



INTELECTUALES,
MEDIADORES Y
ANTROPÓLOGOS.
LA TRADUCCIÓN Y LA
REINTERPRETACIÓN DE LO
GLOBAL EN LO LOCAL

Mónica Martínez Mauri
Eugenia Rodríguez Blanco
(Coordinadoras)

7

CIENTÍFICOS, ARTISTAS Y NAHUAHABLANTES EN MILPA ALTA (DF, MÉXICO), O CÓMO “FORJAR PATRIA” FUE TAMBIÉN “FORJAR ETNIA” (1910-2005)

PAULA LÓPEZ CABALLERO

CERI – Sciences Po

Una mañana, discutiendo con mis compañeros del curso de náhuatl al que asistía en Santa Ana Tlacotenco (Milpa Alta, DF)¹, Andrés, un joven del pueblo, sostenía apasionadamente lo siguiente: “como en Santa Ana no hay ni hubo influencia española, la lengua que hablan los abuelos es más auténtica que el náhuatl que aquí nos enseñan, que en realidad fue recopilado y transformado por los frailes” en el siglo XVI. Esta fue la primera noticia que tuve de lo que más tarde se revelaría como una celosa competencia de conocimientos entre dos grupos de nahuahablantes de la localidad: los “clásicos” –defensores del náhuatl del siglo XVI- y los “tradicionales” –defensores del náhuatl contemporáneo de Santa Ana. ¿Cómo entender esta disputa por la autoridad para definir el náhuatl auténtico? ¿Quién o quiénes pueden definir esta autenticidad? ¿Por qué en Milpa Alta existe esta pluralidad de voces para hablar del náhuatl? ¿Qué está en juego para los actores involucrados en estas discusiones?

Para responder a estas preguntas, exploraré las distintas posiciones que tres generaciones de nahuahablantes de Milpa Alta han adoptado hacia los especialistas universitarios en el tema a lo largo del siglo XX. Ello me permitirá reflexionar, sobre el papel que los milpaltenses y su origen nahua jugaron en la formación de un modelo nacional de “indianidad” y a su vez la influencia que este modelo tuvo sobre la etnicidad milpaltense. Siguiendo las propuestas de autores como

¹ Milpa Alta es una de las 16 circunscripciones (*delegación*) del Distrito Federal (DF), la capital del país. Tres características principales hacen de Milpa Alta una localidad singular: (1) 90% del territorio de Milpa Alta es rural y la producción agrícola (nopal) es altamente redituable. (2) El territorio es poseído colectivamente y presenta una continuidad en sus fronteras por lo menos desde el siglo XVII. (3) Milpa Alta fue visitado por un gran número de antropólogos que definían a la población como *Herederos de los Aztecas*, según un criterio lingüístico.

Michael Herzfeld (2004) o Bruce Kapferer (2000), me concentraré en los usos que hacen los actores de los lenguajes oficiales, reformulándolos y actualizándolos y los beneficios que de ello obtienen. Así, a diferencia de los trabajos más conocidos sobre intelectuales indígenas en Latinoamérica (por ejemplo Natividad Gutiérrez, 2001), que presentan las relaciones entre la ideología oficial nacionalista y la cultura indígena de manera antagónica, aquí trataré de complejizar el esquema, mostrando un caso en el que la retórica oficial y la etnicidad no son necesariamente excluyentes. Con estas interrogaciones busco mostrar que la posición ocupada por los intelectuales indígenas – en tanto que intermediarios – es una excelente entrada para reflexionar sobre la formación misma de las categorías étnicas y su articulación con la retórica nacionalista.

1. LA DEFINICIÓN DE “LO INDÍGENA”: ANTROPÓLOGOS, LINGÜISTAS Y ARTISTAS EN MILPA ALTA

Al terminar la guerra de Revolución (1910-1917), la necesidad de “crear” una nación homogénea que fuera más que su simple expresión geográfica era prioritaria para las élites políticas e intelectuales del país. La guerra había dejado un país destruido y reducido a un cúmulo de facciones regionales que buscaba la secesión o que estaban controlados por caudillos, sin ninguna adhesión al Estado federal. Además, los Estados Unidos habían violado dos veces el territorio nacional entre 1910 y 1920 (Alan Knight, 1990). Entre otros factores, esta situación explica el ferviente nacionalismo que caracterizó a la ideología oficial posrevolucionaria desde los años 1920.

