocas mujeres que se han ido se organizan desde la calle 149 hasta la avenida Basford para cocinar los tamales, aunque sean de maíz transgénico, para que no les falte su ofrenda a los difuntos. Al poco de estar, todos van construyendo en su mente el mapa de los lugares de trabajo, y circula sin periódicos la información socializada de las ofertas de empleo en los restaurantes griegos de la Roosevelt y con los jardineros guatemaltecos de Mahopac. La cooperación y el envío del dinero por *Western Union* de Manhattan a Phoenix para pagar el coyote de los que cruzan la frontera, están ensayados al detalle, para que nadie se quede colgado a medio camino. Y se mantiene el principio de la comunidad: todo es público, excepto las virtudes individuales, de modo que lo que concierne a uno, preocupa a todos. En el otro lado, la lengua ñuhú sigue siendo la palabra completa frente al inglés y el castellano, para resistir como los últimos de la fila.

Así, la herencia de ser comunidad y palabra cercana corre por la sangre aun en la lejanía y la dispersión. A Fausto Andrés de 17 años de edad, apenas llegado de Ayotuxtla hacía cinco meses a New Jersey para cortar tomates en los campos de Bridgeton, lo asaltó la muerte. Murió al instante, cuando el automóvil rumbo a su trabajo chocó contra un encino. El mismo día todos, desde Filadelfia hasta Yonkers, estaban enterados y tomaban el acuerdo para apoyar. Como un solo cuerpo todos los muchachos se movilizaron para hacer cooperación, al llamado de su hermano Marcelino, dos años mayor. Los teléfonos celulares se activaron sin descanso para pasar los mensajes en otomí, por Flushing Meadows, en New Rochelle, en Connecticut, en Lee, Massachussets, y por toda la ruta del North Train, de Fordham a Mahopac, de Brewster a Mount Kisko, de Golden Bridge hasta City Park. Durante seis días todos los de Ayotuxtla, de Tzicatlán y de Chila Enríquez colaboraron para juntar los tres mil quinientos dólares que cobró la funeraria por arreglar el cuerpo de Fausto y enviarlo a Nueva York, y de allí en el avión hasta México. Y todavía sobró otro tanto para apoyar a la familia. Los más próximos acompañaron en relevos cada hora los avatares de Marcelino Andrés que sacaba fuerzas de su corazón apachurrado, brincando las barreras de la lengua, de la burocracia y de las distancias y descifrando las complicaciones del envío de los dineros. Los tres ejes operativos de la comunidad indígena: el acuerdo, el trabajo y la cooperación, brotaron como una milpa que crece en tierra preparada.

Desde la comunidad de Ayotuxtla, Julio, el hijo mayor de la familia, arropado con el consejo de las autoridades de su pueblo, organizó todos los preparativos para la recepción de su hermano y coordinó la comisión enviada para recoger su cuerpo en el aeropuerto de México, entre indescifrables trámites de aduanas y salubridades y para trasladarlo en la camioneta del ayuntamiento otomí hasta las montañas de la sierra en la noche lluviosa. Más de cuarenta lo esperaron parados en el lodo para cargar a Fausto a las dos de la mañana por veredas de vértigo, desde la Cruz del Camino. La luna los cuidó con su penumbra a través de la niebla, hasta el borde del espinazo del diablo, a la puerta de la comunidad. Todas las ceras se encendieron para velarlo y Allí, el que sabe el rezo de los difuntos, acompañó la procesión hasta el cementerio junto a la capilla, en la loma oriente de la comunidad, con todos los hombres y mujeres sin que nadie faltara.

Parece como si los pueblos indígenas hubieran decidido jugar el reto de los tiempos adversos, plagado de riesgos, en la guarida misma de los que traman los planes de etnocidio con su banco mundial y sus fondos monetarios.

Aquí y en el otro lado resisten las comunidades con la fuerza de comunicarse los saberes en la palabra compartida, con la maestría en la construcción de redes y colectivos, con la experiencia de mirar los tiempos largos y rompiendo fronteras y obstáculos sin detenerse a pedir credenciales o licencias.

No hay nada más subversivo que este *nosotros*, eso comunitario donde cada quien vale porque completa y coteja a los otros, porque en un ámbito así la reconstrucción continua del sentido político, social, cotidiano y sagrado de una lengua (de una cultura, de una comunicación, de las relaciones) se actualiza de continuo y permite menos el secuestro que del sentido hace el poder. Es la comunidad un ámbito de traducción confiada y continua que resiste la pérdida del sentido compartido (Vera Herrera 1995: 95).

La sociedad de los anónimos puede todavía mirar de cerca el lugar de sus antiguas raíces, aún no arrancadas y escudriñar en lo invisible de las décadas y los siglos para conocer con el corazón cómo sufren la sobrevivencia los pueblos ancestrales y para aprender las lecciones de la resistencia y de la autodeterminación.

Bibliografía

ILlich, Iván

2002 *En el viñedo del texto*, Fondo de Cultura Económica, pp. 36.REVISTA *REBELDÍA*

2004 El fuego y la palabra, video, México.

SIOUI, GEORGES E.

1994 *Les hurons-wendats. Un civilización méconnue*, Les Presses de L'Université Laval, Quebec, p. xi.

VERA HERRERA, RAMÓN

2005 Diario *La Jornada*, La urgencia de las muchas lenguas, Suplemento Ojarasca, núm.95. México, marzo, pp. 7.