



10.15446/fyf.v36n2.101118

Artículos

«RECONOCER» Y «REVITALIZAR» EL NÁHUAT
(PIPIL) DESDE UNA PERSPECTIVA LADINA:
ENTRE ESENCIALISMO Y RACIALIZACIÓN*

«RECOGNIZING» AND «REVITALIZING» THE
NAWAT (PIPIL) FROM A LADINO PERSPECTIVE:
BETWEEN ESSENTIALISM AND RACIALIZATION

*Quentin Boitel*¹

Cómo citar este artículo:

Boitel, Q. (2023). «Reconocer» y «revitalizar» el náhuat (pipil) desde una perspectiva ladina: entre esencialismo y racialización. *Forma y Función*, 36(2). <https://doi.org/10.15446/fyf.v36n2.101118>

Este es un artículo publicado en acceso abierto bajo una licencia Creative Commons.

Recibido: 2022-02-17, aceptado: 2023-02-24

* Este artículo se deriva de una investigación realizada entre 2014 y 2019, financiada por un contrato doctoral de tres años (2016-2019) por la Universidad París-Descartes / Laboratorio Cerlis (Centre de Recherche sur les Liens Sociaux, UMR 8070).

1 ORCID <https://orcid.org/0000-0003-0417-0472> Université Paris Cité, París, Francia. contact@quentinboitel.com

Resumen

Basado en un estudio etnográfico realizado en el marco de una tesis doctoral sobre las iniciativas de revitalización del náhuat en El Salvador entre 2014 y 2019, este artículo ofrece una mirada original sobre la promoción de las lenguas indígenas al centrarse en el interés político de la población ladina por las lenguas indígenas y la revitalización lingüística. A partir del análisis de discursos de miembros del equipo de comunicación del gobierno durante una visita preelectoral del expresidente de la república de El Salvador a una aldea indígena del oeste del país (2018), este estudio analiza los procesos históricos, políticos y lingüísticos a través de los cuales los ladinos promueven hoy la «recuperación de la lengua» y asumen la retórica del «reconocimiento» de los pueblos indígenas. Este estudio muestra que estos discursos conllevan una forma de colonialidad del lenguaje a través del esencialismo de las personas indígenas.

Palabras clave: *El Salvador; ladinos; mestizaje; pueblos indígenas; racialización; revitalización lingüística.*

Abstract

Based on a PhD ethnographic study conducted on Nawat (Pipil) revitalization initiatives in El Salvador between 2014 and 2019, this article offers an original look at the promotion of Indigenous languages by focusing on the ladino population's political interest in indigenous languages and linguistic revitalization. Based on the analysis of discourses by members of the government's communication team during a pre-electoral visit of the former president of the Republic of El Salvador to an indigenous village in the west of the country (2018), this study analyzes the historical, political, and linguistic processes through which Ladinos today promote "language recovery" and assume the rhetoric of "recognition" of Indigenous Peoples. This study shows that these discourses entail a form of coloniality of language through the essentialism of the Indigenous.

Keywords: *El Salvador; Ladinos; miscegenation; Indigenous Peoples; racialization; linguistic revitalization.*

I. INTRODUCCIÓN

El estudio de las «lenguas en peligro» y de la revitalización lingüística suele centrarse en las comunidades indígenas y en los esfuerzos por «revivir las lenguas». Sin embargo, hay que tener en cuenta que en la descripción, promoción y revitalización de las lenguas participa un amplio abanico de actores no indígenas: lingüistas, instituciones gubernamentales, organizaciones internacionales, etc. Por contraste, a partir de una investigación etnográfica realizada en El Salvador sobre iniciativas de revitalización de la lengua náhuat (también llamada *pipil*) (Boitel, 2021), este artículo propone desplazar el cuestionamiento, observando el interés de los ladinos por el náhuat y su revitalización. La lengua náhuat se percibe como una lengua «casi extinta» o «en peligro de extinción», y como la última lengua indígena que todavía se habla en El Salvador¹. La categoría «nahuablante» es usada por muchos activistas de la revitalización del idioma para designar a la población de aproximadamente 400 ancianos que viven en la zona cafetera occidental del país, considerados como la última generación de «hablantes nativos». Poniendo en perspectiva histórica algunos discursos contemporáneos sobre la lengua náhuat y analizando sus efectos políticos, el objetivo de este artículo es mostrar cómo la promoción del náhuat por parte de los ladinos, lejos de constituir un avance en términos de inclusión de los indígenas y de justicia social, contribuye, por el contrario, a su esencialización y exclusión de la discusión, al convertirlos en reliquias del pasado, en personas a las que se les niega la calidad de interlocutores en la interacción.

Para ello, este artículo examina los discursos de dos periodistas ladinos que visitaron una aldea indígena con motivo de una visita oficial del presidente de la república en julio de 2018. Al analizar sus discursos a la luz del trabajo de Gabriela Veronelli (2016) sobre la «colonialidad del lenguaje y del habla», el objetivo es mostrar cómo la retórica del «reconocimiento» sirve en la práctica para invisibilizar a la población indígena y legitimar la dominación política del grupo ladino.

2. EL SALVADOR: DE LA INVENCIÓN DE LA NACIÓN AL MULTICULTURALISMO NEOLIBERAL

Para entender los fenómenos que se analizan en este artículo, primero voy a rastrear los procesos históricos que les dan su inteligibilidad, en particular las teorías raciales y eugenésicas europeas y estadounidenses del siglo XIX que sirvieron de base ideológica para la construcción del Estado nación salvadoreño y el desarrollo de su economía dentro del capitalismo globalizado. Esto me llevará a discutir la forma en que el discurso hegemónico del mestizaje, derivado de estas teorías y que transmitía la imagen de una nación que se había vuelto homogénea, fue desafiado por el paradigma multiculturalis-

ta, adoptado por El Salvador, como en otros lugares de América Latina, a partir de la década de los ochenta. Por último, ubicaré esta situación en el contexto de la reciente aparición de políticas de «reconocimiento» de los pueblos indígenas en El Salvador, un contexto que comparte con otros países de América Latina.

2.1. Inventar la «nación salvadoreña»: universalismo republicano y racialización

En el siglo XIX, la construcción del Estado nación salvadoreño se dio en un doble movimiento de legitimación de una forma de gobierno oligárquica y de rechazo a una identidad centroamericana, inicialmente prevista en el proyecto de Federación Centroamericana imaginada tras la independencia de España (en 1821) y luego de México (en 1823) (Díaz Arias, 2005). Los primeros que se consideraron como la «élite de la nación» (criollos y religiosos) fueron los que organizaron y administraron la colonia, y se apoyaron en su riqueza material, que se basaba en el control de la tierra, el trabajo, la producción agrícola, el mercado interno y las relaciones con los mercados internacionales (Pérez Fabregat, 2015). Aunque esta «burguesía compradora» (Torterat, 2019) buscó inicialmente construir una comunidad federal que trascendiera las fronteras de cada Estado posindependencia, el énfasis en las identidades nacionales y las medidas económicas proteccionistas llevarían al fracaso de la Federación en 1840 y luego a la proclamación de la república independiente de El Salvador en 1859.