Erradicar las fronteras internas del país parecía la única estrategia para crear una nación sólida. Para ello, entre otras políticas estatales se elaboraron dos doctrinas sociales que debían “forjar patria”, como explícitamente lo llama Manuel Gamio, uno de sus iniciadores: la ideología del mestizaje y el indigenismo. En este esquema ideológico, la diversidad y la autonomía de los grupos indígenas, valorados como fuente de originalidad para la nación, aparecían también como una amenaza a su integridad y a su cohesión. El indígena pasó entonces a ser origen de la nación y grupo social que había que integrar gracias a la modernización y el mestizaje. Esta integración se haría fundada en

conocimientos científicos que permitirían planificar mejor la asimilación de los grupos étnicos, respetando y valorando sus especificidades culturales. Este indigenismo oficial guiará las acciones del Estado hacia los grupos indígenas hasta aproximadamente 1980, en estrecha colaboración con los antropólogos².

La producción etnográfica sobre Milpa Alta fue realizada con este trasfondo ideológico. El conjunto de textos producidos por universitarios y artistas permite examinar, en concreto, cómo se esbozó la alteridad indígena, cómo fue integrada al paisaje nacional y qué papel jugaron los milpaltenses en dicha elaboración.

Los primeros textos universitarios que existen sobre Milpa Alta datan de principios de siglo. En 1911 y 1912, Franz Boas, fundador de la antropología norteamericana, trabaja en dicha localidad recopilando cuentos y mitos (Boas, 1912, 1920; Boas y Haeberlin, 1924; González Casanova, 1920; Ramírez Castañeda, 1912). La única mención a la localidad trata de explicar los orígenes de la riqueza cultural de Milpa Alta: según este equipo de antropólogos, los primeros habitantes habrían sido “familias de nobles aztecas que habían huido del sitio de Tenochtitlan con sus riquezas y sus servidores después de la conquista” (Ramírez Castañeda, 1912: 352). Sin embargo, no se ofrecen las pruebas de dicha afirmación.

Poco después, durante los años 1930, el lingüista norteamericano Benjamin Lee Whorf (hipótesis Sapir-Whorf) publica varios trabajos sobre la lengua náhuatl de Milpa Alta (1937, 1946). En ellos, este investigador establece un vínculo directo entre la Milpa Alta contemporánea y el mundo prehispánico a través de la lengua náhuatl – lo cual en la época casi equivalía a decir la “cultura” en vista de la importancia que la lengua tenía para definir a un grupo étnico – pues en esta localidad, siglos de colonización no habrían traído grandes cambios lingüísticos. También Robert Barlow (1918-1951), lingüista y antropólogo llevó a cabo investigaciones en Milpa Alta. Su principal preocupación era reunir documentos en náhuatl, tanto del siglo XVI como contemporáneos.

² Múltiples han sido las críticas dirigidas a esta política de la cual los indígenas fueron « objeto, no actores ». Ver entre otros Roger Bartra, 2003; Cinthia Hewitt, 1988; Alan Knight, 1990.

Pero la primera etnografía completa sobre Milpa Alta data de los años 1960, redactada por William Madsen (1960). Este antropólogo norteamericano pasó dieciséis meses en Milpa Alta, entre 1952 y 1953 para recabar “información sobre los descendientes contemporáneos de los Aztecas” (*ibidem*: viii). Siguiendo los lineamientos de su maestro Robert Redfield, Madsen prueba que Milpa Alta es una “comunidad folk”. La realidad observada es para este antropólogo, la prueba viva que atestigua de la grandeza de la civilización azteca perdida irremediamente en el resto de México.

La segunda etnografía de Milpa Alta fue redactada por Rudolf van Zantwijk, un lingüista holandés que llegó a la región para profundizar sus conocimientos de náhuatl en 1957 (Zantwijk, 1958, 1960). La singularidad más visible de su interpretación consiste en el “descubrimiento” de un grupo dentro de la sociedad milpaltense que el investigador llama “herederos de los Aztecas”. Esta élite milpaltense se caracteriza por un nivel excepcionalmente “puro” y elaborado del náhuatl que hablan. Sobre esta base, Zantwijk concluye que esta élite es en realidad heredera de los nobles y comerciantes que habrían huido de Mexico-Tenochtitlan al momento de la conquista (500 años antes) y que él llama “la flor cultural del viejo imperio” (Zantwijk, 1958: 54).

A través de estos trabajos universitarios, los pobladores de Milpa Alta “se convirtieron” en “herederos de los Aztecas”, la encarnación topográfica de la autenticidad prehispánica, fuente y origen de la nación mexicana, según la retórica oficial. El valor y la legitimidad de la diferencia cultural de esta población quedaban así “oficialmente” asociada al imperio prehispánico. Milpa Alta “se integraba” a la nación, ocupando un lugar exclusivo y valorado.

2. LUZ JIMÉNEZ: ICONO DE LA “ESENCIA” INDÍGENA DE LA NACIÓN

Desgraciadamente, los nombres de las personas que trabajaron con estos antropólogos se han perdido con el tiempo. Existe, sin embargo, una excepción. Varios estudiosos, en particular los lingüistas de los años 30, trabajaron con una misma informante, una mujer del pueblo

de Santa Ana Tlacotenco llamada Luz Jiménez de quien existen numerosos testimonios (Su verdadero nombre fue Julia Luciana Jiménez). También será la informante de otro investigador mexicano, Fernando Horcasitas, con quien colaborará entre 1948 y 1965. El resultado de esta “colaboración” será publicado tres años después de que Luz Jiménez falleciera en un accidente de tránsito. Se trata de una recopilación de relatos autobiográficos que L. Jiménez contó en náhuatl, transcritos por Horcasitas y traducidos al español por ambos. De ahí la polémica sobre la autoría de la obra ya que el antropólogo casi no intervino en sus contenidos (Fernando Horcasitas, 1989).

El éxito de este trabajo ha sido notable, traducido al inglés y reimpresso múltiples veces. En él, Luz Jiménez cuenta la vida de su pueblo antes de la Revolución: las peregrinaciones, las celebraciones religiosas, la vida cotidiana de los hombres y las mujeres a principios de siglo; habla también de la llegada de los zapatistas a Milpa Alta y de la violencia de la guerra en esta región.

Significativamente, el prefacio de *De Porfirio Díaz a Zapata...* fue redactado por Miguel León-Portilla, historiador y principal especialista del mundo náhuatl prehispánico.³ M. León Portilla insiste en la cercanía entre la civilización azteca (prehispánica) y el mundo que Luz Jiménez transmite en sus cuentos: “...la imagen de los hechos narrados alcanza, a veces, una fuerza expresiva comparable a la de otros textos indígenas del siglo XVI, como aquellos en los que se conservan los relatos aztecas de la conquista” (Horcasitas, 1989: 9). Once años después, en 1979, Horcasitas publicó una nueva compilación de relatos de Luz Jiménez, dándole, esta vez, el estatus de autora y no solamente el de informante (Fernando Horcasitas, 1979).

La figura de Luz Jiménez es interesante también por el papel que jugó en la formación de una iconografía de la indianidad mexicana. De hecho, pocas modelos deben haber tenido tal impacto en el proceso de construcción de una imagen oficial del “Indígena” como esencia de la nación. Debido a la violencia de la guerra de Revolución en Milpa Alta, Luz Jiménez huyó de Milpa Alta para refugiarse en el centro de

³ Entre muchos otros trabajos, es autor de la primera compilación de relatos aztecas sobre la conquista, *La visión de los vencidos* (1959), así como un trabajo fundador sobre la “cosmovisión nahua”: *La filosofía náhuatl* (1956).

la ciudad de México. Para subsistir, trabajó de modelo en las nuevas escuelas de arte al aire libre. Ahí la conoció el pintor Jean Charlot quien la haría su modelo. Le siguieron Fernando Leal, Orozco, Siqueiros y Tamayo. Desde 1923, Diego Rivera también la tomó como modelo para los murales del edificio de la Secretaría de Educación Pública (SEP), la Escuela Nacional de Agronomía de Chapingo (1924-1927), del Palacio de Hernan Cortéz convertido en museo (1929-1931) y las del Palacio Nacional (1929-1935, 1945). Los fotógrafos Edward Weston y Tina Modotti también trabajaron con ella, así como los escultores encargados de realizar los monumentos emblemáticos de la época: el monumento a la Revolución, el monumento a Álvaro Obregón, el parque México y muchos otros. En todas estas obras artísticas, Luz Jiménez aparece para representar una belleza indígena, una especie de “quintaesencia” del alma indígena, más que una persona de carne y hueso.

La mirada que universitarios y artistas dirigen a Luz Jiménez exalta su herencia indígena, lo que ellos percibían como alteridad y que subliman como la singularidad fundadora de la nación. Su voz es capturada y transmitida como un testimonio escapado del desaparecido mundo prehispánico. Su figura es estilizada para representar a “lo indio” a todos los indios, haciendo de Doña Luz una especie de “icono” nativo, indígena.