La idea de «nación» que se estaba gestando entre los políticos del periodo independentista español estaba claramente inspirada en las ideas de la Revolución Francesa, tal y como las percibían los oligarcas centroamericanos. Así, la integración de los territorios heredados de la colonia se replanteó con las nuevas categorías de «ciudadanía» (según la cual la nación está formada por ciudadanos iguales), de «república» (con un gobierno independiente que controla un territorio delimitado por fronteras), y de «progreso» (en la búsqueda del enriquecimiento económico). La Constitución estaba muy inspirada en la de Francia, así como sus símbolos políticos (Taracena Arriola, 1995). Entre 1821 y 1840, se formó un nuevo espacio administrativo por parte de los terratenientes y los grandes comerciantes de la burguesía centroamericana, que trabajaron para legitimar este espacio. Difundieron un fuerte sentimiento nacionalista en la sociedad a través de un conjunto de textos, leyes, periódicos, que participaron en la invención, a largo plazo, de un «nacionalismo banal» salvadoreño (Billig, 1995). Si bien este sistema republicano se hizo efectivo mediante el establecimiento de instituciones y funcionarios estatales, las fronteras interestatales fueron ganando importancia en términos político-administrativos, debido al desarrollo económico sobre una base territorial nacional en

los diferentes países. Los funcionarios del Estado establecieron nuevas relaciones de poder al hablar «en nombre del pueblo», al tiempo que reducían su acción política en el seno de la Federación a la defensa de los intereses de la economía interna, en manos de los grandes productores agrícolas, especialmente de añil.

En los años que siguieron a la creación de la República de El Salvador se pusieron en marcha medios de subordinación de los indígenas, aunque, a diferencia de lo que ocurrió en la vecina Guatemala, donde las evocaciones de un pasado étnico glorioso maya aparecieron en el discurso nacionalista para justificar la independencia de España y la soberanía del Estado, los oligarcas e intelectuales salvadoreños pusieron en primer plano las ideas liberales del economista Adam Smith, rechazando cualquier filiación indígena para legitimar su poder. De 1876 a 1931 (periodo que los historiadores denominan «República cafetalera», por el cambio de modelo económico que supuso la transición del añil al monocultivo del café), los oligarcas promulgaron leyes para «modernizar» el país, lo que llevó, entre 1881 y 1888, a la supresión de las tierras ejidales, a la expropiación de los indígenas y a la privatización definitiva de sus tierras. La oligarquía se consolidó entonces en torno a la industria agroexportadora del café, que definió las reglas del juego político y las pautas de los derechos laborales y la educación.

Si la ideología universalista heredada del republicanismo francés se plasma en la Constitución y en las leyes que hacen a todos los salvadoreños y salvadoreñas «ciudadanos» iguales ante la ley, al menos en principio, la adhesión masiva de los oligarcas a la ideología capitalista les iba a llevar, lógicamente, a estrategias discursivas que les permitieran legitimar la explotación cuasiesclavista de los trabajadores y trabajadoras, que no estuvo exenta de resistencia (Fumero, 2004; Lauria-Santiago & Gould, 2005; Tilley, 2005).

En Centroamérica, los oligarcas apoyaron y difundieron las ideas racialistas inspiradas en los eugenistas europeos y estadounidenses, lo que les permitió justificar un orden social ciudadano y capitalista y, por tanto, extremadamente desigual. Un buen ejemplo de esta construcción política basada en la raza es la obra de David Joaquín Guzmán, hijo de un gran terrateniente, licenciado en la Facultad de Medicina de París y político en la Asamblea Legislativa de El Salvador (Guzmán, 1869, 1886). Considerado el fundador de la antropología salvadoreña, participó en la redacción de las leyes de privatización de las tierras ejidales y fue un intenso ensayista, escribiendo en numerosas revistas políticas y literarias. Guzmán escribió un *Ensayo sobre la educación primaria* en 1885, en el que defendía un modelo de educación basado en el orden físico y moral contra la «degeneración», ya que se consideraba que el factor racial contribuía al «atraso» de la nación (Guzmán, 1886; Hernández Rivas, 2009; Urbina Gaitán, 2009). En el proyecto político liberal, los indígenas, considerados «atrasados», debían ser asimilados

y desaparecer como tales, para convertirse en mestizos y así esperar salir del estado de ignorancia en el que «naturalmente» se encontraban. Por la misma época, en América Latina se encuentran ecos de este proyecto en la idea de «raza cósmica» planteada por José Vasconcelos (1948 [1925]; Tilley, 2005).

Este discurso, inspirado en gran medida en la retórica colonial europea, fue típico de los oligarcas salvadoreños desde mediados del siglo XIX hasta la década de 1920, y dio lugar a un duradero sentimiento de vergüenza entre los indígenas, hasta convertir la palabra *indio* en sinónimo de «ignorante» o «salvaje». Este discurso fue bastante común por toda América Latina (Gould, 1993; Palmer, 1996; Casaús Arzú, 2000; Appelbaum et al., 2003; Díaz Arias, 2005; Brett & Casaús Arzú, 2010). Esta estrategia se desplegó mediante un «discurso del mestizaje», cuya difusión en la época de las dictaduras militares se vio facilitada por la masacre de 1932² (Ching & Tilley, 1998; Carranza Mena, 2000; Gould & Lauria-Santiago, 2008; Ching, 2011; López-Bernal, 2002; Vásquez Ruiz, 2014).

2.2. La aparición del multiculturalismo como ideología del Estado nación contemporáneo

El Salvador, como otros Estados nación latinoamericanos que habían promovido las ideas eugenistas y la homogeneización racial desde mediados del siglo XIX, para competir con las potencias coloniales europeas y estadounidenses en el terreno del capitalismo globalizado, se vio desafiado por la aparición, a partir de los años setenta, de discursos multiculturalistas que cuestionaron la retórica asimilacionista dominante (Morin, 1994).

Por un lado, la supuesta homogeneidad racial fue cuestionada por la constitución de un movimiento indígena transnacional, jalonado por las diversas guerras de descolonización, el reconocimiento mundial de grupos indígenas como los maoríes en Nueva Zelanda, los mapuches en Chile o los mayas en Guatemala, y la notoriedad mundial adquirida por ciertas figuras como Rigoberta Menchú o Raoni, entre otros elementos que contribuyeron a la creación de nuevas normas e imágenes internacionales de los pueblos indígenas, como la de un movimiento transnacional que lucha por el reconocimiento y el respeto de las normas formuladas por el derecho internacional (Anaya, 1996; Brysk, 2000). La ausencia de ofertas políticas por parte tanto de los gobiernos como de los movimientos sociales de la izquierda «tradicional» contribuyó a la aparición de reivindicaciones específicamente indígenas, independientes de los marcos políticos preexistentes, basadas en el concepto de «pueblos» («indígenas», «tribales» o «aborígenes»), federadas en torno a un nuevo discurso de la indigeneidad y a prácticas de presión en las instituciones nacionales e internacionales.