Casi sobra decir que en este proceso de sublimación de una esencia indígena la participación de esta mujer fue más bien pasiva, como representación y no como representante. A pesar de sus múltiples colaboraciones con los distintos investigadores que visitaban Milpa Alta, el papel otorgado a Luz Jiménez consistió en “informar” a dichos investigadores. La mediación de estos últimos parecía entonces inevitable, aún si, como en el trabajo de Horcasitas, éste se limitó a transcribir, organizar y conseguir la publicación del texto.

Representación del ideal indígena, Luz nunca fue la autora de ninguna de estas obras, ni en náhuatl ni en artes plásticas, de tal forma que su nunca logró vivir de sus conocimientos. Tanto su voz como su imagen necesitaron de la representación hecha por los intelectuales nacionales para ser vista o ser oída. Ser un “icono” de la “indigeneidad” no se tradujo en una mayor independencia económica para ella ni en un más

alto nivel de estudios – deseo que Doña Luz manifestara en varias ocasiones

3. LOS INTELLECTUALES DE MILPA ALTA: EL CLASICISMO COMO ESTRATEGIA

Al mismo tiempo que antropólogos y artistas idealizaban la “indigeneidad” de los milpaltenses, el uso del náhuatl disminuía día a día, en vista de las intensas políticas estatales de hispanización. De tener un uso cotidiano, el náhuatl en Milpa Alta fue adquiriendo un uso más estético o folklórico (recitales de poesía o de declamación; cursos de náhuatl; cuentos y mitos). Sin embargo, contrariamente a los objetivos perseguidos por dichas políticas –la integración nacional– y contrariamente a los criterios lingüísticos utilizados por los antropólogos para definir a un grupo étnico, este “decaimiento” del náhuatl no significó la desaparición o la disolución de la etnicidad de los milpaltenses. Años después, las generaciones siguientes de milpaltenses empezarán a apropiarse el lugar que los universitarios les asignaron y empezarán a “refuncionalizar” las categorías con las que se les percibe y el lugar que ocupan en la topografía de la nación. La vida de la categoría de “herederos de los Aztecas” no se limitó a los textos universitarios. Milpa Alta como referencia de la autenticidad prehispánica no sólo fue útil para el discurso oficial y el empeño estatal de “forjar patria”.

Puesto que se afirmaba que había “identificación” –en su sentido más literal– entre los Aztecas precolombinos y los milpaltenses contemporáneos, esta filiación podía exhibirse para posicionarse en conflictos políticos⁴. Pero la riqueza de la herencia prehispánica también es central en el surgimiento de grupos de especialistas locales en lengua náhuatl, dedicados al trabajo de recuperación, traducción, escritura y promoción de esta lengua. En ambos casos, el valor y la autoridad de estas acciones reside, para los actores involucrados, en su vínculo casi sanguíneo con la “gran civilización” prehispánica.

⁴ Esta “herencia” prestigiosa fue adelantada, por ejemplo en las negociaciones políticas con la principal autoridad de la ciudad de México o con las instancias federales durante el movimiento campesino que surgió en Milpa Alta en los años 1970. Ver, entre otros Alicia Eguiluz, 1972; Joaquín Galarza, 1982; Iván Gomezcézar, 2005; Paula López, 2007.

Conocí a Concepción Mirón, uno de los traductores nahuahablantes más conocidos de México, durante mi trabajo de campo, cuando investigaba sobre las asociaciones culturales de Milpa Alta. Nuestro primer encuentro tuvo lugar durante una entrevista que le hicieron un grupo de jóvenes milpaltenses para un documental y a la cual me habían invitado a asistir.

Durante la entrevista, C. Mirón parecía particularmente relajado y natural, como acostumbrado a hablar sobre su vida: sus orígenes campesinos y pobres, los primeros pasos en la secundaria de la región, la hispanización radical que conoció en la escuela pública y finalmente el “redescubrimiento” del náhuatl como una manifestación cultural valiosa. Tras este primer encuentro siguieron varias entrevistas más. Siempre me citó en el Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional (UNAM), en donde, a pesar de no ser asalariado de dicha institución, ocupa una posición como asistente privilegiado de uno de los principales historiadores y especialistas del mundo nahua prehispánico. También lo acompañé algunas veces a Milpa Alta y seguí de cerca la organización de varios eventos culturales alrededor del náhuatl a su cargo.

Según su historia de vida, C. Mirón y otros tres jóvenes de Santa Ana Tlacotenco, decidieron seguir hablando náhuatl a pesar de las severas consignas de castellanización que dominaban en la época.⁵ Todos ellos continuaron estudios en la Escuela nacional de maestros sin dejar de lado su lengua materna, que siguieron practicando con la publicación de un periódico local en lengua náhuatl, a pesar de que muy rápido se confrontaron al hecho de que no sabían cómo poner por escrito una lengua que sólo conocían oralmente.

A finales de los años 1970, deciden ponerse en contacto con el profesor León Portilla. A partir de este encuentro, una colaboración muy activa se establecerá entre ellos. El historiador les enseñará a escribir en náhuatl, la gramática y otras reglas lingüísticas; por su parte, los nahua-hablantes participan desde entonces en el seminario universitario del profesor y colaborarán con él para traducir las fuentes clásicas del siglo XVI. Además, han publicado un número

⁵ Van Zantwijk (1960: 40) los menciona en su etnografía sin asociarlos a la élite que constituye su principal objeto de estudio.

considerable de cuentos, leyendas o mitos en la revista internacional que dirige M. León Portilla (*Estudios de Cultura Náhuatl*) y han trabajado con investigadores extranjeros, en México y fuera del país. Durante los años 1980, C. Mirón se verá involucrado en la creación de una Asociación de Escritores en Lenguas Indígenas (AELI) y en 1995 recibe el “Premio Netzahualcóyotl de literatura en lenguas indígenas”, el más alto reconocimiento que el Estado otorga a los escritores indígenas.

La trayectoria profesional de C. Mirón también tuvo efectos sobre su entorno familiar. Su hermano menor hizo estudios universitarios en Ciencia política; el hijo de C. Mirón también estudió la licenciatura y la maestría en historia en la UNAM. Por último, su sobrino estudió sociología y continuó estudios de posgrado en la Universidad de California. Miguel León Portilla dirigió las tesis de los tres, especializados, desde sus diferentes disciplinas, en el estudio del náhuatl.

En Santa Ana Tlacotenco, el prestigio, reconocimiento y ascenso social de la familia Mirón no ha pasado desapercibido. Los rumores y rivalidades que existen desde generaciones atrás se acentúan con el desfase en cuanto a oportunidades y visibilidad que existe entre la familia Mirón y las demás. A pesar de estas tensiones internas, C. Mirón y los otros miembros de su asociación realizan varias actividades en la localidad para la difusión y promoción del náhuatl.

Desde hace veinte años un “Encuentro nacional de nahuahablantes” que se celebra anualmente en Santa Ana Tlacotenco y al cual asisten locutores de otras regiones del país, así como especialistas universitarios de esta lengua. Estos encuentros se llevan a cabo en la pequeña plaza central del pueblo durante uno o dos días. A lo largo de estas jornadas se presentan conferencias, declamaciones, cantos, cuentos y poesía en náhuatl.

La otra actividad es la Escuela de náhuatl de Tlacotenco. Todos los sábados por la mañana, estos traductores ofrecen cursos gratuitos de náhuatl en la biblioteca pública del pueblo. La asistencia es muy variada: habitantes del pueblo, jóvenes estudiantes de la ciudad o vecinos de otros pueblos. El curso de náhuatl es un espacio particularmente rico de elaboración continua de lo que es “la cultura”

náhuatl. Por falta de espacio aquí sólo retendré un aspecto de esta redefinición, en la que ellos insisten particularmente.

Para los traductores de Santa Ana es fundamental que la enseñanza del náhuatl se haga a partir del náhuatl llamado “clásico”, es decir, aquel que quedó fijado en las gramáticas y diccionarios redactados por frailes e indígenas a la vuelta de la Conquista, en el siglo XVI. Desde la perspectiva de C. Mirón y sus colegas, puesto que esas transcripciones son las más cercanas temporalmente al mundo prehispánico y puesto que fueron redactadas, en parte, por indígenas que habían vivido antes de la conquista, ese náhuatl es el más fiel al “verdadero”, aquel que existió antes de la llegada de los españoles.

Este “clasicismo” hacia su propia lengua materna, se inscribe dentro de un discurso oficial –la historia nacionalista establece que con la Conquista, el mundo indígena desapareció, y dentro de un discurso universitario y científico– al acordar más autoridad a las fuentes documentales que a su propio conocimiento empírico, por ejemplo. Pero también pareciera adherir a una mirada “universalista” hacia la cultura náhuatl puesto que, en última instancia, ésta formaría parte de algo como la “antigüedad clásica” de México, como lo serían Roma o Grecia para Europa. En este sentido, es notable que la mayoría de estos intelectuales combinen sus trabajos en náhuatl con el estudio de otras lenguas como el árabe, el griego o el japonés. Tal vez, en una búsqueda por afirmar la categoría en la cual sitúan su conocimiento: la de patrimonio de la humanidad.