Por otra parte, estas reivindicaciones encontraron un eco favorable en el seno de organizaciones internacionales como la Unesco, que empezaba entonces a promover la «diversidad cultural», como se refleja en la creación de la categoría léxica, política y jurídica de «pueblos indígenas», en la ONU y en otras organizaciones internacionales, como el Parlamento Europeo o el Banco Mundial. La lucha llevada a cabo por los representantes de los pueblos indígenas en el seno de la ONU condujo a la declaración del Decenio Internacional de las Poblaciones Indígenas del Mundo entre 1994 y 2004 y, posteriormente, a la preparación de una *Declaración Universal sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*, ratificada en 2007 por la Asamblea General de la ONU.

Finalmente, en El Salvador, el discurso del mestizaje se hizo cada vez más problemático dentro del propio país. En esta época surgieron las primeras organizaciones indígenas, entre las que destaca la Asociación Nacional de Indígenas Salvadoreños (ANIS), creada en los años sesenta y reconocida oficialmente en 1980, que adquirió notoriedad internacional por la masacre de Las Hojas en 1983, en la que las Fuerzas Armadas salvadoreñas asesinaron a 74 miembros de la asociación por una disputa sobre la propiedad de tierras agrícolas (CIDH, 1992). Esta situación hizo obsoleta la idea de un país donde los indígenas hubieran «desaparecido».

La aparición de un marco jurídico internacional y la nueva posibilidad de obtener fondos internacionales crearon así una nueva dinámica autóctona que cristalizó a principios de los años noventa. El país salía entonces de doce años de guerra civil. El Consejo Coordinador Nacional Indígena Salvadoreño (CCNIS) se formó en 1994, con el objetivo de presionar al gobierno salvadoreño para que ratificara el Convenio 169 de la OIT. Sin embargo, las recomendaciones propugnadas por los textos internacionales distaban mucho de ser evidentes en El Salvador, en primer lugar porque se basaban en un modelo de indigeneidad entendido principalmente en términos culturales y geográficos (y no como un conjunto de derechos o beneficios económicos, por ejemplo), basado en criterios que poseen ciertas comunidades reconocidas (los navajos, los mayas, los maoríes, etc.), como la ocupación de tierras o el uso de una lengua. En el contexto salvadoreño, al haber desaparecido supuestamente estos rasgos culturales después de 1932, la articulación de los textos internacionales con la realidad local era problemática.

Estas dificultades demuestran que el cambio hacia un paradigma multiculturalista fue tan repentino como complicado. La absorción gradual del tema indígena por parte de las instituciones gubernamentales salvadoreñas a partir de los años noventa ha ido construyendo la imagen de un Estado que reconoce a «sus indígenas». Esto ocurrió en un momento en que los sucesivos gobiernos salvadoreños, dirigidos por presidentes del partido de derecha ultraconservador Alianza Republicana Nacionalista (Arena),

tomaron una clara dirección neoliberal (Robinson, 2003; Almeida, 2011), abriendo más el país a la inversión extranjera, privatizando la mayoría de los servicios públicos, reduciendo los aranceles de importación y las barreras aduaneras, y creando un gran número de maquiladoras (zonas de procesamiento de exportaciones). La promoción del multiculturalismo por parte del Estado salvadoreño es, pues, concomitante con el giro neoliberal, un fenómeno común a toda América Latina (Gros, 2000, 2001; Hale, 2005; Boccara & Bolados, 2010; Boccara, 2011).

2.3. De las políticas de reconocimiento a la promoción del idioma náhuat

El cambio en la retórica del Estado salvadoreño hacia los pueblos indígenas se plasmó por primera vez en la creación en 1991 del Consejo Nacional para la Cultura y el Arte (Concultura), una unidad del Ministerio de Educación (Walter, 2014, pp. 125-138). En los años siguientes se iniciaron numerosos proyectos culturales: creación de una editorial para promover el patrimonio cultural nacional, organización de eventos científicos en el ámbito de las ciencias sociales, restauración de obras de arte nacionales, puesta en valor de los yacimientos arqueológicos precolombinos para atraer a los turistas. Esta labor de desarrollo no fue ajena al resurgimiento de las celebraciones del indigenismo³, aunque estas solían tener lugar fuera de la institución: para Concultura, que actuaba como captador de fondos para el gobierno, los indígenas siguen siendo considerados, en general, reliquias del pasado (Tilley, 2005, pp. 33-34). En 1994 se creó un departamento específico dentro de Concultura, la Jefatura de Asuntos Indígenas, pero la mayoría de las organizaciones indígenas vieron esta nueva celebración estatal como una forma de explotar el tema indígena con fines de lucro (Chapin, 1991; Tilley, 2005), quizás en parte porque esta reconfiguración creó una nueva presión sobre estas mismas organizaciones (Tilley, 2005, p. 41). Por estas razones, la década de 2000 fue de importantes transformaciones en la comprensión de la indigeneidad por parte del Estado y se caracterizó por la publicación de varios documentos oficiales (no legales), fruto de la colaboración entre la CCNIS y el Estado (CCNIS et al., 1999; Concultura et al., 2003).

La llegada a la presidencia de Mauricio Funes, del Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN), generó un importante cambio institucional: el gobierno reconoció la existencia de los pueblos indígenas en la Constitución del país, reformando el artículo 63 en 2014 (Decreto 707 de 2014). Concultura fue disuelta para dar paso a una Secretaría de Cultura de la Presidencia (Secultura) (Walter, 2014, pp. 138-142). La cultura subió de nivel, pues la Secretaría ya no dependió del Ministerio de Educación, sino del presidente directamente. Sin embargo, cabe señalar que, en ausencia de firmas de textos internacionales como el Convenio 169 de la OIT (que el Estado salvadoreño

nunca ha ratificado), no existe una verdadera obligación externa para él: el «reconocimiento» constitucional es válido en sí mismo, pero no conlleva ninguna obligación de adoptar medidas concretas (Anaya, 2013).

El cambio de gobierno en 2014, bajo el liderazgo de Salvador Sánchez Cerén (FMLN), coincidió con la llegada paulatina de la «lengua náhuat» a la agenda política del Estado. A finales de diciembre de 2014, Salvador Sánchez Cerén recibió en Casa Presidencial a una delegación de nahuablantes, por iniciativa del Colectivo Tzunhejekat, visita que se produjo tras la entrega de un «bono» de 200 mil dólares solicitados a la Asamblea Legislativa. A pesar de ello, Secultura (que se convirtió en el Ministerio de Cultura a principios de 2018) no se mostró entusiasmada por la revitalización del idioma náhuat, a pesar de que estuvo oficialmente a cargo de la política relativa a los pueblos indígenas.

En efecto, en 2018 el FMLN llevaba nueve años en el poder y no había propuesto ninguna política indígena, a pesar de las reiteradas promesas del gobierno y de la presión de varias organizaciones indígenas. La visita del presidente Salvador Sánchez Cerén a Santo Domingo de Guzmán, el 14 de julio de 2018, se enmarca, por tanto, en su «gira» por El Salvador de cara a las elecciones presidenciales de 2019, pero también pretende tranquilizar a las organizaciones indígenas que llevan años reclamando una estrategia política. Más allá de la cuestión muy local de la relación entre el FMLN y los pueblos indígenas durante el quinquenio de Salvador Sánchez Cerén, lo que está en juego en el corpus que analizaremos a continuación es, por tanto, la compleja relación entre el Estado y los pueblos indígenas salvadoreños y, más ampliamente, la relación con la raza en el contexto de oficialización del multiculturalismo.

3. ESENCIALIZACIÓN DE LOS HABLANTES Y LEGITIMACIÓN DEL ESTADO

El 14 de julio de 2018, visité el pueblo de Santo Domingo de Guzmán, al que solía acudir durante mi investigación etnográfica. En los últimos años, el pueblo se ha ganado la reputación de «capital del náhuat» en los discursos públicos de promoción y revitalización lingüística. El presidente de la república Salvador Sánchez Cerén, que hacía campaña por su partido en las elecciones presidenciales de 2019, realizaba una visita oficial al pueblo. Esta visita formaba parte de una campaña que el equipo de comunicación del gobierno había llamado «Festival para el Buen Vivir». En esta ocasión, acudió a reunirse con diversas organizaciones indígenas, antes de hablar al final de la mañana en el complejo educativo con sus diversos ministros para hacer un balance promocional del quinquenio. El acto fue cubierto por varios periódicos y cadenas de televisión que acudieron a realizar breves reportajes, pero también fue retransmitido en directo por

la cadena nacional TVES (Canal 10)⁴. La retransmisión en directo del evento en TVES había sido preparada de antemano por el equipo de comunicación del gobierno e incluyó largas entrevistas con altos cargos del gobierno, ministros, presentadores y, por supuesto, el presidente. La retransmisión en directo también ofrecía, por momentos, una cobertura muy breve de actividades culturales que se desarrollaban durante la mañana antes de la llegada del presidente, así como de discursos, a menudo breves, de los habitantes de la zona que se beneficiaban de los programas de subvenciones del gobierno.

Durante la mañana, en un pequeño escenario montado en el lado norte del complejo escolar, entre las glorietas de las instituciones estatales, un presentador y una presentadora de televisión lideraron una entrega gratuita de tambos de gas organizada por el gobierno en colaboración con la embajada de Taiwán y la empresa Tropigas. Las beneficiarias eran varias mujeres del pueblo y sus familias, que recibieron un tambo cada una. Luis y Vanessa, que presentaban la emisión en directo, entrevistaron por turnos a dos de estas mujeres, Idalia y Gregoria. Como TVES hizo público todo el programa en su página de Facebook, pude hacer una transcripción del directo, la cual se acompaña de mis notas y fotos.

3.1. «Usted es una NA-HUA-blante»

El primer ejemplo analizado es el intercambio con el que se inicia la conversación entre los dos presentadores y las dos señoras. La sentencia que introduce el intercambio con Idalia va seguida de una petición de autoidentificación por parte de Vanesa, pero la respuesta es objeto de un comentario metapragmático (las convenciones de transcripción se encuentran al final del artículo):

- (1) (VAN) cuál es su nombre
- (2) (IDA) idalia garcía viuda de lópez
- (3) (VAN) usted es una < ((más lento)) N:A-HUAblante\>
- (4) (IDA) sí así es

La petición de autoidentificación, bastante habitual en una situación de encuentro con alguien desconocido, da lugar aquí a un comentario sobre la calidad de Idalia como *hablante de náhuat* (ejemplo 3). Fuera de contexto, esta identificación no indica necesariamente una esencialización (Agha, 2007, p. 74). Sin embargo, mientras que los ministros son introducidos durante la mañana por afirmaciones que los nombran por su nombre y función en sus entrevistas, aquí el contexto muestra claramente que la identificación encierra al interlocutor en un papel esencializado de nahuablante. En

efecto, al coincidir con signos visuales y gestuales (Vanessa pone su mano alrededor de Idalia y rodea sus hombros con su brazo, inclinando su cabeza hacia ella), el comentario de Vanessa es una declaración epilingüística con efectos extremadamente alterizantes: la pronunciación ralentizada de «N:A-HUAbiante», en la que se separan las sílabas, acentuándose las dos primeras y alargándose la primera letra «N», contribuye a alterar esta cualidad y le da un carácter de extrañeza, materializado en la pronunciación. El verbo *ser* utilizado aquí contribuye a dar un carácter esencial e intemporal a la cualidad de hablante atribuida a Idalia. La repetición de esta identificación en el resto de la interacción refuerza la esencialización de los interlocutores en su papel. En efecto, en respuesta a la lacónica validación de Idalia (ejemplo 4), Vanessa le pide un mensaje para el presidente en náhuat, seguido de su traducción:

(VAN) un mensaje para el presidente (.) en náhuat/ y luego nos dice qué le dijo\

Más adelante, vuelve a pedir una traducción al náhuat de «Festival para el Buen Vivir»:

(VAN) qué bueno\ .h a ver como se dice (.) festival del buen vivir\

Estas dos sentencias son muy interesantes para entender el esencialismo implícito en el interés de los periodistas por el náhuat. En el primer enunciado se hace explícita la petición de traducción «en náhuat», seguida del comentario: «y luego nos dice qué le dijo\». Como el español es la lengua legítima (Bourdieu, 1982), no necesita ser nombrada: encarna la norma y, por tanto, una traducción al español no necesita ser expuesta como tal, simplemente consiste en «decir» lo que se ha expuesto (en náhuat). En la segunda declaración, Vanessa se limita a preguntar «cómo se dice», sin especificar. Por supuesto, la proximidad inmediata de las dos afirmaciones hace innecesario repetir el «en náhuat», que Idalia entiende muy bien, ya que interpreta la petición como una traducción al náhuat. Pero lo que queda claro es que los entrevistados se ven reducidos poco a poco a ser traductores de palabras en náhuat. Otro momento ilustra este proceso.

3.2. Colonialidad del lenguaje

Un poco más adelante, Vanessa hace exactamente la misma petición a nantzin⁵ Gregoria, esta vez sin especificar «en náhuat», lo que da lugar al siguiente intercambio:

(1) (VAN) gregoria un mensaje para el presidente/

- (2) (GRE) <((levantando el brazo izquierdo)) grACias a dios primeramente dios (.) que- (.) por él (.) me regalaron y el presidente que (.) hablando del corazón\ (.) pa que me regale (.) gRACias a dios doy a TOdos los que están en eso\ (.)> así es/ (.) quiere que le diga en náhuat\
 (3) (LUI) [sí por favOR:: sí por favor::]
 (4) (VAN) [claro que sí]
 (5) (GRE) [<((riéndose)) ha ha ha ha ha>]

La respuesta de Gregoria demuestra que ha entendido muy bien lo que está en juego en la situación y que está tratando con dos personas que quieren «oír náhuat». Aunque responde espontáneamente a la pregunta con las palabras que se le ocurren (en «español», por tanto), anticipa que estas palabras no van a satisfacer la búsqueda de alteridad de sus interlocutores. Toma la iniciativa, anticipándose a una pregunta que probablemente le habrían hecho a ella, lo que desencadena reacciones muy entusiastas por parte de los dos presentadores. Su risa demuestra que ha entendido perfectamente lo que se espera de ella, pero también que puede jugar con la identificación de nahuablante.