Para C. Mirón y, en menor medida, para sus compañeros, el conocimiento de esta lengua ha constituido una manera de acceder al medio universitario e intelectual de la capital. A pesar de limitarse al campo, menos difundido, de la literatura indígena y de estar bajo la tutela de investigadores como M. León Portilla, C. Mirón logró forjarse una posición en la escena nacional e internacional.

4. LOS INFORMANTES DE LOS INFORMANTES SE REBELAN

El asunto del tipo de náhuatl clásico toma importancia en nuestra discusión porque fue el detonador de la polémica que abre y cierra este

artículo. Hace aproximadamente 7 años, un grupo de viejos nahuahablantes del pueblo reaccionó contra el grupo de C. Mirón. A decir de estos abuelos, casi todos campesinos sin mayor preparación escolar, llevaban varios años «trabajando para» estos intelectuales y para M. León Portilla, sin ningún tipo de crédito. Además, el grupo de C. Mirón devaluaba sus conocimientos y su cultura al corregir el náhuatl de la localidad.

Para los Huehues como ellos mismos se nombran, el hecho de “corregir” los localismos del náhuatl de Santa Anta significa desplazarlos del lugar jerárquico que según ellos merecen como portadores de la milenaria cultura náhuatl; la verdad sobre el náhuatl pareciera ser monopolio del grupo de C. Mirón. Como ya dije, para este grupo la principal autoridad en esta cuestión son los textos del siglo XVI y los especialistas que las han estudiado. Su punto de vista apela a un conocimiento histórico y científico que se inscribe dentro de los marcos que exige el discurso académico.

Al igual que el grupo de C. Mirón, los Huehues conciben el pasado prehispánico como la cuna, la matriz de la cultura y la lengua nahuas, pero a diferencia de aquellos, estos nahua-hablantes no perciben a la conquista ni a las épocas siguientes como una ruptura radical con respecto de aquel mundo. Digamos que, desde su postura, existe una continuidad directa entre el mundo prehispánico y el mundo al que ellos pertenecen. Y esta continuidad es posible debido a que ese pueblo supo conservarse marginal o independiente de las estructuras políticas externas que siguieron a la conquista.

En esta génesis, el lugar que ocupan estos abuelos campesinos es preponderante: son los guardianes directos de un saber antiquísimo. El argumento detrás de esta afirmación es que, finalmente, el náhuatl que sobrevive en Santa Ana no sólo es tan válido como el que pervive en los textos clásicos; es, incluso más auténtico que aquellos en vista de que existe una continuidad directa entre el mundo prehispánico y el contemporáneo gracias a la transmisión oral y sin intermediación de las tradiciones. En cambio, a decir de este grupo, el náhuatl de los textos del siglo XVI pasó por la intermediación de frailes no indígenas y la influencia del catolicismo.

Más allá de la validez o veracidad de esta versión, la posición que los Huehues defienden sitúa la autenticidad de su cultura al alcance de sus posibilidades. No se trata de un saber universitario y especializado; tampoco reconoce en su devenir las rupturas que establece la historia oficial, el pasado que controlan los grupos hegemónicos. Al contrario, la legitimidad de su náhuatl y de su cultura está dada por haber compartido la vida del pueblo, por ser originario de la localidad y tener ancestros que lo fueron igualmente; condiciones todas, cumplidas por este grupo de ancianos del pueblo. Esta visión les permite conservar el control sobre el pasado de su lengua y por lo tanto sobre la validez contemporánea de la misma.

Esta actitud muestra también que las reivindicaciones de este grupo no suceden en un vacío sino en un período de profundos cambios en la retórica oficial respecto de la pertenencia nacional y respecto de los indígenas. Así, sin querer establecer una causalidad directa, los Huehues “coinciden”, implícitamente, con las críticas que desde los años 1970 le han hecho universitarios e intelectuales al sistema de relaciones interétnicas fundado por el régimen posrevolucionario que dividía a la sociedad en indios y mestizos. En pleno siglo XXI, con el multiculturalismo como nueva retórica de modernidad y de fortaleza nacional, los Huehues se niegan a ocupar el lugar de “origen” sublimado de la nación. Ahora que la diversidad es vista positivamente, sus conflictos con los nahuahablantes que defienden el náhuatl clásico tienen cierta legitimidad en el espacio público, como la expresión de una “diversidad más” y como la búsqueda por participar de la nación como un grupo social actual, no como un vestigio – ciertamente valorado – del pasado.