Los intercambios que acabamos de analizar ilustran la «colonialidad del lenguaje y del habla» propuesta por Gabriela Veronelli (2016), siguiendo el concepto de «colonización de la lengua» propuesto por Walter Mignolo (1992):

The concept of coloniality of language and speech refers to the process of racialization of colonized populations as communicative agents and its contemporary legacy. [...] According to Bakhtin, the sine qua non for dialogue is that the speaker presupposes in her speech some understanding of how she will be heard or, at minimum, that she will be heard [...]. I am arguing here that this presupposition of being understood/heard is precisely what is not happening under coloniality, and cannot happen because there is no communicative disposition on the colonizer's part. Bringing Bakhtin into the analytics of [Modernity/Coloniality] allows me to argue that inasmuch as his view on dialogue points to something that should have happened in the colonial situation but did not, its not happening was part of the process of producing coloniality. (Veronelli, 2016, pp. 408-409)

Si observamos la forma en que las palabras de los entrevistados son recibidas por los presentadores, vemos que sus peticiones son puramente formales (hablar «en náhuat»), o dirigidas a promover la acción del presidente, reduciendo a sus interlocutores a una calidad esencializada de nahuablantes. Si, como sostiene Veronelli, el no acontecimiento

del diálogo es precisamente lo que crea la colonialidad (2016, p. 409), entonces ¿qué sucede en su lugar? Tras mostrar cómo el habla indígena es evacuada, en la materialidad semiótica ladina, como «ruido» (Rancière, 1995, p. 52), mostraré ahora cómo este afán por silenciar las voces indígenas da paso a ciertas «prácticas monológicas» (Veronelli, 2016, p. 415) propias de la colonialidad del lenguaje y del habla. Este análisis mostrará que el «reconocimiento», en el contexto de este trabajo etnográfico, consiste en un escaparate para exhibir y legitimar los procesos de alteración y esencialización de los indígenas y sus prácticas lingüísticas.

4. «AFORTUNADAMENTE TENGO ESA SANGRE INDÍGENA»: MONÓLOGOS LADINOS

4.1. «Nuestros indígenas»

Tras reanudar su discurso ante el micrófono, Vanessa se dirige a Luis, quien en un largo turno de palabra evoca la reunión entre el presidente y las organizaciones indígenas, donde hace énfasis en el «reconocimiento» de los pueblos indígenas dado por el gobierno de Salvador Sánchez Cerén:

estos dos gobiernos del cambio han dado un reconocimiento/ (.) eh pleno (.) yo sé que falta mucho por hacer falta mUcho por reconocer/ (.) pero hay un reconocimiento (.) (.) eh de lo importante que son nuestros pueblos indígenas\ (.) y eso es fundamental\ y hoy/ (.) está el presidente reunido con representantes de diferentes organizaciones (.) para escucharles (.) y:: es- tener un diálogo franco (.) cosa que antes no se hacía\ (.) antes se los escondían nuestros indígenas (.) no se les veía: igual que nosotros (.) y eso ha estado mAl\ (.5) nosotros no vamos a responder por los gobiernos anteriores (.) y todo lo que no hicieron (.) pero sí nos podemos sentir orgullosos (.) de lo que estos dos gobiernos del cambio han hecho/ (.) y esta reunión aquí en santo domingo de guzmán/ (.) es una muestra de eso\ (.) vanesa\

La declaración de Luis introduce la contradicción del discurso del reconocimiento: a pesar de todo el arsenal discursivo desplegado para mostrar el «cambio», sus palabras, que hacen eco a las palabras de otros participantes del programa de la mañana (altos funcionarios, periodistas y ministros), atestiguan el proceso de apropiación discursiva de los indígenas y de sus prácticas culturales, en continuidad con las prácticas de subordinación colonial. Al analizar el uso, durante el programa de televisión, del determinante posesivo en primera persona del plural y sus derivados («nuestr-»), es recurrente y al

mismo tiempo se restringe a elementos particulares, lo que lo hace significativo de lo que se construye como «posesión» o «propiedad» para explotar. Además de los pocos ítems que indexan instituciones específicas (el partido FMLN en «nuestro candidato Hugo Martínez» o el Ministerio de Trabajo en «nuestro sistema de intermediación laboral», por ejemplo), pude notar una profusión de categorías que refieren a:

- Personas indígenas: «nuestros pueblos originarios» (6 veces), «nuestros pueblos indígenas» (4), «nuestros pueblos» (3), «nuestros indígenas» (1), «nuestros pueblos ancestrales» (1), «nuestra gente» (1), «nuestros antepasados» (1), «nuestros tatas nuestras nanas» (1), «nuestras nanas» (1), «nuestras madrecitas» (1).
- Fenómenos culturales: «nuestra cultura» (3 veces), «nuestras raíces» (3), «nuestra identidad cultural» (3), «nuestra identidad» (3), «nuestras tradiciones» (2), «nuestras costumbres» (2), «nuestra cultura indígena» (1), «nuestra cultura ancestral» (1), «nuestras expresiones de la cultura» (1), «nuestra vestimenta» (1), «nuestra gastronomía» (1).
- Categorías epilingüísticas: «nuestra lengua» (3 veces), «nuestras lenguas maternas» (1), «nuestra lengua náhuat» (1), «nuestra lengua materna el náhuat» (1), «nuestra lengua originaria» (1), «nuestras propias lenguas» (1), «nuestras nahuablantes» (1) que se refieren todos al náhuat cuando están en singular, y pueden incluir la lengua lenca en plural (en este último caso, «nuestras propias lenguas»).

La circulación discursiva de estas categorías entre miembros de gobierno, funcionarios y periodistas ladinos en visita al pueblo este día permite al sujeto colectivo de la enunciación (ladino, urbano) posicionarse como centro de grupo y como autoridad legítima.

4.2. Los pueblos indígenas como entretenimiento

Como hemos visto anteriormente, la categoría identitaria náhuat sirvió de soporte para una asignación identitaria y una esencialización de las personas involucradas, lo que conllevó la colonialidad del lenguaje y del habla, es decir, el intento de excluirlas de la escena del habla. En el siguiente intercambio, los discursos epilingüísticos sostenidos por Vanessa y Luis sobre la «lengua náhuat» arrojan nueva luz sobre este proceso, introduciendo las relaciones entre colonialidad, temporalidad y espacialidad:

(VAN) precisamente las políticas que se han impulsado para fomentar el desarrollo
(.) la conservación y la promoción de nuestra cultura .h han sido impresionantes\
y da los resultados/ que hoy tenemos\ que la gente que las nuevas generaciones se

ha empoderado .h de nuestra:s eh costumbres de nuestras tradiciones de nuestra vestimenta de nuestra gastronomía incluso y también (.) de la lengua náhuat\

Como puede verse en la enumeración de Vanessa, el náhuat se integra en una lista de elementos precedidos de un posesivo, lo que tiene un efecto reificador: la lengua se piensa como una «cosa» que se puede poseer. Sin embargo, la lengua se diferencia del resto de los ítems por la conjunción y el adverbio «y también», que conducen, con la micropausa que sigue, al aislamiento del segmento «de la lengua náhuat», así destacado. Sin embargo, su estatus «diferenciado» se debe principalmente a que el náhuat es objeto de elaborados comentarios epilingüísticos por parte de Vanesa y luego de Luis, lo que no ocurre con los otros elementos:

(VAN) ... incluso y también (.) de la lengua náhuat\ veíamos (.) luis (.) a unos niños que están en preparatoria pero manejan el náhuat a la perfección\ (.) y unos canticos hermosos con los que nos han deleitado esta mañana\ (.) y son niños y niñas que están creciendo con eso\ (.) orgullosos de nuestra identidad cultural\

(LUI) y es que la lengua materna\ (.) la lengua: con la que nuestros ancestros eh: se desarrollaron/ (.) la lengua que nos representa (.) originalmente porque luego el castellano vino con la llegada de los españoles\ (.) pero aquí se hablaba NÁhuat\ (.5) y se tiene que seguir manteniendo el náhuat/ como lengua materna\ (.) eso yo creo que es fundamental- hay- hay países en suramérica que nos están dando muestra de eso por ejemplo/ (.) en chile (.) estaba viendo que: (.5) alguien (.) no puede llegar a ser funcionario público o servidor público (.) si no sabe lengua mapuche\ (.) qué tal eso Á/(.)

El comentario de Vanessa introduce una dimensión que aún no se ha tratado aquí, a saber: la construcción del evento como «entretenimiento» para los ladinos. En la narrativa ladina, venir al pueblo se ve como una excursión turística. Vemos, en otros momentos de la mañana, en la entrevista de Vanessa con el gobernador Sidney Linares, que el pueblo se presenta desde la perspectiva de un visitante que ha venido a disfrutar de las «atracciones turísticas» y de la «naturaleza», de los «restos arqueológicos», de las «aguas frescas y el ambiente saludable» de las cascadas del pueblo, y que invita a los espectadores a venir a hacer «ecoturismo» y «turismo social»; el ministro de Educación se dirige a los que no pueden venir invitándolos a visitar «este maravilloso rincón»

del oeste del país»; la ministra de Trabajo alaba «el calor humano» del pueblo. Es, pues, en la circulación de estos discursos, alineados con la política turística del gobierno, donde se sitúa la afirmación de Vanessa, al referirse al coro de niños en náhuat como lo que los ha «encantado» (a Luis y a ella). También en este caso, es interesante ver que Vanesa usa la primera persona del plural, que remite a la existencia de un colectivo caracterizado (implícitamente) por su relación con el consumo de un «espectáculo en náhuat», que *in fine* indexa al grupo ladino.

4.3. Un discurso alocrónico

El enunciado de Luis se inscribe plenamente en el dispositivo monológico de la colonialidad lingüística, al alterar a los nativos en un eje de diferenciación espaciotemporal, mientras que estas personas están a su lado, al mismo tiempo que él. Sus comentarios epilingüísticos, que reformulan la expresión «lengua náhuat» en diferentes declinaciones («la lengua: con la que nuestros ancestros eh: se desarrollaron», «la lengua que nos representa (.) originalmente», «lengua materna»), sitúan la lengua en un pasado no histórico, sino fuera del tiempo. Al hacer de la lengua, en el aquí y el ahora de la interacción, un objeto «ancestral», Luis se inscribe en la continuidad histórica de los discursos coloniales sobre las «lenguas». Este fenómeno de exclusión en un tiempo radicalmente distinto corresponde a lo que Johannes Fabian ha denominado «negación de la cotemporalidad» (Fabian, 1983). En su crítica a la antropología cultural, Fabian propuso este término para describir «a persistent and systematic tendency to place the referent(s) of anthropology in a Time other than the present of the producer of anthropological discourse» (Fabian, 1983, p. 31). Por supuesto, la crítica va más allá de la disciplina antropológica, lo que explica la creación por parte de Fabian de la segunda noción de «discurso alocrónico», que se refiere al «escándalo» (Fabian, 1983, p. 143) de un discurso en el que las personas y las prácticas sociales se encuentran arrojadas en un «otro lugar» inconmensurable.

Pero si Fabian había basado esencialmente su crítica en el análisis de textos escritos en la disciplina antropológica, la escena que analizamos realiza la negación de la cotemporalidad en el momento mismo en que se produce la interacción. Si antes he descrito la colonialidad del lenguaje como la puesta en marcha de un dispositivo monológico, este se despliega aquí explícitamente. El acaparamiento del micrófono por parte de los dos presentadores, los gestos de Vanessa, quien «abrazo» a Gregoria con sus manos mientras habla con Luis, y de Luis, quien, tras escuchar hablar a Idalia, califica la lengua náhuat como perteneciente a un pasado ancestral, construyen otras tantas fronteras discursivas entre los presentes. La extrema alteración realizada aquí

lleva a la eliminación de la existencia de los indígenas como posibles interlocutores. El resultado de este proceso es, precisamente, la reapropiación de la identificación indígena por parte de Luis.

El último fragmento de la interacción que nos interesará aquí es el relato autobiográfico de Luis, con su orgullo de ser también «indígena»:

aSí debe ser porque (.) tenemos que reconocer plenamente (.) nuestras raíces (.) somos indígenas en nuestras venas (.) corre sangre indígena\ y también corre sangre española/ (.) mm yo por ejemplo tengo la dicha que mi papá es originario eh:: de chiltiupan/ (.) porque de allá es mi abuelita/ (.5) y mi mamá es del lado de metaPAN/ (.) entonces (.) afortunadamente tengo esa sangre: (.) indígena por lado de mi papá/ (.) de: chiltiupan la libertad/ y por el lado de mi mamá pues que es chelita/ (.) ehm (.) que es originaria de (.) de- de metapan/ y vive en chalatenango entonces (.) esa es la mezcla que hay en nuestra: en nuestra cultura\ y tenemos que reconocerlo\ y tenemos que sentirnos orgullosos (.) de esas raíces\ y por eso estamos contentos de estar aquí acompañando el presidente (.) porque él es el primero (.5) en dar esa muestra (.5) el primero en reconocer (.5) la importancia que tienen nuestros: (.) pueblos indígenas\ Él también es de origen (.) indígena\ y con orgullo\ (.) y ahora que: hemos tenido la posibilidad de acompañarle a él como presidente nos sentimos orgullosos de (.) nuestros pueblos y de reconocer y de cómo está ganando cada vez más (.) presencia (.) nuestra cultura (.) ancestral (.) nuestra cultura indígena (.) y tenemos que seguir trabajando en eso\ (.)

Como se puede observar, este es el momento cuando la apropiación subjetiva de la indigeneidad es máxima, ya que esta vez ya no se inserta en una enunciación colectiva ladina, sino que es asumida por la narración autobiográfica, introducida por la primera persona del singular.

Las cuatro palabras «aSí debe ser porque» concluyen lo anterior, mientras que la micropausa seguida de un ligero cambio de entonación provocan un cambio de encuadre. El verbo en «tenemos que» introduce el mandato de reconocerse como indígena («tenemos que reconocer plenamente (.) nuestras raíces»), afirmación que va seguida de una autoidentificación genética introducida por el verbo ser y justificada por la herencia sanguínea: «somos indígenas en nuestras venas (.) corre sangre indígena». Luis mitiga inmediatamente esta autoidentificación añadiendo «y también corre sangre española/». En estos diferentes enunciados vemos la adopción de signos de indigeneidad (como el reconocimiento de la sangre o la vestimenta), la cual no puede ser asumida como

tal por un ladino debido al carácter estigmatizante de la indigeneidad. Por ello, Luis «compensa» la declaración inmediatamente reconociendo no su condición de indígena, sino de *mestizo* (ladino).

Por lo tanto, al contrario de lo que parece indicar esta autoidentificación indígena, se trata en última instancia de un autorreconocimiento como *mestizo* (ladino), que solo reproduce un discurso hegemónico. El resto del discurso lleva a Luis, tras esta primera identificación, a exponer su ascendencia para mostrar «la mezcla que hay en nuestra: en nuestra cultura», que de nuevo se trataría de «reconocer». Finalmente, el relato autobiográfico de Luis lo lleva a legitimar al presidente, presentado aquí como «de origen (.) indígena y con orgullo». Este tropo de orgullo define reflexivamente la pertenencia a una comunidad nacional, cuyo carácter racial se expone como ladino.

El conjunto del discurso de Luis es probablemente lo que mejor ilumina cómo el imaginario ladino contemporáneo trabaja con la cuestión de la identidad indígena: mientras los discursos están saturados de expresiones de «reconocimiento», de «identidad» y de la «lengua náhuat», es en última instancia la identidad ladina, mestiza, la única asumida y propuesta como legítima, hasta el punto de descartar las voces de los indígenas.

5. CONCLUSIÓN

Al final de este análisis, he mostrado que la narrativa contemporánea del «reconocimiento» de los pueblos indígenas en El Salvador por parte de los periodistas nos permite dar una nueva mirada a los discursos y prácticas de revitalización. Al mostrar cómo el discurso ladino integra e interpreta el indigenismo, he demostrado que la promoción de la lengua náhuat puede constituir un sitio de reproducción de las lógicas coloniales y de exclusión del habla indígena. Tomando como ejemplo discursos muy alterizantes, puestos en perspectiva histórica con el proceso de marginación de la población indígena en El Salvador, he señalado la continuidad de estos discursos alocrónicos con los intentos pasados de erradicar a los indígenas o de asimilarlos a una forma de homogeneidad nacional.

Por supuesto, una discusión más extensa merecería profundizar en los discursos de los indígenas durante el evento aquí analizado y también en los discursos de los académicos del norte, algo que pude hacer en mi trabajo doctoral, pero que aquí he dejado deliberadamente de lado, por falta de espacio, para centrarme exclusivamente en los discursos ladinos. Al analizar estos discursos con una mirada crítica, espero aportar al debate en torno a la apropiación del tema de las «lenguas en peligro de extinción» y la revitalización por parte de los ladinos, y a las formas de poder que pueden estar asociadas a ello.

6. REFERENCIAS

- Agha, A. (2007). *Language and social relations*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511618284>
- Ahlers, J. C. (2006). Framing discourse: Creating community through native language use. *Journal of Linguistic Anthropology*, 16, 58-75. <https://doi.org/10.1525/jlin.2006.16.1.058>
- Almeida, P. (2011). *Olas de movilización popular: movimientos sociales en El Salvador, 1925-2010*. UCA Editores.
- Anaya, S. J. (1996). *Indigenous peoples in international law*. Oxford University Press.
- Anaya, S. J. (2013). Informe del Relator Especial sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, James Anaya. Documentos del Consejo de Derechos Humanos, A/HRC/24/41/Add.2.
- Appelbaum, N. P., Macpherson, A. S., & Roseblatt, K. A. (2003). *Race and nation in modern Latin America*. The University of North Carolina Press.
- Billig, M. (1995). *Banal nationalism*. Sage.
- Boccaro, G. (2011). Le gouvernement des «Autres». Sur le multiculturalisme néolibéral en Amérique Latine. *Actuel Marx*, 50(2), 191-206. <https://doi.org/10.3917/amx.050.0191>
- Boccaro, G., & Bolados, P. (2010). La nueva cuestión étnica: el multiculturalismo neoliberal en el Chile de la posdictadura. *Revista de Indias*, 70(250), 347-384. <https://doi.org/10.3989/revindias.2010.021>
- Boitel, Q. (2021). “Le náhuat fleurit, mais pas ici à Santo Domingo”. *Une sociolinguistique politique de la revitalisation de la langue náhuat (El Salvador - Amérique Centrale)*. [Tesis de doctorado, Université Paris Cité].
- Bourdieu, P. (1982). *Ce que parler veut dire*. Fayard.
- Brett, R., & Casaús Arzú, M. (eds.) (2010). El racismo y la discriminación étnica en Guatemala: una aproximación hacia sus tendencias históricas y el debate actual. *Stockholm Review of Latin American Studies*, 6.
- Brysk, A. (2000). *From tribal village to global village. Indian rights and international relations in Latin America*. Stanford University Press.
- Carranza Mena, D. (2000). Identidades poscampesinas en El Salvador. [Resumen de ponencia] Quinto Congreso Centroamericano de Historia. <http://istmo.denison.edu/n03/articulos/identidades.html>
- Casaús Arzú, M. E. (2000). La metamorfosis del racismo en la élite del poder en Guatemala. *Nueva Antropología*, 17(58), 27-72.
- CCNIS, OPS, & OMS. (1999). *Pueblos indígenas, salud y condiciones de vida en El Salvador*. Organización Panamericana de la Salud.
- Chapin, M. (1991). La población indígena de El Salvador. *Mesoamérica*, 21, 1-40.