Esta visión conlleva también un fuerte escepticismo actual hacia cualquier estudioso externo al pueblo. De hecho, durante mi estancia en Milpa Alta, sólo me dejaron participar en sus reuniones colectivas en donde la mirada grupal servía para controlar los flujos de información. Nunca aceptaron darme entrevistas en privado, a pesar de que insistí varias veces que mi tema de investigación no eran los mitos ni el idioma náhuatl y cualquier pregunta informativa de mi parte despertaba sospechas y desconfianza.

5. AUTENTICIDAD DEL PASADO, LEGITIMIDAD EN EL PRESENTE

Mi objetivo aquí ha sido mostrar las distintas formas en que universitarios, artistas y habitantes de Milpa Alta han interactuado y se han posicionado frente al otro. En este ejercicio he buscado reelaborar estas relaciones que generalmente han sido vistas como antagonicas.

Si entre 1930 y 1950 Luz Jiménez se convierte en una especie de ícono de la indigeneidad y de la aportación que dicha herencia puede hacer a la nación, el papel que juega en esta elaboración fue más bien pasivo. Su papel se limitó a proporcionar la “materia prima” a partir de la cual los antropólogos construyeron la categoría de “herederos de los aztecas” y los artistas el arquetipo del indígena mexicano. En esta relación, las élites intelectuales poseían la autoridad y el control para definir lo que era valioso y lo que no, lo que constituía la “verdadera” cultura náhuatl e indígena. Dicho valor estaba fundado en el vínculo, supuestamente intacto, entre la cultura indígena contemporánea y la prehispánica; criterio que reposaba sobre el conocimiento científico y los códigos que le son propios, ambos, fuera del alcance de esta “informante”.

Para las décadas de 1960 y 1970, surge el grupo de C. Mirón. Sus intereses y trayectorias revelan una nueva configuración de las posiciones entre milpaltenses y científicos. Con respecto de Luz Jiménez, estos “portavoces” de la cultura náhuatl juegan un papel más activo en la producción del conocimiento (publican, dan conferencias, sus nombres son reconocidos). Sin embargo, esta posición depende de su adhesión al esquema dominante de lo que es la cultura y la autenticidad: el vínculo con el mundo prehispánico tal y como está definido por el discurso oficial, es decir como un mundo perdido. Así, aunque ellos tampoco detentan la autoridad para establecer la autenticidad de su cultura, han logrado posicionarse cerca de aquellos que la definen: el medio universitario.

Por ello, ejercen, dentro de su pueblo, la autoridad científica que antes detentaban los antropólogos y lingüistas de la primera mitad del siglo XX. Se erigen como “validadores” o “expertos” del náhuatl auténtico, teniendo como principal criterio la proximidad con el náhuatl documentado en las fuentes del siglo XVI. Corregir los

particularismos locales del náhuatl de Santa Ana es la expresión de esta autoridad, que les permitiría saber cuál es el náhuatl “correcto” y cuál no.

Por último, el grupo de los Huehues, está en abierta disputa con la autoridad que defienden los universitarios y más aun los intelectuales de su pueblo, así como contra la definición que ellos hacen de la cultura auténtica. Este último grupo recurre a la autoridad que les da la “experiencia” de su cultura, la autoridad de “vivirla naturalmente”, según sus palabras. La posición que los Huehues defienden no acepta ninguna otra autoridad. Desde su perspectiva, el conocimiento residiría en la transmisión filial y por ese hecho, ninguna persona externa a la comunidad tiene acceso a ese conocimiento. Se opera entonces una mimesis entre la identidad de la persona y el conocimiento que puede producir.

La presencia de universitarios y artistas entre los habitantes de Milpa Alta se ha extendido a lo largo de varias décadas y sus efectos han ido cambiando con el tiempo: delinear una esencia indígena oficial, contribuir a la formación de grupos de intelectuales locales distintos, articulados u opuestos a los discursos universitarios, entre otras. En el caso de Milpa Alta, las huellas duraderas de estos especialistas han cumplido una doble función. Por un lado, las prácticas culturales de un lugar como Milpa Alta nutrieron, con la ayuda de antropólogos y artistas, la retórica nacionalista que sublimó al indígena como su esencia original. Pero también es posible afirmar que los discursos nacionalistas del Estado sobre la indigeneidad, lejos de desarticular formas de pertenencia y de identificación a nivel local (etnicidad), dio nuevas herramientas a los actores para alimentar y legitimar esos discursos de etnicidad.

Las trayectorias y posicionamientos de las tres generaciones de informantes milpaltenses y sus maneras de interactuar con universitarios y artistas muestra, efectivamente, que en el análisis y la comprensión de su actuar, no es posible hacer una distinción neta y precisa de “lo nacional” y “lo étnico” sino que ambas categorías son correlativas, ligadas en una relación dialéctica de mutua alimentación. Cabe entonces preguntarse qué tan generalizado es este fenómeno que, de manera clásica se ha pensado en un registro de antagonismo.