- Ching, E. (2011). Comunismo, indígenas y la insurrección de 1932. En Ching, E., López Bernal, C. G., & Tilley, V. (eds.), *Las masas, la matanza y el martinato en El Salvador* (pp. 11-34). UCA.
- Ching, E., & Tilley, V. (1998). Indians, the military and the rebellion of 1932 in El Salvador. *Journal of Latin American Studies*, 30(1), 121-56. <https://doi.org/10.1017/S0022216X97004926>
- CIDH (1992). Informe No. 26/92. Masacre de Las Hojas. Comisión Interamericana de Derechos Humanos.
- Concultura, Pueblos Indígenas, CTMPI, Banco Mundial, Ministerio de Educación, & RUTA. (2003). *Perfil de los pueblos indígenas de El Salvador*. <https://documents1.worldbank.org/curated/en/939901468234885618/pdf/647480PUB0Portugese00PUBLIC0.pdf>
- Decreto 707 de 19 de junio de 2014. D.O. No. 403. Asamblea Legislativa de la República del El Salvador.
- Díaz Arias, D. (2005). La invención de las naciones en Centroamérica, 1821-1950. *Boletín AFEHC*, 15. https://www.afehc-historia-centroamericana.org/index_action_fi_aff_id_367.html
- Fabian, J. (1983). *Time and the other. How anthropology makes its object*. Columbia University Press.
- Fumero, P. (2004). *Centroamérica: desarrollo desigual y conflicto social 1870-1930*. Universidad de Costa Rica.
- Galinier, J., & Molinié, A. (2013). *Los neo-indios. Una religión del tercer milenio*. Abya-Yala.
- Gould, J. L. (1993). “Vana Ilusión!” The highlands indians and the myth of Nicaragua mestiza, 1880-1925. *The Hispanic American Historical Review*, 73(3), 393-429. <https://doi.org/10.1215/00182168-73.3.393>
- Gould, J. L., & Lauria-Santiago, A. (2008). *To rise in darkness. Revolution, repression, and memory in El Salvador, 1920-1932*. Duke University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv11sn0j8>
- Gros, C. (2000). Amérique Latine: Identité ou métissage. La nation en question. *Hérodote*, 99(4), 106-135.
- Gros, C. (2001). Métissage et identité. La mosaïque des populations et les nouvelles demandes ethniques. *Pouvoirs*, 3(98), 147-159. <https://doi.org/10.3917/pouv.098.0147>
- Guzmán, D. J. (1869). *Essai de TOPOGRAPHIE physique et médicale de la République du Salvador (Amérique Centrale)*. Soins de E. Boutmy.
- Guzmán, D. J. (1886). *De la organización de la instrucción primaria en El Salvador*. Imprenta Nacional.
- Hale, C. L. (2005). Neoliberal multiculturalism: The remaking of cultural rights and racial dominance in Central America. *Political and Legal Anthropology Review*, 28(1), 10-28. <https://doi.org/10.1525/pol.2005.28.1.10>
- Hernández Rivas, G. (2009). David J. Guzmán: la institucionalización del discurso racista en las elites simbólicas del poder. *Boletín AFEHC*, 41. https://www.afehc-historia-centroamericana.org/index_action_fi_aff_id_2222.html

- Lauria-Santiago, A., & Gould, J. (2005). “Nos llaman ladrones y se roban nuestro salario”: hacia una reinterpretación de la movilización rural salvadoreña, 1929-1931. *Revista de Historia*, 51-52, 287-355.
- López Bernal, C. G. (2002). Identidad nacional, historia e invención de tradiciones en El Salvador en la década de 1920. *Revista de Historia*, 45, 35-71.
- Mignolo, W. D. (1992). Nebrija in the New World. The question of the letter, the colonization of American languages, and the discontinuity of the classical tradition. *L'Homme*, 32(122-124), 185-207. <https://doi.org/10.3406/hom.1992.369532>
- Morin, F. (1994). De l'ethnie à l'autochtonie. Stratégies politiques amérindiennes. *Caravelle*, 63, 161-174. <https://doi.org/10.3406/carav.1994.2612>
- Palmer, S. (1996). Racismo intelectual en Costa Rica, 1873-1920. *Mesoamérica*, 31, 99-121.
- Pérez Fabregat, C. (2015). *El proceso de construcción del Estado de El Salvador. Una mirada desde el Oriente, 1780-1865*. [Tesis de doctorado, Universitat de Barcelona].
- Rancière, J. (1995). *La Mésentente. Politique et philosophie*. Galilée.
- Robinson, W. I. (2003). *Conflictos transnacionales: Centroamérica, cambio social y globalización*. UCA Editores.
- Taracena Arriola, A. (1995). Nación y república en Centroamerica (1821-1865). En Taracena Arriola, A., & Piel, J. (eds.), *Identidades nacionales y Estado moderno en Centroamérica* (pp. 45-61). Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos. <https://doi.org/10.4000/books.cemca.3214>
- Tilley, V. (2005). *Seeing Indians. A study of race, nation, and power in El Salvador*. University of New Mexico Press.
- Torterat, B. (2019). Sur la notion de bourgeoisie compradore d'après Nicos Poulantzas. *Droits*, 69, 99-111. <https://doi.org/10.3917/droit.069.0099>
- Urbina Gaitán, C. (2009). Regeneración física, indígenas y racismo en Guatemala y El Salvador a finales del siglo XIX. Efdportes. <https://www.efdeportes.com/efd136/regeneracion-fisica-indigenas-y-racismo.htm>
- Vasconcelos, J. (1948 [1925]). *La raza cósmica*. Espasa Calpe.
- Vásquez Ruiz, R. (2014). Los sucesos de 1932: ¿Complot comunista, motín indígena o protesta subalterna? Una revisión historiográfica. *Revista Humanidades*, 5(3), 133-196.
- Veronelli, G. (2016). A coalitional approach to theorizing decolonial communication. *Hypatia*, 31(2), 404-420. <https://doi.org/10.1111/hypa.12238>
- Walter, K. (2014). *Las políticas culturales del Estado salvadoreño, 1900-2012*. Fundación AccesArte.

7. ABREVIATURAS

(01)	Número de turno
(VAN)	Identificación del/de la participante
Minúsculas, Mayúsculas	Toda producción vocal se anota en minúscula. El uso de las mayúsculas refiere a un aumento de volumen.
(.), (.5)	Pausa corta (en segundos, según duración)
A:, sí::	Dos puntos: alargamiento (vocálico o consonántico), según duración.
/, \	Entonación: ascendente o descendente.
< (()) texto >	La descripción de una producción vocal o un gesto se anota entre doble paréntesis y precede a la transcripción; el conjunto se encierra entre cuñas para indicar su alcance: <((descripción)) transcripción>.
[segmento] [segmento]	Dos segmentos entre corchetes significan que los dos participantes hablan al mismo tiempo.

NOTAS

- 1 Las otras lenguas indígenas del país habladas hasta el siglo XX, el lenca (potón) y el cacaopera (pisbi), son consideradas como extintas hoy en día, aunque existan proyectos de revitalización, principalmente basados en documentos escritos.
- 2 En 1932, miles de campesinos de la zona occidental de El Salvador se unieron para exigir de los terratenientes el regreso de las tierras privatizadas al final del siglo XIX. La rebelión fue reprimida con muchísima violencia, por lo cual entre 10.000 y 30.000 personas fueron asesinadas. Esta masacre se considera como uno de los eventos fundadores de la época contemporánea salvadoreña, por la magnitud de la violencia desplegada y por la retórica de «desaparición» de los pueblos indígenas a la que dio lugar.
- 3 En mi trabajo, uso la palabra indigenismo como producción de formas lingüísticas, culturales y espirituales heterogéneas asociadas a la «neoindianidad» (Galinier & Molinié, 2013). Así, el activismo pronáhuat fue desde el principio un lugar de conflicto entre colectivos de revitalización y organizaciones indígenas por la producción de imágenes y discursos de autenticidad sobre lo indígena (Ahlers, 2006).
- 4 Canal 10 se puede considerar como «el canal del gobierno». Los periodistas forman parte del equipo de comunicación del presidente y difunden la palabra de su partido. Configuran un ecosistema de medios de comunicación, con las páginas web y de Facebook de los ministerios, donde se tratan los temas relacionados con los pueblos indígenas desde una perspectiva oficial, es decir, como se analizará más adelante, urbana y ladina.
- 5 La palabra nantzin se puede traducir por «señora» en español, por lo cual se usa como nombre común.