Sirva este estudio de caso de invitación para que futuros análisis antropológicos sobre los intelectuales locales conlleven un examen de la manera en que las fronteras sociales se negocian y se definen en la acción. Puesto que mediadores, estos intelectuales, traductores en el sentido fuerte del término, ocupan posiciones “fronterizas” (si cabe la metáfora espacial), entre los mundos que su intermediación conecta. He tratado de proponer aquí que en vez de considerar la separación entre esos mundos como un hecho dado de antemano, se analice como un proceso que se construye permanentemente, precisamente en la “intersección” que representan estos mediadores culturales.

BIBLIOGRAFÍA

- BARTRA R. (2003) *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*. Grijalbo, México.
- BOAS F. (1920) “Cuentos en mexicano de Milpa Alta, D.F., recogidos por Franz Boas y traucidos por José María Arreola”, *The Journal of American Folklore* 33, s.p.
- BOAS F. (1924) The Foktales in Modern Nahuatl, *Journal of American Folklore* XXXVII, 345-70.
- EGUILUZ A. (1972) *La Confederación de los Nueve Pueblos de Milpa Alta. Un caso excepcional en la historia de México*. UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales, Mexico.
- GALARZA J. (1980) *Codex de Zempoala: Techialoyan e705 manuscrit pictographique de Zempoala, Hidalgo, Mexique*. Mission archeologique et ethnologique française au Mexique, Mexico.
- GOMEZCÉSAR I. (2005) *Para que sepan los que aún no nacen... Construcción de la historia en Milpa Alta*, Tesis doctoral en Antropología social, Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa, Mexico.
- GONZÁLEZ CASANOVA P. (1920) “Cuento en mexicano de Milpa Alta, DF”, *The Journal of American Folk-lore* 33, 188-200.

GUTIÉRREZ CHONG N. (2001) *Mitos nacionalistas e identidades étnicas: los intelectuales indígenas y el Estado mexicano*. CONACULTA, IIS-UNAM, Plaza y Valdés, México.

HERZFELD M. (2004) *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State*. Routledge, New York.

HEWITT DE ALCÁNTARA C. (1988) *Imágenes del campo: interpretaciones antropológicas del México rural*. Centro de Estudios Sociológicos. El Colegio de México. México.

HORCASITAS F. (1979) *Los cuentos en náhuatl de doña Luz Jiménez*. Universidad Nacional Autónoma de México, México.

HORCASITAS F. and JIMÉNEZ L. (1989) *De Porfirio Díaz a Zapata: memoria náhuatl de Milpa Alta*. Universidad Nacional Autónoma de México Coordinación de Humanidades, México.

KAPFERER B. (2000 [1988]) *Legends of People, Myths of the State. Violence, Intolerance and Political Culture in Sri Lanka and Australia*. Smithsonian Institution Press, Washington and London.

KNIGHT A. (1990) "Racism, revolution and indigenismo. Mexico 1910-1940", in GRAHAM R. (Ed) *The idea of race in Latin America*, pp. 71-113. University of Texas Press, Austin.

LÓPEZ CABALLERO P. (2007) *Récits de fondation, catégories identitaires et disputes pour la légitimité politique à Milpa Alta, DF (XVIIe-XXIe siècles). Ethnographier l'État et historiciser l'ethnicité, 6 décembre 2007*, Tesis doctoral en Antropología social y etnología, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.

MADSEN W. (1960) *The Virgin's children. Life in an Aztec village today*. Greenwood Press, Westport, Connecticut.

RAMÍREZ CASTAÑEDA I. (1912) "El Folklore de Milpa Alta, D.F.", México, *International Congress of Americanists: Proceedings of the XVIII Session*, pp. 352-61, Londres.

WHORF B. L. (1937) "The Origin of Aztec Tl", *American Anthropologist* 39, 265-74.

- (1946) "The Milpa Alta dialect of Aztec with notes on the Classical and the Tepoztlan Dialects", in HOIJER H. (Ed) *Linguistic*

Structures of Native America, pp. 367-97. The Viking Found, New York.

ZANTWIJK R. A. M. V. (1958) “Supervivencias intelectuales de la cultura náhuatl en el municipio de Milpa Alta.”, *América Indígena* 18, 119-28.

- (1960) *Los indígenas de Milpa Alta, herederos de los Aztecas*. Instituto Real de los Tropicos Sección de Antropología Cultural y Física, Amsterdam.